

Consumint religió.

Una anàlisi del consum de productes amb connotacions espirituals entre la població juvenil

Maria del Mar Grieria Llonch i Ferran Urgell Plaza

MARÇ 2001

propi



CONSUMINT RELIGIÓ

Una anàlisi del consum de productes amb connotacions
espirituals entre la població juvenil

Griera i Llonch, Maria del Mar
Urgell i Plaza, Ferran

Juny 2000-Març 2001
Beca de la Fundació Jaume Bofill
sobre estudis de joventut

INDEX

1. Religió, religions, secularització i altres cabòries	7
1.1. Centrem-nos	8
1.2. La Secularització	10
1.2.1 Confondre el tot amb una de les parts	10
1.2.3 "Homes i dones de poca fe"	12
1.2.4 La situació de pluralisme	17
1.2.5 Les conseqüències del pluralisme	19
1.2.6 El pluralisme religiós	21
1.2.7 La secularització a casa nostra	23
1.2.8 "Rectificar és de savis"	24
1.2.9 El mapa de les noves formes de religiositat	26
2. Ordenant la confusió: Aproximació a una nova forma de religiositat	31
2.1 Definicions i més definicions	32
2.2 Un mar de dubtes	34
2.3. <i>Wellcome to the New Age</i>	35
2.4. Les arrels	36
2.5. Les característiques	39
2.5.1 "Prohibit prohibir"	39
2.5.2 "Fes l'amor i no la guerra"	40
2.5.3. Ecumenisme: Un discurs ple de discursos	41
2.5.4 Fent amistat amb la ciència	42
2.5.5 "Només crec allò que experimento"	43
2.5.6 Individualisme	45

2.5.7 Salvació aquí i ara	46
2.5.8 Units pel mercat	46
2.6 El relativisme per comprendre	47
3. Els protagonistes: els joves	49
3.1 Introducció	50
3.2 Què significa ser jove avui?	51
3.3 Consum i "temps lliure" en l'univers juvenil	56
4. De què parlarem? Hipòtesis de partida i recorregut metodològic	60
4.1 Les hipòtesis inicials	61
4.2 Metodologia	64
4.2.1 "La crua realitat"	66
4.2.2 "Poc a poc i bona lletra"	69
4.2.3 "Fem net"	70
5. El camp de joc. Els centres: un primer apropament a l'objecte d'estudi.	73
5.1 Comença el joc	74
5.2 Els centres	77
5.3 Les estratègies d'aproximació	80
5.4. Les regles del joc	82
5.4.1 El sincretisme	82
5.4.2 Les estratègies del sincretisme	86
5.4.3 Creixement de l'oferta	89
5.4.4 Objectius del consum	94
5.4.5 Variacions en l'aprehensió dels productes en funció de l'habitus	102
6. Els joves i les noves formes de religiositat	119

6.1 Introducció	120
6.2 Religió i coqueteria	124
6.2.1 El recurs de la coqueteria	124
6.2.2 No perdre la capacitat d'elecció	125
6.2.3 <i>¡No religion!</i>	127
6.2.4 La llibertat com a il·lusió	129
6.2.5 "No casar-se amb ningú"	131
6.3 Una <i>fuga mundi sui generis</i>	133
6.3.1 Marxa enrera	134
6.3.2 La nostra <i>fuga mundi</i>	137
6.3.3 Rebuig per l'aquí i ara	137
6.3.4 Els herois d'altres temps	140
6.3.5 Salvacions instantànies	141
6.4 Dedicats en cos i ànima	143
6.4.1 Com jo m'automilloro?	143
6.4.2 Coneixent-me	145
6.4.3 Lliçons de coneixement interior	147
6.4.4 Aprendre dels altres	148
6.4.5 Solucions per tots els gustos	152
6.4.6 "La mare dels ous": l'energia	153
6.4.7 Fent equilibris amb l'energia	155
6.4.8 Els poders de la ment	158
6.4.9 El coneixement ens salvarà	160
6.4.10 El control del descontrol.	163
6.5. Rellegir la realitat	165
6.6 Absències i presències	169

6.6.1 Som joves!	169
6.6.2 Edat i ruptures de sentit	171
6.6.3 "Els flipats"	173
7. El procés de normalització	181
7.1 Introducció	182
7.2 Discursos alternatius	183
7.2.1 "Totes les religions, en el fons, parlen del mateix"	185
7.2.2 La irrupció del món oriental	188
7.2.3 Medicina alternativa	191
7.2.4 La naturalesa com a paradís	195
7.3 Les forces de la normalització	197
7.4 Els indicis de la normalització	201
8. Conclusions	205
9. Bibliografia	217
10. Annexos	224

PRÒLEG

• *El món al revés*

"Vet aquí una vegada, una *pobre noia rica* occidental desorientada va sentir parlar, en un dels seus viatges a l'Himàlaia, sobre uns monjos d'un poblat remot que havien aconseguit un estat d'alliberament mitjançant un règim alimentari estricte i un període de meditació que durava set anys, set mesos, set dies i set hores. Fascinada i captivada, la noia retornà a casa seva decidida a emprendre la mateixa proesa que els monjos havien realitzat. Set anys després, havia deixat de menstruar, la pell s'havia convertit en una mena de cuir endurit sobre els ossos, i les cordes vocals se li havien atrofiat definitivament; però estava a punt d'aconseguir la proesa. Un dels monjos que ja l'havia realitzada anys enrera, en assabentar-se d'aquesta història, la va anar a veure i li explicà que els set anys, set mesos, set dies i set hores corresponien, en realitat, al calendari on havia estat concebuda la prova. En el calendari occidental n'hi hauria hagut prou amb un any de retir"¹.

Aquest conte, que hem resumit per tal de no allargar-nos excessivament ja de bon principi, prova d'exemplificar un dels motius que ha incentivat aquesta recerca: els "productes" que provenen de cultures i marcs històrics diferents als nostres són "consumits" desproveïts del context que els emmarca. Òbviament, la varietat de productes que, a través del mercat, pateixen aquest procés és tan immensa que resultaria impensable abordar-los tots dins un mateix estudi i esbrinar quines significacions prenen un cop són comercialitzats i adquirits pel consumidor. Ara bé,

¹ Resum d'un conte de Coupland, D., (1995, Pàg. 175).

entre tots aquests, n'existeixen uns -de productes- que per la seva presència cada vegada més notòria i per la singularitat de la seva *funcionalitat* inicial, constitueixen un fenomen que ens crida l'atenció. Ens estem referint *als productes d'origen forà amb connotacions espirituals*.

Per adonar-nos de la rellevància i la important presència d'aquests productes només ens cal un cop d'ull als aparadors de les botigues de música; o un repàs a les activitats que es *proposen* al gimnàs del barri; ni ha prou amb una consulta als èxits de venda de les llibreries; o fins i tot, un passejada per qualsevol botiga de *Tot a cent* per constatar l'existència d'una proliferació en el mercat de *productes que originàriament tenien connotacions religioses*.

"Feng-Shui per empresaris" i útils *perspectives budistes* en llibres com ara "Hacia la paz interior"; Tai Txi en centres cívics; estàtues de *buda* que presideixen botigues de dietètica; essències florals tant a les farmàcies com a les botigues esotèriques; màquines per a lectures d'Aura; signes del Yin i el Yang tant a les arracades que es venen a les parades dels *mercadillos* com a les samarretes de botigues de roba d'estil "alternatiu"; etc. La llista és llarga. Paral·lel a tot això qualsevol guia comercial de qualsevol ciutat ens dona compte de la proliferació de centres especialitzats en tècniques i pràctiques orientals com ara el Ioga, el Tai Txi, el Reiki, el Feng Shui, meditació Zen, etc. I si algun dia ens apropem a algun d'ells descobrim que, a part dels que acabem d'enumerar, també s'hi ofereixen sessions amb xamans, cartes astrals, tècniques de renaixement o tractaments amb essències minerals. Per alguna raó tots aquests productes es presenten conjuntament malgrat tenir orígens i significacions diferents.

Una d'aquestes significacions és, sens dubte, la religiosa. Efectivament, allò que una part molt important d'aquests productes tenen en comú és el fet d'haver nascut, majoritàriament, en el si de marcs religiosos. Aquesta constatació ens dugué a considerar la possibilitat d'analitzar la significació del consum d'aquests productes des

de la perspectiva de la sociologia de la religió. De fet, aquesta no era la única perspectiva que podíem prendre atès que, perfectament, també podien ésser considerats des de la perspectiva de l'oci o fins i tot des de la perspectiva de la salut. Amb tot, i en la mateixa línia que apuntàvem a l'inici, provar d'abordar el consum d'aquests productes des de totes tres perspectives hauria confós encara més un terreny de joc que, de per si, ja ho era prou. Així, necessitàvem una única perspectiva teòrica que ens servís de base per analitzar el fenomen. I és d'aquesta manera com, tenint en compte la nostra formació en l'àmbit de la sociologia de la religió i considerant, sobretot, que aquesta seria una perspectiva innovadora des de la qual enfocar el fenomen, ens decidírem a analitzar si darrera el consum d'aquests productes d'origen forà existia algun tipus de significació religiosa.

Tal i com dèiem, aquest enfocament era una temptativa nova en l'anàlisi de les significacions del consum. I és que, malgrat l'abundància de literatura sociològica sobre les noves formes que pren la religió en la nostra societat, en la seva immensa majoria no deixa de ser especulació teòrica. En altres paraules, al llarg de la recerca no hem trobat cap estudi que es sustentés sobre un treball empíric sinó que la majoria basaven les seves aportacions en altres estudis, igualment i exclusiva, teòrics. A molt estirar, alguns d'aquests estudis, articles, llibres i demés, sustentaven les seves elucubracions sobre dades que proporcionaven enquestes nacionals, europees, americanes, etc. Cap d'ells però, partia dels resultats d'un estudi etnogràfic. D'aquesta manera, tal i com apuntava Díaz-Salazar "aquí hay que hablar de lo «excelso» de estas teorías y de lo «miserable» de su método de comprobación empírica. Esto es, muchas de estas teorizaciones no pasarán del estatuto de hipótesis teóricas (...) mientras no presenten investigaciones tan sólidas como sus teorizaciones» (Díaz-Salazar, 1994, pàg. 98).

Així doncs, aquest estudi que tot seguit es presenta parteix d'un llegat teòric «excels» (i que, òbviament per tant, hem utilitzat com a marc teòric) però s'aventura en un terreny empíric encara "verge". Per si això fos poc, ens queia a les mans un

article de *Le Monde Diplomatique* on, talment com un avís, se'ns alertava que "l'anàlisi d'aquesta l'espiritualitat de la confusió, composta d'una nebulosa d'heterodòxies, és un dels exercicis més difícils que hi ha". Malgrat aquestes perspectives, o precisament fruit d'elles, gran part de l'interès que pot suscitar aquest estudi es centra en el treball empíric realitzat durant els sis mesos de recerca.

Una recerca que pren com a protagonistes els joves, tan pel fet que neix en el marc d'una beca sobre estudis de joventut, com per les indicacions que sorgien d'aquestes «excelsas teories» i que apuntaven que aquest tipus de producte a estudiar tenia una clientela eminentment jove. Així doncs, la base de la qual parteix aquest estudi la constitueix el creuament de dos eixos: joventut i religiositat.

Per tal d'abordar ambdós eixos, s'han realitzat un total de 15 entrevistes en profunditat als directors i professors dels centres on s'ofereixen les pràctiques que configuren el nostre objecte d'estudi (pràctiques com el Ioga, el Tai Txi, l'Aromateràpia, i un llarg etcètera que ja anirem presentant); un total de 30 entrevistes en profunditat a joves que consumeixen aquestes pràctiques; i, finalment, l'observació participant a diverses activitats que s'impartien en els centres. Aquesta és la base sobre la qual s'han estructurat els resultats del treball de camp. Tanmateix però, a causa de les reformulacions i els canvis de rumb que patí la recerca, ens veiérem obligats a completar aquest enfocament qualitatiu amb la realització d'una enquesta que es distribuï entre un total de 250 joves estudiants de secundària i de cicles formatius, d'entre 16 i 18 anys. Així mateix, es realitzà una nova enquesta a gairebé la totalitat de botigues de dietètica i herbolaris que actualment configuren l'oferta existent a Sabadell (amb una mostra total de 25 botigues). La raó de la inclusió d'aquestes botigues, tal i com serà explicat en el seu moment, la trobem en el fet que, en elles, el jove també hi pot adquirir aquests productes que hem anomenat *productes d'origen forà amb connotacions espirituals*.

L'estudi doncs, recull en un primer apartat un marc teòric que prova de situar el lector en els debats que han envoltat la sociologia de la religió des de finals del segle XIX fins a l'actualitat. Així mateix ofereix unes petites indicacions a considerar en l'anàlisi de la joventut en la nostra societat. En la segona part, i en la línia que proposava Díaz Salazar, es dóna un gran protagonisme al què ha estat l'estudi empíric i l'anàlisi de les formes que pren aquesta nova religiositat entre la població juvenil estudiada. I finalment, en el tercer i últim apartat donem pas, a través principalment del treball de camp quantitatiu, a l'anàlisi de l'impacte que la irrupció d'aquests productes amb connotacions espirituals tenen en la població juvenil. Abans de prosseguir, volem fer una recomanació: la primera part de la recerca és eminentment teòrica i per aquest motiu pot resultar un xic feixuga. La segona part, en canvi, és molt més amena i assequible. Per això mateix, tant aquells que no estiguin especialment interessats o bé que ja coneguin la teoria, poden "saltar" a la segona part directament. Alguns matisos es perdran pel camí però, i a causa de la nostra voluntat de no desvincular *teoria* i *empíria*, les afirmacions basades en els resultats del "terreny de joc" vénen complementades amb la seva vessant teòrica corresponent.

La recerca l'hem situada en l'àmbit de la ciutat de Sabadell. L'adopció d'aquest marc territorial ha vingut condicionada principalment per dos motius: per una banda, pel fet que el fenomen d'introducció d'elements de cultures foranes en la cultura juvenil està mediatitzat a través del mercat i és característic del procés de modernització i de desmonopolització de la religió catòlica. Això fa que aquest sigui un fet social més fàcilment visible en zones urbanes en les quals el procés de modernització ha estat més accelerat i on el mercat és més ampli i divers, en principi. I per altre banda, la segona raó que ens conduí a escollir aquesta ciutat com marc d'estudi la trobem en el fet que, a Sabadell, ja ha estat realitzat amb anterioritat, per Gemma Jaumandreu i Anna Obradors, un mapa religiós de la ciutat que ens serveix per tenir una perspectiva bàsica del desenvolupament de la religió institucionalitzada

a la ciutat, obtenint així, una visió global més amplia. Es podria objectar que aquest estudi fóra més adequat realitzar-lo en el marc de Barcelona, tanmateix però, als autors ens ha semblat convenient situar-lo en un context més petit a on és més fàcil realitzar comparacions entre barris, la coneixença en profunditat del mercat existent, i la comprensió de les interconnexions entre les diferents manifestacions del fenomen.

Bé doncs, no ens allarguem més i donem pas al primer capítol.

1. RELIGIÓ, RELIGIONS, PLURALISME I ALTRES CABÒRIES

Una aproximació als debats de la sociologia de la religió

1.1 Centrem-nos

"I have nothing left to say, except that there's no religion here today"

Van Morrison

El cert és que, d'entrada, pot resultar una mica desconcertant recuperar la religió com a objecte d'estudi en una societat que, centrada de ple -diuen- en l'era de la tecnologia i de la informació, sembla que ja fa temps que ha aparcat les creences religioses. I no només desconcertant sinó segurament una pèrdua de temps inútil quan ja se'ns ha repetit, infinitat de vegades, que la religió desapareixia; una mostra més de l'arribada de la humanitat a la seva completa maduresa, lluny de credulitats infundades i alienadores de la *veritable realitat*. Potser sí que encara avui perduren grups i organitzacions religioses en el nostre país, però tot apunta a què aquests no representarien més que el residu d'un passat gloriós que ja toca a la fi. Un residu inevitable d'altra banda, si tenim en compte que es tracta d'un procés forçosament lent a causa de l'arrelament ancestral de la religió en l'ésser humà i en la societat.

Indubtablement la religió ha quedat en un segon pla. Hom pot definir-se a si mateix com a català; presentador de televisió; progressista o seguidor del Barça. En tot cas, el que sí que resulta un pèl exòtic avui dia és presentar-se com a catòlic, protestant o budista. I què més significatiu que el fet que l'adscripció religiosa no funcioni com a categoria social definitiva en la majoria dels individus?, No és això sinó una prova de què la religió ha deixat de ser central en la nostra societat?, Què més revelador com a "signe del *nous temps*", en definitiva, que la religió ja no sigui una característica integrant de la identitat social?

De fet, si mirem enrere, aquesta situació no ens hauria d'estranyar. I és que les veus *profètiques* d'alguns dels pensadors més lúcids dels nostres temps ja fa temps que advertien la fi de la religió en l'era moderna. Alliberat de la religió, "l'home

actua i pensa com un home que ha deixat de fer-se il·lusions i ha recobrat la raó" afirmava Freud. O bé allò de Marx que deia "la religió era el sol il·lusori que girava al voltant de l'home mentre aquest no era capaç de girar al voltant de si mateix". I què més explícit que aquella cita de Nietzsche que ha fet tanta fortuna: "Déu ha mort".

Ara bé, alhora que els anomenats "mestres de la sospita" vaticinaven un futur tan poc esperançador per a la religió, apareixien altres veus contràries que apuntaven la pervivència del fenomen *religiós* arreu. Així, autors com Durkheim afirmaven que "no hi ha cap evangeli que sigui immortal i no hi ha cap raó per creure que la humanitat no sigui ja capaç de concebre'n un de nou". En la mateixa línia M. Eliade ens deia que "la desaparició de les religions no implica de cap manera la desaparició de la religiositat".

Ens trobem doncs davant d'un debat que ha portat cua i que ha generat una quantitat abundant de literatura sociològica. Per aquest motiu, cal que ens hi apropem i intentem extreure'n algunes conclusions.

1.2 La secularització

1.2.1 *Confondre el tot amb una de les parts*

En primer lloc, i per tal de poder comprendre el debat en totes les seves dimensions, hem de situar el context en el qual sorgeixen i es recolzen aquelles veus que propaguen la fi de la religió i l'adveniment de la emancipació de l'ésser humà respecte els *infantilismes* d'èpoques passades.

Tradicionalment l'església catòlica² posseïa, en la nostra societat, el monopoli en l'atribució de sentit, és a dir, tenia la funció d'ordenar les vides dels individus i integrar els "universos finits de significació"³ en les biografies individuals. Tanmateix però, i principalment a partir del s. XIX, van sorgir discursos socials que qüestionaven aquest monopoli. Uns discursos que, majoritàriament, provenien de dos universos de sentit alternatius: la ciència i les noves ideologies polítiques (bàsicament el marxisme). I aquests eren dos sistemes que alhora que pretenien deslegitimar l'església catòlica i el seu paper en la societat, tenien com a objectiu implícit aconseguir que els valors que els sostenien esdevinguessin, a través d'un procés d'objectivació, els nous universos simbòlics dotadors de sentit⁴.

Tots tres sistemes, la ciència, el marxisme i la doctrina catòlica, oferien als individus una explicació global del món i els prometien la consecució del paradís (el

² A llarg del treball al referir-nos a l'església ens referirem a l'església catòlica atès que aquesta és la principal en la nostra societat.

³ Amb aquest concepte, Schütz s'ha referit a la possibilitat de sortir del món per excel·lència, del *món donat per descomptat*. És a dir, sortir del món de la vida quotidiana que configura la nostra "realitat" de cada dia. Sortir *del món donat per descomptat* no queda relegat únicament a l'experiència religiosa o a la mística sinó que l'autor ha identificat la possibilitat de sortir-ne mitjançant la música, per exemple.

⁴ Hem de vigilar però, no caure en la temptació de responsabilitzar a la ciència i a les "ideologies progressistes" de la desmonopolització de l'univers cristià. Aquestes van esdevenir, com veurem més endavant, més aviat una conseqüència que no pas una causa de la secularització.

progrés, la societat comunista i el regne del cel respectivament). A l'església catòlica, li havien sorgit competidors. La lluita fou aferrissada i la crítica a la religió es convertí en la tònica dominant. Se la va estigmatitzar com a enemiga de la raó, el progrés i l'emancipació.

El curs dels esdeveniments al llarg del segle XX semblaven ratificar la sentència capital per a la religió, l'extinció de la qual era únicament cosa de temps. Poc a poc es desacralitzava el món i l'home i la natura quedaven com a objecte de l'explicació causal-racional. Entràvem de ple en l'etapa de la secularització⁵.

Aquesta era una percepció però, altament influïda per una ideologia que concebia la religió com "l'opi del poble" i com a producte d'una època "infantil" de la humanitat. Van ésser tot un seguit de teòrics, ideòlegs, polítics i demés els que enmig d'un entusiasme exacerbat per l'avenç de la ciència i la ruptura radical que aquesta suposava, van afirmar amb rotunditat que la raó s'havia erigit vencedora davant les creences "alienadores" amb un més enllà il·lusori.

Aquesta no es tractava únicament d'una especulació teòrica sinó que les dades confirmaven un procés que caminava amb pas ferm. En aquesta línia, va sorgir el que s'anomenà sociologia religiosa, que es diferencia de la sociologia de la religió perquè està realitzada des d'un punt de vista confessional. Aquesta sociologia es va dedicar a acumular estudis i més estudis sobre la disminució dels fidels, la indiferència religiosa de la societat i la "pèrdua de vocacions". Uns estudis però, que van oblidar la vessant comprensiva de la sociologia i van centrar-se, en exclusiva, en la seva vessant descriptiva. La societat occidental es trobà així amb què la hipòtesi de la secularització de la societat es convertia en un axioma "científic" indiscutible.

Veus crítiques es van alçar contra aquestes visions reduccionistes⁶. S'havia produït una confusió que identificava el tot amb una de les parts, és a dir, que definia la religió en funció, únicament, del producte històric d'aquesta en un moment

⁵ Entesa aquesta com a "procés pel qual alguns sectors de la societat i la cultura són sostrets de la dominació de les institucions i símbols religiosos". (Berger, P.L ; 1980 , Pàg. 154).

determinat. Així doncs, el suposat procés de secularització anava referit (tant des de l'àmbit del que podem anomenar "teories progressistes" com des del de la pròpia religió institucional) a una formació social concreta de la religió, l'església, i per tant no podia referir-se a la religió com a categoria universal.

Tal i com apuntava Luckmann, la sociologia de la religió del moment (és a dir, la sociologia religiosa) consistia en "una sèrie de descripcions sobre el declivi de les institucions eclesiàstiques des del punt de vista parroquial". D'aquesta manera s'oblidava "analitzar la base social canviant de la religió -que no per força és institucional- de la societat moderna" (Luckmann, 1973, pàg. 28).

Aquesta confusió menava, inevitablement, cap a la ja esmentada teoria de la secularització. A part de la confusió entre església i religió, o precisament fruit d'això, l'únic mètode viable per mesurar la "espiritualitat" de la societat que s'utilitzava es concretava en la quantificació de les pràctiques eclesiàstiques. És a dir, tant sols es va prendre en consideració aquella vessant més externa de la creença religiosa, la que es materialitza en els rituals⁷ i no té en compte els mites que existeixen darrera de tot ritual.

1.2.2 "Homes i dones de poca fe"

Bé doncs, fins a aquí hem exposat com en un moment de crisi de la religió dominant sorgeixen un seguit de discursos socials que en neguen la seva continuïtat i en qüestionen la seva legitimitat. Al mateix temps aquestes afirmacions s'adoptaren des de l'àmbit de la sociologia i es pretenia demostrar la seva veracitat a partir de la descripció, la quantificació i la presa en consideració únicament de la seva vessant

⁶ Com a representant d'aquestes veus crítiques podem esmentar a Luckmann i la seva obra *La religión invisible* o a Joan Estruch i *La innovación religiosa*.

⁷ I, evidentment, únicament els rituals corresponents a la religió dominant.

externa. Aleshores sorgeixen uns autors que fan explícit que la premissa⁸ a partir de la qual parteixen aquests discursos és errònia i que, consegüentment, no es pot parlar de la inevitabilitat de la fi de la religió. No obstant però, aquest "descobriment" no implica que "tot plegat segueix igual". No podem tancar als ulls al canvi esdevingut en les societats occidentals durant el darrer segle en el panorama religiós.

Hem passat de viure en una societat monopolitzada per l'univers religiós cristià, i en el nostre cas catòlic, a viure en una societat a on l'església ha passat a ser considerada una esfera institucional més que ha hagut de renunciar a les ànsies de continuar esdevenint un model supraordinal de sentit que estructurí i configurí tots els móns de vida. És a dir, la religió, entesa en el seu sentit tradicional, ha deixat de ser "donada per descomptat".

El perquè d'aquest fet ha estat exposat a bastament per diversos autors, per la qual cosa, no ens entretindrem en presentar una anàlisi detallada del que s'ha anomenat procés de secularització (encara que, segurament i tal i com apunta Estruch (1996), seria més correcte parlar de procés de descristianització). Amb tot, sí que intentarem presentar-ne breument les seves coordenades per tal de poder comprendre adequadament la situació en la qual ens trobem avui dia.

Les causes de la descristianització les podem trobar a partir de l'anàlisi i distinció de tres processos: les conseqüències de la revolució francesa i la revolució industrial; la pròpia dinàmica de les institucions religioses especialitzades; i, finalment, el context històric específic de l'estat espanyol corresponent a l'època posterior a la transició "democràtica".

La revolució francesa i la revolució industrial provoquen la caiguda de l'antic règim i l'adveniment de la modernitat. La primera, la revolució francesa, comporta la separació institucional del poder i la instauració de la democràcia. I la segona suposa el creixement i difusió d'una sèrie d'institucions basades en la transformació de l'economia mitjançant la tecnologia. La conjunció d'ambdues revolucions té com a

⁸ Aquella que identifica religió amb una formació social concreta, l'església.

resultat la divisió de la societat en esferes diferenciades, amb unes lògiques d'actuació també diferenciades i amb un espai de poder determinat. La religió no se n'escapa d'aquest procés de segmentació institucional i passa d'ésser un fenomen global que impregnava tots els àmbits de la societat, a ser un fenomen reduït a una àrea determinada amb unes fronteres clarament delimitades i amb una funció especialitzada.

I com a conseqüència d'aquesta segmentació institucional, causada principalment per l'adveniment de la modernitat, i per la pròpia naturalesa de la tradició judeo-cristiana (aquest procés d'especialització no es dona en cap altre societat)⁹, el que succeeix és que es produeix una professionalització de la religió amb la consegüent creació de rols especialitzats. Aquests donen lloc a l'aparició dels "experts" en el camp religiós que per justificar el seu *status* creen un corpus teòric elaborat que s'allunya cada vegada més del sistema subjectiu de creences de significats últims dels individus. I, segons Luckmann (1973), la reducció de la religió en una esfera determinada i delimitada crea, bàsicament, tres problemes: en primer lloc, el "model oficial de religió" a part d'explicar el cosmos sagrat també requereix un nivell d'identificació amb les estructures de la institució, és a dir, amb l'església, les seves jerarquies i els seus "professionals". En segon lloc, la separació del cosmos sagrat del "món" afavoreix el debilitament de la funció integradora de les representacions religioses per la conducta de cada dia; la religió, així, deixa de guiar els comportaments de la vida quotidiana. La religió altament especialitzada esdevé precària pel que fa referència a la forma corresponent de religió individual. I finalment, el model religiós "oficial" es formula, es transmet i s'interpreta per un món "d'experts" separats del món de la vida quotidiana i allunyats dels típics problemes dels laics.

Així doncs, a mesura que l'especialització augmenta es fa més difícil la identificació entre deures, rutines i dogmes provinents d'aquestes institucions i el

significat intern que els individus hi atribueixen. La distància entre institució i individu creix i l'església deixa d'actuar com a bàlsam davant de les intromissions dels àmbits finits de significació en el món donat per descomptat.

A més a més, i seguint el que ens diu Cardús "l'aparició d'una esfera privada com a conseqüència de l'alta especialització institucional en l'esfera pública, és un fet. L'esfera pública esdevé fortament normativitzada i, en canvi, significativament dèbil. L'esfera privada permet mantenir una situació inversa: poc normativitzada i amb una forta significativitat, essent el lloc de creació de significats últims o si més no, de la il·lusió de l'absència de coerció pública i de la possibilitat d'auto-realització personal". (Cardús, S, 1982, pàg. 42). Per tant, i escoltant novament a Luckmann (1973), una altra conseqüència que tindrà la segmentació institucional serà la reclusió de la religió en l'esfera privada. Aquesta, lluny de la racionalitat instrumental que guia la vida pública, és l'espai privilegiat, en la societat moderna, per albergar tot allò que té relació amb les revaloritzades "necessitats espirituals", vinculades amb les *eternes* preguntes existencials.

La religió deixa de ser el fenomen públic per excel·lència i pateix el que Luckmann (1973) ha identificat com a procés de *privatització de la religió* donant lloc a l'anomenada *religió invisible*. Tanmateix però, "la construcció privada de significat, en general, és precària, amb un equilibri inestable, situació en què bo i donant-hi una rellevància subjectiva tant gran, un petit trasbals, en canvi, esdevé dramàtic; però també és una situació que posa al descobert aquesta construcció i la sotmet a tota mena de pressions exteriors" (Cardús, 1982, Pàg. 43). I, bàsicament, això succeeix perquè "la realitat del cosmos religiós disminueix proporcionalment a la reducció de la seva base social, és a dir, les seves institucions especialitzades" (Luckmann, 1973, pàg. 65). La qual cosa significa que a mesura que el discurs de la religió institucionalitzada perd la preeminència d'antany i passa a privatitzar-se, la *força* i la capacitat de la creença per actuar com a bàlsam i com a estructurador de la vida disminueix. Si no

⁹ Existeix una connexió inherent entre el cristianisme i el caràcter del món occidental modern. Ja ens va dir Hegel que

existeix una base social on recolzar-se que proporcioni un marc de realitat més naturalitzat i menys discutible, la creença, reclosa en l'àmbit privat, no deixa de ser precària. És a dir, i tal i com ens diu Berger (1994), el grau de realitat de la creença depèn de l'estructura de plausibilitat que la sustenta.

I l'última causa d'allò que hem anomenat *descristianització* fa referència al context històric de l'estat espanyol. La vinculació entre el franquisme i l'església catòlica condueix a que la caiguda de l'un comporti la caiguda de l'altre. El que es produeix és una deslegitimació del discurs ja que, tal i com ens explica Estruch, l'església a l'Estat Espanyol s'havia immiscuït en afers seculars fet que condueix a la seva deslegitimació quan el règim franquista fa fallida. La dissonància existent entre el discurs oficial de l'església i les *preferències electives* individuals es fa cada cop més patent. D'aquesta manera l'univers de significat que presenta l'església ja no es vàlid ni com a retòrica, no aconsegueix monopolitzar les significacions últimes dels individus. Les dissonàncies donaran lloc a una progressiva davallada de la presència de la institució catòlica en l'àmbit públic així com també en el privat.

La particularitat del cas de l'estat espanyol, en comparació amb la resta d'Europa, rau en dos factors. En primer lloc, en la seva tardança a iniciar el procés de secularització com a conseqüència de l'existència del règim franquista que imposava coercitivament el discurs de l'església catòlica; i en segon lloc, en la seva acceleració a partir de la caiguda del règim franquista. La davallada de l'església a l'estat espanyol és tardana però molt més ràpida que a la resta de països europeus.

Bé doncs, i resumint el que hem dit fins ara podem dir que el monopoli de la religió catòlica va començar a trontollar al s. XIX a partir de la diferenciació institucional que va comportar la revolució francesa i la revolució industrial. I a partir de la generació de l'antítesi entre religió i societat, l'església es fa vulnerable i deixa de forma part del *món donat per descomptat*, amb la qual cosa, el seu qüestionament resulta possible.

el món modern resultava ser com la més alta realització de l'esperit cristià.

Així doncs, tal i com apuntàvem al principi, i com ens avisa Luckmann (1973), no podem caure en la ingenuïtat de pensar que, la desmonopolització de l'església catòlica com a univers global de sentit va ser causada per l'aparició d'ideologies com el marxisme o el cientisme. Més aviat, en són conseqüència que causa. És a dir, la desmonopolització del catolicisme crea les condicions de possibilitat necessàries perquè sorgeixin discursos alternatius de sentit que qüestionin la legitimitat de l'església catòlica. No és fins el moment en què es comencen a produir fissures en la cosmovisió religiosa occidental tradicional que emergeix la possibilitat de què apareguin discursos socials crítics amb aquesta visió del món. En definitiva, no és fins el moment en què un *món donat per descomptat* entra en crisi que es pot pensar en alternatives. Mentre és *donat per descomptat* no existeix la possibilitat de qüestionar-lo.

1.2.3 La situació de pluralisme

Per les mateixes raons que afirmem que la *descristianització* de la societat no ha estat conseqüència de l'adveniment d'ideologies hostils, les pretensions monopolístiques de la ciència i el comunisme es veurien frustrades i seria qüestionada la seva capacitat per assolir allò que havien promès¹⁰. Així, van ésser objecte del mateix desencantament que havia patit la religió tradicional. Per una banda, el comunisme, amb la caiguda del mur de Berlín com a culminació, deixa de ser vist per la gran majoria com una alternativa vàlida per aconseguir el paradís de l'emancipació total. I per altra banda, la ciència, a partir de dos processos diferents, un d'endogen i un d'exogen, també pateix el mateix procés de deslegitimació (encara que, ara per ara, no tant accentuat com el comunisme). D'una banda, un procés endogen que té

¹⁰ L'adveniment de la modernitat impossibilitava la creació de monopolis de sentit.

relació amb l'aparició de teories com la de Gödel¹¹ i la de Heisenberg; i, de l'altra, un procés exogen que té a veure amb les conseqüències no previstes de l'aplicació de la ciència en diferents àmbits (bomba atòmica, desastres ecològics, aparició de noves malalties, etc.). I finalment, però no per això menys important, ambdós sistemes es van declarar invàlids per a conferir sentit a allò què Schütz anomena universos finits de significació i per a integrar-los en un sistema coherent de valors en les biografies individuals. Com apuntava Tolstoi "La ciencia carece de sentido puesto que no tiene respuesta para las únicas cuestiones que nos importan, las de qué debemos hacer y como debemos vivir"¹².

Tant la ciència com el marxisme esdevenen precaris en l'intent d'atribuir sentit a experiències com la mort. Però bàsicament, totes aquestes dificultats per erigir-se com a sistemes monopolitzadors es deuen a la naturalesa fragmentada i especialitzada de la societat en la qual han aparegut. En una societat caracteritzada per la fragmentació institucional i l'existència de lògiques diferenciades de funcionament regulades per un sistema normatiu propi, es molt difícil, per no dir impossible, que s'instauri un sistema global de significat monopolístic.

Tanmateix però, i encara que aquestes hagin hagut de renunciar a les ànsies d'esdevenir un monopoli com a sistemes conferidors de sentit, continuen pervivint i convivint en la societat actual. Avui dia ens trobem en el que podríem anomenar una societat pluralista en la qual, tal i com ens diu Berger (1994), diferents institucions dotadores de sentit competeixen en una situació de mercat obert. Aquest fet que postula Berger ve condicionat per la forta diferenciació i especialització de les diferents esferes de vida en la nostra època. Unes esferes que actuen sota lògiques i sistemes de significació diferents, al mateix temps que no hi ha cap univers de significació que aconsegueixi integrar-les totes elles i configurar un model supraordinal de sentit. Ja ens ho diu Cardús, seguint Luckmann, "en definitiva, els

¹¹ Gödel, per exemple, va demostrar la impossibilitat de justificar la coherència absoluta de cap sistema matemàtic.

processos de segmentació institucional i la consegüent especialització imposada pel sistema de producció industrial, i la parcel·lació d'àrees de significat autònomes que aquest procés implica, donen lloc a una situació de pluralisme normatiu i de significat, això és a un pluralisme cultural, que en bona part és el responsable de la pèrdua de les pretensions de globalitat dels cosmos sagrats tradicionals" (Cardús, 1982, Pàg. 37). Conseqüentment una societat plural serà aquella en la què, segons Estruch (1996), coexisteixin sistemes de legitimació diversos, en igualtat de condicions, sense que cap d'ells pugui aspirar a imposar-se de manera hegemònica en règim de monopoli. Sense oblidar però que, tal i com ens va dir Durkheim, tota societat per constituir-se com a tal, necessita compartir un mínim de creences i valors que funcionin com a evidències col·lectives. Així doncs, i altra vegada fent cas del que ens diu Estruch (1996), podem dir que el pluralisme (sigui del tipus que sigui) significa que en una societat moderna, sempre que hi hagi un consens fonamental a l'entorn d'un nucli de valors o d'objectius que constitueixen evidències col·lectives, resulta relativament indiferent el sistema d'idees o de creences al qual hom recorre per tal de justificar l'adhesió a aitals valors, per tal de donar-los sentit, de legitimar-los.

1.2.4 Les conseqüències del pluralisme

Les conseqüències del pluralisme són, com en tants fenòmens socials, ambivalents. Per una banda, comporta nombroses avantatges com ara la coexistència pacífica entre diferents cosmovisions, la possibilitat d'exercir la capacitat crítica i reflexiva o l'assoliment de l'autonomia i la llibertat d'elecció. En fi, beneficis dels quals les societats democràtiques occidentals n'han fet la seva bandera i la seva font de legitimació més important. Arribant fins al punt que, tal i com ens diuen Berger i Luckmann (1997, pàg 61), els principals aspectes estructurals d'aquest pluralisme han

¹² Tolstoi citat per Max Weber, 1967, Pàg. 207.

estat elevats a la categoria de valor "il·lustrat" que preval sobre els diversos sistemes de valors que coexisteixen i competeixen entre sí. D'aquesta manera, per exemple, la tolerància està considerada com la virtut "il·lustrada" per excel·lència, ja que només gràcies a ella els individus i les comunitats poden viure juntes, establir relacions mútues i, al mateix temps, orientar la seva existència cap a valors diferents. D'altra banda però, i altre vegada seguint Berger i Luckmann (1997), aquesta forma moderna de pluralisme constitueix la condició bàsica per la proliferació de crisis subjectives i intersubjectives de sentit. Els valors que configuren les mínimes evidències col·lectives de les nostres societats són vàlids per orientar l'individu en el seu comportament públic o en la seva relació amb individus o grups que tenen diferents visions de la vida; però no serveixen per dir-nos com hem de conduir la nostra vida quan ens trobem davant d'una crisi personal o d'un conflicte. Altra vegada, com quan parlàvem de la dificultat de la ciència o de les ideologies polítiques per constituir-se com a monopolis, hem de dir que la situació de pluralisme ens deixa en una posició precària per afrontar les experiències últimes i per integrar els universos finits de significat dins la biografia individual.

En definitiva, el pluralisme modern, i el dilema que ens plategen Berger i Luckmann està estretament vinculat amb allò que Fromm (1998) anomenà la *por a la llibertat*. Aquest ens deia que el procés d'alliberament gradual de la humanitat té un caràcter dialèctic; per una banda, és un procés de fortificació i integració progressiva, de domini de la naturalesa, de poder creixent de la raó humana i de solidaritat cada cop més gran amb els altres éssers humans; però, d'altra banda, implica un aïllament creixent, una inseguretat i paralització davant *l'obligació d'escollir*, i per consegüent, una vacil·lació més gran respecte a la significació de la pròpia vida.

1.2.5 El pluralisme religiós

Bé, fins aquí hem exposat com l'adveniment de la modernitat i el consegüent procés de *descristianització* condueixen en la societat moderna a una situació de pluralisme. Tanmateix però, tot i que hem ofert petites indicacions, no hem fet referència pròpiament a la situació de pluralisme religiós.

El pluralisme religiós faria referència al fet que, i en paraules de Berger, "ens trobem immersos en una societat en la qual diferents creences coexisteixen¹³ de forma pacífica i són reconegudes entre sí". Berger (1994) assimila la situació actual a una situació de lliure mercat de les creences religioses. La societat actual ha convertit la religió en un supermercat de compra-venda de sentit. En paraules de Berger i Luckmann "la pèrdua d'allò *donat per descomptat* és més elevada en l'esfera de la religió (...) Les esglésies han de provar-se a sí mateixes en un mercat lliure. La gent que «compra» una determinada fe constitueix un grup de consumidors i el lema «el client sempre té la raó» s'acaba imposant a les esglésies" (Berger i Luckmann, 1997, pàg. 64).

Tanmateix però, i tal i com ens adverteix Estruch (1996), no podem caure en la temptació de fer una translació directa del terme de pluralisme religiós al nostre context d'estudi, la realitat catalana. Aquest concepte, el de pluralisme, ha estat pensat i definit en el marc de la societat nord-americana la qual, en matèria de religió, es força diferent del nostre context. Potser, tal i com diu Estruch, el pluralisme en la nostra societat es basaria, bàsicament, en la possibilitat d'elecció entre ser o no ser catòlic. I si intentéssim matisar una mica més, i tinguéssim en compte tot aquesta colla de noves formes de religiositat no institucionalitzades que estan apareixent en la nostra societat, podríem afirmar que el pluralisme religiós a casa nostra no es caracteritza per poder escollir entre una pluralitat d'institucions auto-definides com a religioses. Per contra, ens trobaríem amb què el ventall de possibilitats d'elecció

¹³ No només en el sentit de "tolerància" entre elles sinó també en el sentit d'interacció.

estaria compostat, bàsicament i a grans trets, per quatre camins: en primer lloc, per les institucions religioses especialitzades i auto-definides com a tals (com per exemple, l'església catòlica o la protestant); en segon lloc, per les institucions que tot i no definir-se com a religioses tenen un component marcadament "espiritual"; en tercer lloc, per l'ateisme o la indiferència religiosa; i, per últim, les sectes religioses també podrien esdevenir una possibilitat a considerar¹⁴.

Així doncs, sabem que estem en una societat amb pluralisme religiós, no en el sentit americà de poder escollir entre una quantitat increïble d'esglésies, sinó més aviat en la possibilitat d'escollir, combinar i barrejar sistemes de sentit diferents.

Bé però, deixem de moure'ns amb abstraccions i llenguatge especialitzat i intentem anar a cercar el correlatiu d'aquest pluralisme en el context estudiat, la "realitat" catalana i, més concretament, la ciutat de Sabadell. Intentem distingir què és allò que caracteritza el panorama religiós de la nostra societat per tal de poder emmarcar el nostre objecte d'estudi en un espai més delimitat i clarificat que ens doni eines suficients per poder identificar les coordenades entre les quals es situa el contingut específic de la nostra recerca (el consum de productes amb connotacions espirituals d'origen forà). Seguint les línies que hem anat definint al llarg d'aquest primer capítol, en primer lloc ens hauríem d'aturar a esbrinar si la tesi de la secularització, o més aviat *descristianització*, és il·lustrativa de la situació actual. És cert que a partir de la transició democràtica la nostra societat s'ha encaminat cap a la pèrdua de la fe?, A l'església només hi van "quatre arreplegats"? Vivim en una societat totalment laïcitzada sense presència de les creences d'antany?, Què carai passa amb la religió avui dia?

¹⁴ No obstant, i tot i la seva transcendència a nivell mediàtic, les sectes religioses són molt minoritàries en la nostra

1.2.6 La secularització a casa nostra

Si féssim una ullada a les enquestes i intentéssim comprendre allò que ens mostren ens adonariem "d'allò que ja sabem tots": el percentatge de catòlics practicants¹⁵ ha disminuït moltíssim des de la caiguda del franquisme (en vint anys el nombre de catòlics practicants ha disminuït en un 37%¹⁶); essent la dècada immediatament posterior a la transició la què ofereix un descens més accelerat.

La *descristianització* a l'Estat Espanyol, i de forma encara més exagerada a Catalunya, ha estat més tardana en comparació amb la resta d'Europa. Tanmateix però, el percentatge de població que es declara catòlic en la nostra societat no és tant inferior com es podria pensar. Segurament la disminució del discurs públic de l'església ha estat més profunda que la davallada de fidels. Alhora que la "conversió" de la imatge de l'estat espanyol, i de Catalunya, que es va proposar el PSOE en la seva arribada al poder, va "obligar" o va afavorir la creació d'un discurs públic que relegà la religió a creença del passat. És a dir, i dit sense tants embuts, a l'estat espanyol després de sortir de la dictadura, se'l hi va haver de fer, un "rentat de cara" per donar-li un "bany de democràcia" que va passar per la creació de "l'estereotip" d'un estat secular i descatolitzat que va exagerar i deformar la *descristianització* de la societat.

I ara, davant d'aquestes dades tant sols podem afirmar que, tot i que sí que ha disminuït l'auto-identificació catòlica des de la fi del franquisme, aquesta no ha estat tant exagerada com es preveia en un inici. Àdhuc alguns autors s'atreveixen a dir que, tot i que sí que ha disminuït el nombre de creients a nivell general, no ha davallat el

societat.

¹⁵ Tot i que, com tots aquells més escèptics amb les enquestes dirien, això de catòlics practicants és una mica ambigu. Qui és practicant? Qui va cada dia a missa però quan en surt es passa la resta del dia dient mentides? Qui només hi va un dia a la setmana per no "fer un lleig" a la família? Qui no hi va gairebé mai però en canvi porta l'ètica cristiana fins a les últimes conseqüències??

¹⁶ Únicament com a punt de referència pel desenvolupament d'aquest punt, i per tal de justificar "això que ja tothom sap", prendrem les dades que ens ofereix Mardones. En vint anys la població que es declara catòlica ha disminuït en un 24%; al mateix temps que els indiferents i els ateus han crescut en un 23%; i el nombre de catòlics no practicants ha crescut en un 10% (Mardones, 1994, Pàg 18).

nombre de persones "convençudes de la seva fe". Al crear, pel catolicisme, una condició de possibilitat produeix que aquells que s'hi auto-identifiquen socialment també ho facin individualment (quin sentit tindria avui dia identificar-se com a catòlic sense *sentir-s'hi*?). Uf però, no anem tant ràpid i intentem fer l'esforç d'anar a poc a poc i amb bona lletra.

Les dades sobre la creença religiosa ens han mostrat que les tesis de la *descristianització* no s'han convertit plenament en "realitat". Tanmateix però, sí que s'han produït canvis en el mapa religiós institucionalitzat alhora que, i paral·lelament, si ens fixéssim més detalladament en les dades i cerquéssim informació en d'altres tipus de fonts, podríem dir que no només hi ha hagut un canvi en el nivell de la creença institucionalitzada sinó que àdhuc es podria parlar d'un canvi profund que afecta tot el panorama religiós i que obliga a modificar en gran part la majoria de teories que la sociologia de la religió ha produït des del segle passat.

I quin és aquest canvi que ha viscut el món religiós? Què ha succeït tant important? Què porta als sociòlegs, filòsofs i demás estudiosos de la religió de corcoll? Bé, doncs anem a cercar les paraules dels "mestres" i potser així ho sabrem.

1.2.7 Rectificar és de savis

En primer lloc, tal i com ens diu Martínez Cortés "avui sembla sociològicament consistent afirmar que tot desencantament del món implica a la vegada l'aparició de noves formes de «reencantament¹⁷» (Martínez Cortés a Estruch, 2001). La religió no desapareix sinó que es transforma" o per altra banda, tal i com ens diu Kerkhofs, "Ciertos número de estudios realizados -entre otros países- en Alemania, en el Benelux y en Francia señalan que hay nuevas formas de religiosidad, principalmente entre los jóvenes. Mientras que la palabra «religiosidad» tiene en Irlanda y en Italia una

¹⁷ Així doncs el procés de desencantament del món que pronosticà Weber canvia de sentit en aquest final de mil·lenni.

connotación predominantemente cristiana e incluso católica, va adquiriendo en otras partes un significado distinto. Los movimientos de la "Nueva Era" (New Age) y una especie de «religión ecológica», enlazados algunas veces con la teología del proceso, substituyen por otro el concepto cristiano tradicional de la religiosidad"¹⁸. I per altra banda, Joan Estruch ens diu "la religión no desaparece sino que se transforma. Que la nuestra es una época de crisis religiosa: pero crisis en el sentido de que está produciéndose una metamorfosis de la religión, y no en el sentido de su abolición" (Estruch, 1994, pàg. 279).

Així doncs, segurament tenia raó Eliade quan afirmava que parlar d'una societat irreligiosa només denota la nostra incapacitat per desvetllar el camuflatge del sagrat. La religió ha passat per un període de crisi però aquest fet no equival, automàticament, a la seva fi. I, reprenent el que dèiem al principi, la crisi en la què ens hem trobat ha estat el procés de fallida *d'una* religió però no de *la* religió. Per tant, la crisi del catolicisme¹⁹ no té perquè implicar necessàriament la fi de *la* religió. I no li ha implicat perquè, tal i com ens diuen els "experts", ens trobem davant d'un procés de reencantament del món. La "realitat" s'ha girat contra les teories sociològiques i ens ha demostrat, una vegada més, que millor que els científics deixin de dedicar-se a la *clarividència*²⁰.

No obstant però, tot i que existeix un mínim consens sobre la idea de l'aparició d'un procés de reencantament del món que obligaria a revisar la tesi de la secularització, no existeix, avui dia, un clar acord entre els "experts" sobre les formes que prenen aquests nous tipus de religiositat. Segurament però, tots ells estarien d'acord en afirmar que aquests nous tipus de religiositat tenen en comú i es caracteritzen pel "qüestionament del monopoli del sagrat que fins fa poc ostentava la religió institucionalitzada" (Martínez Cortés a Estruch, 2001, pàg. 19).

¹⁸ Kerkhofs citat per Díaz-Salazar a Díaz-Salazar et al., 1994, Pàg. 99

¹⁹ Tot i que ja hem vist que no és tant accentuada com semblava de bon començament.

1.2.8 El mapa de les noves formes de religiositat

Ara, perfectament, ens podríem aturar aquí i passar directament a parlar del tipus de nova forma de religiositat que a nosaltres ens "interessa" i ens va bé per situar el nostre objecte d'estudi²¹. No obstant però, llavors, l'intent de vincular el fenomen a la realitat que l'envolta, que ens hem proposat des del principi, coixejaria en aquesta part. La comprensió esdevindria esbiaixada i poc clarificadora. Així doncs, encara que és força arriscat, intentarem presentar, breument, els camins que prenen les noves formes de religiositat en la societat actual. Tenint clar però, des del principi, que la nostra, per força haurà de ser una visió reduïda i força guiada pel que diuen els autors sobre el tema.

A l'hora de parlar dels camins que prenen les noves formes de religiositat, seguirem força de prop, les guies que ens ofereix Mardones (1996) i establim, d'aquesta manera, quatre grans camins possibles a identificar. Aquests serien els següents: catolicisme amb signes de desinstitucionalització; la religiositat profana; religiositat difusa i nou misticisme; i moviments reactius i conservadors.

En primer lloc doncs parlarem del catolicisme. No és una nova forma de religió, evidentment. Tot i així, el que si que és nou i específic de la nostra societat és la forma que està prenent avui dia i els canvis als que es veu sotmès. Uns canvis generalment més incentivats pel que són les "bases" que no pas per la cúpula²² eclesiàstica. És a dir, un canvi més relacionat amb el que serien "les formes de creure" que amb el que seria "el com s'ha de creure seguint l'ortodòxia"²³.

²⁰ Tal i com diu Martínez Cortes, "la sociologia és una ciència imprecisa i el millor que pot fer és abstenir-se de fer prediccions". *Op cit*, pàg. 36.

²¹ Ja és freqüent entre els sociòlegs això de dir que tot és molt complex i quedar-se tant amples...

²² Qui està perdent el poder té dues possibilitats a seguir: aferrar-se a ell i tancar els ulls al canvi o intentar canviar i "adaptar-se" als nous temps (encara que això li faci perdre poder de principi). L'església majoritàriament ha seguit el primer camí i marginarà aquells que tot i pertànyer a la cúpula segueixin el segon. (article Cardús de divendres 9 de març de 2001 a l'AVUI).

²³ En el catecisme, per posar un exemple, per molt que alguns sectors s'esforcin en trobar-hi els fruits d'una modernització de l'església, d'altres no deixaran d'atordir-se davant de determinades afirmacions amb forces regustos retrògrads i altament conservadors.

I aquests canvis, bàsicament, com ens apunta Mardones, estarien relacionats amb el creixement dels "catòlics no practicants"²⁴, és a dir, i tal i com ens diu Díaz-Salazar "fácilmente se comprueba que el porcentaje de personas que asisten con una regularidad mensual a ritos eclesiales es significativamente inferior al de personas que se declaran religiosas o dicen creer en Dios"²⁵ (Díaz-Salazar et. al., 1994, pàg 81). El primer canvi que es constata, doncs, és la pèrdua d'importància que atorguen els fidels a la participació en les estructures de la institució. Tot i que la participació en els rituals tals com el baptisme, el matrimoni, el funeral²⁶, etc. continua essent molt alta així com l'ús de la pregària en moments d'aflicció. Les dades per tant, ens obligarien a parlar d'un ús de la institució *interessat*. No s'estableix un compromís estable i durador sinó més aviat puntual i en funció de les *necessitats* del moment²⁷.

Al mateix temps, les enquestes, denoten que en el si de l'església catòlica s'està produint el que Mardones descriu com a "flexibilidad dogmática con que los españoles interpretan el acervo doctrinal católico. Estaríamos asistiendo, a una fragmentación de la coherencia doctrinal católica" (Mardones, 1996, pàg. 19). I aquesta flexibilitat dogmàtica de la qual ens parla Mardones es materialitza sobretot, en la negació de l'existència de l'infern, en la relativització del pecat, l'ecumenisme que duu no només a "tolerar" sinó a reconèixer com a vertaderes totes les religions, a la contaminació provinent de l'escatologia oriental, etc²⁸.

²⁴ Ahora, aquest creixement és paral·lel al dels "indiferents". La qual cosa, potser, no és tant significativa per sí sola sinó en tant que denota que les categories a partir de les quals es mesura la religiositat en les enquestes és obsoleta. Qui són els indiferents? En què creuen? En res? I llavors perquè no són agnòstics o ateus? Més endavant abordarem més detalladament la qüestió.

²⁵ Díaz-Salazar, R. «La religión vacía. Un análisis de la transición religiosa en occidente» (a Díaz-Salazar et al. 1994, Pàg.81)

²⁶ Aquesta alta participació però, potser denotaria més la incapacitat dels rituals seculars per quallar en la nostra societat que un indicador de pertinença religiosa.

²⁷ Aquest tipus d'argumentació és força arriscada i premeditada. S'hauria de fer un anàlisi més profund que denotaria, com sempre, que tot plegat és més complex.

²⁸ Podríem parlar en aquest sentit d'una *re-definició dels símbols*, mites i rituals tant provinents de la religió catòlica com d'aquells provinents de la contaminació de l'escatologia oriental que acomoda la religió a la societat actual. Un exemple ens el proporciona Sudbrack amb l'experiència del *Karma*: la nostra societat, lluny de percebre "la experiencia del *karma* como peso y del renacimiento como dolor: la reencarnación deviene un alivio. Tú no acabarás, lo que tu y los demás no lográs en la actual existencia no es culpa consciente tuya; es fruto de experiencias anteriores y será posible posteriormente" (Sudbrack,1990, Pàg. 97).

I com a causa i conseqüència d'aquests factors Mardones ens diu que "se ha señalado repetidamente la distancia que se advierte entre las conductas objetivas y las afirmaciones de fe oficiales. Asistimos a una privatización de las creencias religiosas (cristianas) que conduce a una pluralización de la fe y, en el límite, a una subjetivación de la misma. Este proceso puede producir una fractura en la tradición cristiana. Analizando más de cerca el fenómeno, parece conducir hacia una fe que se apropia individualistamente de la tradición cristiana, produciendo unas relaciones pragmáticas con ella, donde se toman o se dejan aquellas creencias según la conveniencia del usuario, en nombre de una cierta «autenticidad» y una valoración psicologizante de la misma fe" (Mardones, 1994, pàg. 71).

Aquesta observació que fa Mardones respecte a la vivència catòlica actual no deixa de tenir una similitud sorprenent amb la què, des de sectors vinculats a l'església, s'estereotipa i, en certa manera, recrimina. Els sectors més compromesos tant religiosament com social identifiquen aquesta vivència de la religió com a "espiritualitat simpàtica" i l'acusen d'esdevenir un tipus de vivència de la fe força associada a un tipus de misticisme *light* que cerca, per davant de tot, el confort espiritual desvinculant-se de la responsabilitat social que implica la doctrina de Jesús.

Bé, doncs la religió catòlica continua persistint els nostres dies però, poc a poc, va modificant els hàbits de creença. La situació de pluralisme, la privatització de la religió que assenyala Luckmann (1973), la distància, cada vegada més abismal entre el discurs de la institució i el dels fidels, així com altres factors que assenyalarem més endavant, aproximen a un sector del catolicisme al nou tipus de religiositat que anomenarem "nova gnosis" o "nebulosa místico-esotérica" i que emmarca molt de prop el nostre objecte d'estudi (el consum de productes amb connotacions espirituals d'origen forà).

El segon tipus de nova forma de religiositat que hem identificat seria aquella que sorgeix per reacció a la situació actual de pluralisme religiós. Una forma de

religiositat que, tal i com explica Berger (1994), sorgeix per un impuls de contrapluralització nascut de la via de la necessitat de certesa (falsa però...) que produeix la *por a la llibertat*. Són moviments que tant poden sorgir en el si de l'església i que seguiran l'opció identificada per Berger (1994) com a *atrinxerament cogniscitiu*²⁹ o poden sorgir separats, des del seu inici, de la religió institucionalitzada. Estaríem doncs, davant del tant comentat tema de les sectes. Tot i així, i seguint el consell del Joan Estruch (2001) hem de vigilar no estigmatitzar-les abans d'hora i no deixar-nos endur per la seva definició mediàtica³⁰ sempre realitzada a partir d'un discurs construït des del perill i la por. Aquesta seria un nou tipus de religiositat configurada, bàsicament, i tal i com dirien els politòlegs, per aquell gruix de població que ha quedat exclòs de l'estat del benestar i els seus beneficis³¹.

En tercer lloc, i com a nova forma de religiositat hem parlat de la religió del profà. Aquest és un terme altament genèric que pot englobar tant les religions civils, com la sacralització de l'esport, el culte al cos, etc. Per exemple, el terme de religió civil l'encunyà Bellah per parlar de la religió civil nord-americana i ha fet fortuna entre els sociòlegs de la religió. Fa referència a la sacralització de la política i a certs valors i tradicions d'aquesta. Bé però, aquesta és un tipus de religiositat que mereixeria una distinció i una classificació extensa i detallada atesa la seva importància actual. Tanmateix però, no entra a formar part del gruix de la nostra investigació ni en som uns "experts". Per tant, deixem per altres "més entesos" les distincions, matisacions que nosaltres ni ens veiem en cor ni volem fer.

Finalment doncs, tant sols ens resta parlar del que hem anomenat "nou misticisme". No obstant però, i a causa de la importància d'aquesta nova forma de

²⁹ I que alhora tindrà dues vies possibles a seguir. Una posició defensiva (guetto) o una posició ofensiva (creuada).

³⁰ Veure Prat, J (1998): *El estigma del extraño. Ariel. Madrid*. La primera part d'aquest llibre tracte d'una forma excel·lent aquesta temàtica.

³¹ I conseqüentment seria un tipus de reacció que tindria una correspondència a nivell social i laic en d'altres moviments com el ressorgiment de la dreta, el fenomen dels *skins*, etc. encara que no podem generalitzar. No totes les sectes són de dretes ni reaccionaries. Els Bahais podrien ésser considerats una secta i són el més clar exemple de les ideologies progressistes traslladades al terreny de la religió.

religiositat per a la nostra recerca, deixarem pel capítol següent la seva definició, explicació i comprensió.

És a aquí a on finalitzem l'exposició d'aquestes noves formes de religiositat que pren la societat actual. Tot i així no podem deixar de citar, encara que de nova no en tingui res, la religiositat popular (ja sigui amb les processons, el culte a les verges "miracleres" o les reencarnacions de Jesucrist, etc.) que segueix vigent als nostres dies i que, al contrari del que semblava pronosticar l'avanç de l'individu "científic" i racional, continua ben viva al nostre voltant.

2. ORDENANT LA CONFUSIÓ

Una aproximació a una nova forma de religiositat

2.1 Definicions i més definicions

"Nebulosa místico-esotèrica", "nou gnosticisme", "religiositat vagabunda" o "creença vacil·lant" han estat algunes de les nombroses etiquetes a través de les quals diferents autors han provat de captar i sintetitzar l'heterogeneïtat de formes emergents de religiositat. Una heterogeneïtat que, en paraules de Canteras Murillo, per exemple, "agrupa un conjunto de manifestaciones sincréticas y difusas por cuanto en su gran mayoría carecen de un específico soporte dogmático enmarcado en la tradición y carecen de una ritualización o escenificación institucional concreta [...] Aquí se mezclan un mundo religioso de matriz oriental, con la religiosidad sincrética de la New Age y la fascinación por lo oscuro o esotérico, el resurgir de la naturaleza, etc." (Canteras Murillo, 1998, Pàg. 3).

O bé, per altra banda, ens trobem amb Morin que ens diu "en la nova gnosis es reuneixen i es barregen de forma sincrètica, termes extrets de les creences o filosofies més diverses, no només concepcions fins ara rebutjades per l'antic *underground* de la cultura occidental sinó també de les llavors extremerorientals, dels panteïsmes o pancientifismes evolucionistes que anuncien l'home del futur, de la informació o suggeriments recollits en l'àmbit de la ciència. Totes aquestes aportacions es submergeixen en un bany de religiositat, de misteri, de misticisme difús i tenen el tret en comú de no separar el subjecte del cosmos. La nova gnosis constitueix una cultura paral·lela que es difon a través de l'escletxa entre «l'alta cultura» i la «cultura de masses» incidint sobre l'una i sobre l'altra" (Morin, 1994 Pàg. 335).

La llista de definicions és inacabable. Per finalitzar reproduïrem la definició que n'ha fet Greffé: "es tracta essencialment de la recerca d'un millor ésser gràcies als mètodes que brollen simultàniament de les religions, de la nova ciència, de la nova medicina i de les noves teràpies de grup... El seu aspecte comú és la recerca d'una

millor harmonia interior, de la integració de totes les energies biològiques i psíquiques, de la descoberta del propi jo profund i transcendental. La influència de les religions orientals, com l'hinduisme, el budisme, el taoisme, és preponderant. Si hi ha un credo comú en totes les formes de la nebulosa místico-esotèrica, és el monisme³².

Si bé, com hem vist, totes les definicions presentades van en la mateixa línia, cada definició emfasitza i aporta trets nous. Orientalismes; New Age, ressorgir de la naturalesa; home de la informació; cultura paral·lela; nova ciència; integració de totes les energies biològiques i psíquiques; i la descoberta del propi jo profund i transcendental, etc. Hom té la sensació que, per més que consulti intents de tipificació de les característiques definitòries de la nova religiositat, sempre es deixa quelcom "al tinter". Per si fos poc, les característiques que sí que apareixen, fan referència a grans marcs religiosos, filosòfics, psicològics o físics tant genèrics que difícilment aclareixen gaire cosa.

És per això que ens serà útil concretar un per un els trets característics d'aquesta nova forma de religiositat tal i com igualment ens els han anat dibuixant alguns d'aquests autors. I ho farem no tant per sintetitzar i combinar allò que ja ha estat explicat amb anterioritat, sinó més aviat per tal de tenir presents les elaboracions teòriques a l'hora de contrastar-les amb la "realitat empírica". Per tant, el marc que tot seguit presentarem servirà justament per allò pel qual més sovint hauria de servir la teoria: proporcionar marcs de referència reformulables a la llum dels resultats del treball de camp³³.

³² Greffé, C, "La quête de Dieu dans les courants ésotériques contemporaines", *La Vie Spirituelle*, num. 149 (1996), p.151. Citat per J.Bosch, *op. Cit. Pag 146*

³³ I no pas únicament reformulables a la llum d'altres especulacions teòriques, un pràctica amb la qual malauradament ens hem hagut d'enfrontar contínuament al llarg de la recerca.

2.2 Un mar de dubtes

"No es una religión, pero es por lo menos religiosa; no es una filosofía, pero es por lo menos una visión del hombre y del mundo, así como una clave de interpretación; no es una ciencia, pero se apoya en leyes científicas, aunque haya que ir a buscarlas entre las estrellas. New Age es una nebulosa que contiene esoterismo y ocultismo, pensamiento mítico y mágico respecto de los secretos de la vida, y una pizca de cristianismo, todo revuelto con ideas que proceden de la astrofísica".

Sorprenentment, aquesta definició de C. Danneels amb tant regust d'ambigüïtat, reflecteix d'una forma prou concreta el sentit de la Nova Era. I és que, paradoxalment, amb la seva inconcreció es fa ressò de la característica potser més rellevant del corrent: la confusió. Justament aquest desconcert al què aboca el moviment de la New Age, és qui ens ha anat guiant i acompanyant al llarg de la recerca, de tal manera que la religiositat que ens hem anat "trobant pel camí" ens ha estat molt difícil de caracteritzar. Si bé la nova forma de religiositat a la qual ens hem aproximat, tal i com ha estat definida pels teòrics que l'han tractada, no és estrictament dins la New Age, segurament podria molt ben ser-hi atesa aquesta característica indefinició a la qual fèiem referència.

No estarà de més doncs, abans d'iniciar aquest esforç "pantagruèlic"³⁴ de caracterització, presentar de forma merament descriptiva d'on surt l'anomenada Nova Era o Era d'Aquari. A partir d'aquí podrem donar pas, tot seguit, a les característiques que defineixen la nova forma d'espiritualitat que, si més no, es fa ressò de molts dels aspectes d'aquest moviment ja més tractat i estudiat.

³⁴ Algú ens ha de reconèixer els mèrits, no?

2.3 "Wellcome to the New Age"

Segons aquesta particular visió de "l'home i l'univers", la història es divideix en etapes, l'inici i el final de les quals estaria dominat per l'ingrés del nostre sistema solar en els diferents signes de l'horòscop (d'entre 1970 i 2160 anys de duració per cada etapa). En l'actualitat, després d'haver recorregut l'alineació amb la constel·lació de Peixos, estaríem vivint la transició cap a la constel·lació d'Aquari. Enfrontat amb l'etapa on ha predominat la bel·licositat, la institucionalització i la racionalitat (pròpies de l'Era de Peixos), l'Era d'Aquari seria una època dominada per l'harmonia i la concòrdia, la unificació, una etapa de major sensibilitat religiosa que conduiria a una evolució del gènere humà cap a un nivell superior de consciència còsmica.

Atès el fet que les influències astrals van dirigides a tota la humanitat i totes les seves pràctiques quotidianes, en parlar de la Nova Era s'entén no únicament una corrent religiosa sinó un ampli moviment cultural que, abastant la pròpia religió, passa també per la música, l'estètica, la salut, etc. Iniciat els anys 60 a la costa oest dels EUA, malgrat la seva curta existència (o precisament per aquest fet) aquest moviment s'ajuda en la seva pròpia legitimació prenent elements de les més diverses i antigues cultures. El resultat n'és una síntesi desconnexe, confusa i sovint contradictòria on, recolzada i protegida per la doctrina relativista, es presenten com a perfectament compatibles sota un mateix fil conductor (fent les modificacions que es creguin necessàries) tradicions com l'hinduisme, la màgia celta, l'espiritisme, el cristianisme, el budisme, la física quàntica, etc.³⁵. Així doncs, la naturalesa particularment eclèctica del moviment impossibilita una definició global i rigorosa que abasti tots els moviments que s'autodefineixen com a participants d'aquesta corrent.

³⁵ Això ha deixat un lloc privilegiat per a gurús, endevins, tarotistes, llegidors de mans, parapsicòlegs, bruixots, xamans o mestres ascendits per tal de comandar els curs de la nova etapa on ens trobem.

2.4 Les arrels

La irrupció i el moment en què el moviment New Age començà a tenir un ressò important, com apunta Eco, és conseqüència de la crisi del 68 quan es fa palès que ja no es pot canviar el món de la mateixa manera que abans i que, per tant, l'única sortida que queda és el misticisme³⁶. Ara bé, la gestació del moviment parteix d'unes arrels que venen de lluny. Per trobar-les seguirem el "mapa" que ens presenta Juan Bosch en el seu article "New Age i l'increment dels esoterismes" (a Estruch, 2001) escoltant també, però, la veu de Sudbrack (1990) i la resta d'autors que ens han acompanyat per aquesta odissea de la nova religiositat.

Atès que, segurament, és gairebé impossible abastar totes les fonts de les quals parteix aquest moviment, ens centrarem en les més importants:

En primer lloc, Bosch, recalca la importància de la societat teosòfica; la qual, fundada a Nova York al 1875³⁷, amb la "idea de retrobar i difondre la saviesa antiga i oferir a la societat un codi ètic universal" (Bosch a Estruch 2001, pàg. 150) és una de les arrels més clares de la New Age. Aquesta societat té diverses finalitats, i entre elles, la fraternitat universal, l'estudi comparat de les religions, l'estudi del misteri de la natura i l'exercici dels poders latents de la persona humana. Els tres articles principals de la doctrina són la universalitat del diví, l'eternitat de l'Univers i la naturalesa cíclica de qualsevol manifestació, la reencarnació. Bàsicament però, els temes que més han influït en les noves formes de religiositat han estat, per una banda, l'astrologia i el *channeling*. Així com l'estudi de les grans religions orientals,

³⁶ De fet, la revolució del 68 no només és causa, sinó també conseqüència. (Eco, 1999)

³⁷ Tot i que a partir de 1886 té el seu centre prop de Madràs, amb la qual cosa l'influència de l'hinduisme fou considerable.

amb la consegüent acceptació i "glorificació" de la teoria de la reencarnació, o la teoria sobre els "mestres ascendits"³⁸ entre d'altres.

En segon lloc, segons Bosch, hauríem de prendre en consideració la Ciència Cristiana, la qual és una comunitat cristiana fundada al S . XIX als EUA per Mary Baker Eddy amb l'objectiu de recuperar la veritable noció de salvació aportada per Crist, que s'havia perdut al llarg de la història del cristianisme.

En tercer lloc, no podem deixar d'esmentar, tal i com fan tant Sudbrack com Bosch la influència de les religions orientals en el desenvolupament d'aquestes noves formes de religiositat. Gairebé tots els autors assenyalen com a moment clau del retrobament entre Occident i les religions orientals al Congrés de les religions celebrat el 1893 a la ciutat de Chicago. Tal i com ens diu Bosch, "L'Orient forneix aquest *somni d'unitat i fusió* que sempre ha tingut la humanitat. Ensenya, a més, que el punt de suport de la veritable religiositat és més aviat l'experiència i el sentiment que no pas la raó i l'autoritat, i ofereix, finalment, tècniques, camins i maneres d'apropament a la divinitat" (Bosch a Estruch 2001, pàg. 154). A la vegada Sudbrack ens diu "Este mundo espiritual (*el d'Orient*) resulta atrayente para hombres de cultura europea, además de por el atractivo que siempre ejerce lo extraño, por tres motivos: la experiencia, la unidad y el método" (Sudbrack, 1990, pàg 98) .

Tanmateix però, i gairebé tots els autors estan d'acord en afirmar-ho, aquestes religions en arribar a Occident *s'adapten* a la cultura d'aquí, de tal manera que, són apreheses en sentits molt diferents a l'original. Arribant a crear contradiccions i curioses paradoxes. Així mateix ho ha expressat Sudbrack quan ens diu que "la doctrina del pecado original, hoy cuestionada por muchos (incluso por teólogos cristianos), está seguramente más cerca de la experiencia del Karma del extremo oriente que de ciertos ambientes europeos que se precian de budistas o hinduístas" (Sudbrack, 1990, pàg. 97)

³⁸ Aquesta teoria ens diu que hi ha uns mestres ascendits que governen l'univers i que apareixen regularment al món

I, en quart lloc, es pot destacar a les noves formes de la psicologia com a fonaments a partir dels quals sorgeixen les noves formes de religiositat.

Així doncs, i segurament com a més importants, podríem destacar tant la psicologia humanista bàsicament desenvolupada per C. Rogers i A. Maslow i la psicologia transpersonal, el major difusor de la qual, és Ken Wilber. Alhora aquí hauríem de tenir en compte la recuperació de la psicologia psicoanalítica de C. G. Jung.

En referència a la primera, la psicologia humanista, en podem dir que té com a objectiu el creixement personal per tal d'arribar a l'auto-realització. I la teràpia consistiria, bàsicament, en treure a la llum allò més positiu de l'individu per tal de poder anar experimentant un creixement interior que culminaria amb l'anomenada "experiència-cim", la qual es pot definir com "la constatación de que la persona humana plenamente realizada experimenta en ciertos momentos la unidad del cosmos, se funde en él y, plenamente satisfecha por este instante, persevera en la aspiración a ser una cosa sola, es seguramente equivalente y sinónimo de la constatación: ésta es pura persona humana plenamente realizada" (Sudbrack, 1990, pàg. 91). Maslow es convertí en un "heroi de la contracultura dels anys seixanta. Un guia espiritual"(Muñoz Redón, 1997, Pàg. 193).

I per altra banda, i en referència a la psicologia transpersonal el màxim representant de al qual és Charles T. Tart, encara que, i mediàticament, ha estat molt més conegut Ken Wilber. Aquesta és un tipus de psicologia que sorgeix del desenvolupament de les teories de Maslow i que "creu que troba en la síntesi entre l'Orient i l'Occident la millor clau per una anàlisi seriosa de la consciència, en un complex procés que va del paradís *prepersonal* (món de l'infant unit a la mare) al paradís *postpersonal* (món de l'infant fora de la mare) i una clara diferenciació de la ment "egoica" i del cos fins a assolir la unió *transpersonal*".(Bosch a Estruch 2001, pàg. 153).

2.5. Les característiques

Bé doncs, fins a aquí hem intentat presentar-vos les arrels principals de les quals emergeixen aquestes noves formes de religiositat. Ara intentarem presentar, breument, les característiques principals del discurs actual d'aquestes noves formes de religiositat. Intentant ser el més clarificador possible i gaudir, tal i com es proposa Martínez Cortés (a Estruch, 2001), d'una mirada que combini tant la visió humanística de Berger com la comprensiva de Max Weber.

2.5.1 "Prohibit prohibir"

Com aquella màxima àcrata de "l'única regla és que no hi ha regles", la nova forma de religiositat sentència que "l'únic dogma és que no hi ha dogmes". Així doncs, no existirà, en principi una ortodòxia dins aquest tipus de religiositat que permeti identificar clarament quins tipus de "visions" pertanyen al moviment novaerari i quines se'n distancien i/o desvien. La falta d'ortodòxia condueix precisament a què no existeixin trets substancialment característics sinó més aviat una "nebulosa" reconeixible únicament per un certa "olor de semblança".

"La certidumbre es la excepción en la vida del siglo XX y el problema que está apareciendo en nuestra época (...) es la adaptación a la discontinuidad"³⁹, deia Marylin Bateson. Vinculant-se amb la idea de l'aparició de la societat pluralista, de la qual ens parla Berger, en la qual cap cosmovisió pot ésser monopolística i on cada esfera es regeix per sistemes normatius diferenciats només queden dues sortides: *adaptar-se a*

³⁹ Bateson, M. *Composing life*. Citat a Gergen, K. J., 1992, Pàg. 220

la incertesa o aferrar-se a la falsa certesa. I aquesta nova religiositat fent-se ressò de la concepció cada cop més compartida que les certeses només condueixen als extremismes i absolutismes que tan mal han fet, i encara fan, a la humanitat. Davant d'això, i per tal de fer front a tota postura determinista, s'erigeix el relativisme del "tot s'hi val" o del "depèn de com t'ho miris". Una postura que, duta als extrems, dinamita de soc arrel la possibilitat d'elaborar discursos duradors i condueix a un subjecte flexible, adaptable i transigent que d'adeqüi a cada situació i context.

Reproduint al peu de la lletra l'adaptabilitat que haurem de descobrir en *l'individu postmodern* doncs, el moviment d'aquesta nova religiositat no adopta doctrines rígides i inflexibles, sinó que més aviat es va modelant en funció d'allò que "l'aquí i ara" requereixi.

Acusen a l'església cristiana d'un dogmatisme, que proposa "una doctrina que no se logra entender y que hay que acoger con fe" (Sudbrack, 1990, pàg. 154), i que oblidarà la necessitat actual d'una fe viscuda i experimentada. Encara que moltes de les seves doctrines el "fidel mitjà" tampoc les pot comprendre

Però les justificacions d'aquest moviment davant d'aquest fet consisteixen en emfatitzar la importància del "mestre interior" enfront del "mestre exterior", amb la qual cosa, si no s'entenen les "doctrines" *no passa res* sempre pots recórrer al teu *jo interior* per assolir la comprensió. Ens diuen que qualsevol dogmatisme, per definició, haurà de provenir de l'exterior de l'individu i un fet substancial i central en aquesta nova forma de religiositat és que el "jo interior" és vist com la veritable font de saviesa.

2.5.2 "Fes l'amor i no la guerra"

Lligat amb el punt anterior, cal recalcar que aquesta nova religiositat no es contraposa frontalment a cap cosmovisió del món sinó que gairebé prova d'adoptar-les

totes. Aquest fet provoca una certa seducció en els individus, on hi ha de jugar un paper important l'atracció per l'exòtic i l'emfasització del coneixement com a via per accedir a la salvació. (idea que ens diu que precisament la vinculació d'aquest moviment al gnosticisme cristià). Aquest caràcter "amical" amb la resta de cosmovisions pren rellevància, sobretot, en dos camps diferents: la religió i la ciència. Anem-ho a veure.

2.5.3. Ecumenisme: Un discurs ple de discursos

El sentit comú d'avui afirma que "en el fons, totes les religions ens parlen del mateix". *Atent a tot allò que es mogui*, també aquest discurs serà adoptat pel moviment de la Nova Era i d'aquesta nova forma de religiositat, que promulgarà un ecumenisme fàcilment justificable però difícilment reconciliable. No es tracta en cap moment d'un diàleg interreligiós (diàleg del qual sí que podríem trobar nombrosos precedents entre les religions institucionalitzades), sinó més aviat d'una reducció de totes les religions "como caminos semejantes hacia Dios. Lo que importa de las religiones es (...) su carácter funcional como vehículos hacia el Misterio uno" (Mardones, 1996, pàg. 31).

Sense els dogmes que impossibilitaven aquesta necessitada intercomplementació, l'individu "és lliure" de buscar allò que cregui convenient en les més diverses "propostes religioses" existents. La condició d'una visió oberta de les coses no és en va. No és sinó amb aquesta "obertura de mires" poc crítica i exigent que serà digerible l'entramat que barreja el cristianisme, l'hinduisme, els Rosacruz, el budisme, el gnosticisme, l'hermetisme, la cultura atlanta, etc.

Aquest ecumenisme tindrà una rendibilitat prou alta si considerem el fet que la cosmovisió cristiana que havia esdevingut mera "retòrica" buida de sentit, "un conjunto de mitos y símbolos inservibles de tan desgastados como están" (Pániker, S.,

2000), es veuen avui renovades per unes propostes "fresques" i noves per la nostra societat.

2.5.4 Fent amistat amb la ciència

L'èmfasi de la New Age en l'experiència religiosa, i tenint present un passat compartit -massa recent encara- de durs enfrontaments entre l'església cristiana i la racionalitat científica, feia preveure que un dels principals fronts per la nova espiritualitat fos el científisme. Vistes doncs les tensions que patí el cristianisme amb la modernitat, un tracte cordial amb la ciència resulta, si més no, una alternativa prudent. Així, fent-se seu allò de "si no pots vèncer el teu enemic, uneix-t'hi", la solució es trobà en adoptar i assimilar dins els postulats de la New Age i d'aquesta nova forma de religió el "nou paradigma científic", l'últim crit de la ciència. D'aquesta manera, per exemple, es prenen elements de la física atòmica segons la qual la realitat última i autèntica del cosmos no està constituïda per cossos sòlids sinó per vibracions, energies, moviments ondulatoris. D'aquí es desprèn una elaboració lògica que afirma que si tot és vibració, l'univers mateix és vibració i que per tant les galàxies, els planetes, són éssers vius dotats d'afectes i passions capaços de respondre a l'agressió o cura de l'acció humana.

De fet el fenomen és realment omnipresent. Ens trobem davant d'un "nuevo paradigma que afecta a todas las ciencias y conlleva y exige una nueva concepción del mundo, del hombre y también de lo sagrado y de la religiosidad en general". A partir de les aportacions de Capra s'afirma que les ciències contemporànies ens estan proporcionant un nou prisma a través del qual contemplar "la realitat" i que ens

ofereix una visió globalitzadora però que, alhora, permet parar atenció a les interrelacions i interaccions que existeixen entre els "elements" d'aquesta realitat⁴⁰.

L'origen de l'explicació anterior permet afirmar als seguidors i ideòlegs de la New Age que aquest és un "pensament" amb un fonament científic⁴¹. De fet, hem de veure en l'apropiació del paradigma científic com una "jugada brillant". Com apuntava M. Houellebecq fent referència a Lacroix, "el pensamiento New Age es mucho más que un *remix* de viajes charlatanas, en efecto, fue el primero que asumió para su provecho los cambios recientes en el pensamiento científico". Tampoc això és nou: "Needelman ya ha demostrado que el misterio y la indagación científica han solido estar históricamente vinculados, simplemente porque ambos han rechazado la creencia dogmática y han insistido en la experiencia abierta".

2.5.5 "Només crec allò que experimento"

"El que alguien tenga inspiraciones científicas es cosa que depende de un destino que se nos esconde, y, además, de ciertos dones. Sobre la base de esa verdad indudable se ha originado una actitud muy extendida, sobretodo, y por razones bien comprensibles entre la juventud, con la que se rinde a ciertos ídolos un culto del que encontramos muestras en todas las equinas y en todos los periódicos. Estos ídolos son la "personalidad y la vivencia". Ambos están estrechamente conectados y predomina la idea de que es la segunda la que contribuye a formar la primera. La gente se atormenta por acumular "vivencias", puesto que eso es lo que se espera de una

⁴⁰ Curiosament, aquest nou enfocament i la necessitat de nous models d'anàlisi que permetin arribar a una visió de la realitat globalitzadora i integradora "hasta llegar, incluso, a percibir *la unidad del todo*. El todo como uno i múltiple a la vez mediante el conocimiento intuitivo", és també una crida a la qual ha de respondre la mateixa sociologia. De fet, s'argumenta que la manca de posicionaments epistemològics en consonància amb el model proposat, és justament allò que ha dut a la miopia de les anàlisis que postulaven la secularització de la nostra societat. Així és com s'ha arribat al què es qualifica de "plantejaments absolutistes, particularistas y reduccionistas" (Fernández, F, 1998, Pàg. 3).

⁴¹ Aquesta serà una important font de legitimació davant les veus escèptiques provinents en gran part (presumiblement) justament des del camp científic.

personalidad y si no lo consigue tiene que comportarse, al menos como si hubiese recibido este don." (Weber, M; 1967; Pàg. 217)

Segurament, una més de les innombrables influències que ha proporcionat la ciència en moltes de les diferents cosmovisions que avui conviuen en la nostra societat, és la importància de "l'experimentació". Una experimentació que condueix justament a l'exaltació de la "vivència" personal i que, tal i com apunta M. Weber, suposadament contribueix en la creació de la "personalitat".

El moviment de la New Age, així com aquesta genèrica "nova religiositat", *ataca i carrega* contra el punt neuràlgic actual de l'individu, l'emocional. De fet, aquesta "estratègia" no deixa de ser aquella que advertia Postman (1990) sobre el caràcter actual dels anuncis publicitaris quan apuntava que, aquests, tractaven més aviat la naturalesa del consumidor que no pas la dels productes. Així, per tal d'aconseguir en el consumidor la percepció de la necessitat d'adquirir el producte anunciat, es busquen i s'ataquen les debilitats de l'individu. Aquestes debilitats es troben avui en terreny emocional.

L'èmfasi en la vivència, la necessitat d'una fe viscuda i experimentada, tindrà una repercussió no únicament en els moviments analitzats, sinó que es troba des de fa temps en els cercles cristians⁴². Aquest fet denota com, novament, la nova religiositat impregna i contamina tota la societat. De fet, aquest serà un reflex de fenòmens més amplis que operen avui en dia i amb força de dels mitjans de comunicació on la mitificació actual d'una vida que beu de les experiències més dispars, configuren la imatge d'un prototipus d'individu ideal curtí a base vivències intenses i efímeres (per tal que puguin ser renovades amb més experiències noves i diferents).

⁴² Així, a tall d'exemple i essent un dels casos més paradigmàtics d'aquest fenomen en el món cristià, els moviments evangèlics pentacostals o catòlics carismàtics segueixen aquesta mateixa línia d'emfasització de l'emoció i l'exaltació de la importància de l'experiència religiosa. Això els du a criticar durament la institució catòlica com a repressora d'aquesta vessant més emotiva i emocional de la fe. Aquesta reclamació ha obtingut, tal i com veurem més endavant, un cert ressò en els sectors més autocrítics de la religió cristiana.

2.5.6 Individualisme

Com apuntàvem més amunt, des d'un relativisme *strictu sensu*, la Nova Era i aquesta nova forma de religiositat, rebutja les religions institucionalitzades perquè a partir de les seves concepcions dogmàtiques de la veritat obliden precisament la "veritat de la contradicció"; que les coses són i no són, tot és *yin* i tot és *yang*, alhora que qui té realment la veritat és el propi individu. Com apuntava Mardones (1996) allò que es prima és l'experiència interior davant la teorització, una espiritualitat que anteposa el sentiment a la *veritat*. La pregària es converteix així en un monòleg tot cercant el propi "jo", d'on es comprèn l'existència de la divinitat en tota persona. D'aquesta manera, com apunta Bosch (a Estruch, 2001), s'intenta que l'individu recuperi la confiança en ell mateix tot invitant-lo a "no confiar en redempcions des de fora, exteriors".

És necessària la "unitat fonamental" de l'individu per després poder unir-se amb els altres, el cosmos, *el Tot* i la immersió en la "consciència universal". Per tal de dur a terme les "fusions" proposades apareixen diverses tècniques i eines igualment recollides de distintes fonts i tradicions: el *channeling*, els mètodes orientals de meditació, el control mental, etc.

L'accent en l'individu dona lloc, suposadament, a l'existència d'una gran agència. Alhora però, l'agència entraria en contradicció amb la concepció determinista impulsada pels astres a la qual fèiem referència a l'inici. El curs dels esdeveniments que podran vaticinar grups afins a la New Age quedarà d'aquesta forma fàcilment en conjunció als seus postulats tot recorrent al determinisme astral o a l'agència segons convingui.

2.5.7 Salvació aquí i ara

"Trivialització de la religió", "Profanació del sagrat", "Satisfacció de l'hedonisme" ... són judicis del que constitueixen les noves formes de religiositat, i sobretot, la New Age. Bàsicament aquestes crítiques són realitzades després de la constatació del canvi de rumb que pren la idea de salvació en aquestes religiositats modernes. La salvació del paradís es converteix en la salvació terrenal i, la majestuosa distància de l'eternitat es transportada cap al present. L'individu occidental modern (o postmodern?) cerca la salvació, i com tot, ho vol ara i aquí. I, la clau de l'èxit de moltes d'aquestes noves formes de religiositat, és que saben traspasar les fronteres de l'espai i el temps que havia marcat el cristianisme i fer gaudir als individus d'una salvació intramundana immediata. "La salvación de los nuevos cultos, como ya dijimos, es bajada a la realidad personal y sus necesidades. Esta relativa instrumentalización de la religión es otro rasgo de esta religiosidad individual"⁴³. Vinculant-se amb el caràcter psicològic que descrivíem de les seves fonts i àdhuc amb una certa religiositat popular de "sanadors", miracles i mags aquesta nova forma de religiositat aconsegueix convertir-se en un "eficaç" i pragmàtic mètode terapèutic. Aquestes noves formes de religiositat adquireixen un caràcter terapèutic que les porta a identificar la salvació amb aquell eslògan que ha fet tanta fortuna del "estar bé amb un mateix". Es cerca el benestar ja sigui espiritual, material o emocional; no hi ha discriminacions.

2.5.8 Units pel mercat

Aquest és un tipus de religiositat que, tal i com apunta Mardones (1997) prendria la forma del que Becker, inspirat pel que Troeltsch anomenà misticisme, ens descriu

⁴³ Mardones. "Nueva espiritualidad y renacimiento religioso. Características de la Nueva religiosidad emergente" a De Oleza Le-Senne, F (1997): *Las sectas en una sociedad en transformación*. Papeles de la Fundación. Madrid.

com a culte; el qual fa referència a aquelles comunitats religioses poc institucionalitzades, amb tendència al canvi, amb líders més *lights* que les sectes, etc. I aquestes noves formes de religiositat, prenen la forma de culte sense exigir, en general, gaires compromisos, ni regularitats ni fidelitats excessives. El centre, a partir de la qual es reuneixen aquests grups, acostumen a ser *statges*, cursos, revistes i d'altres components d'aquest mercat religiós desinstitucionalitzat. El mercat configura l'eix a partir del qual un conglomerat de seguidors es distribueixen en grups *flexibles*, variants i poc nombrosos. Així doncs, i vinculant-se amb una idea que reprendrem més endavant, aquesta nova forma de religiositat *s'adapta* a el que s'ha anomenat la societat consumista i del mercat en fa el seu eix estructurador.

2.6 El relativisme per comprendre

El relativisme del que parlàvem tindrà lògicament la nostra correspondència a l'hora d'entendre i dilucidar les causes que han dut a l'aparició d'aquest nou tipus de religiositat i, així, ens farem ressò d'algunes de les diverses explicacions d'aquest fenomen. La primera, l'explicació crítico-social, argumentaria que a partir del naixement del pensament il·lustrat, la societat occidental ha assistit a un creixement progressiu d'una dimensió de la racionalitat lligada a la ciència que primària l'utilitarisme i el pragmatisme. Aquesta racionalitat ha conduït a la nostra societat a oblidar tota dimensió simbòlica de tal manera que "la repressió del sagrat" (Berger) ha hagut d'aparèixer per alguna banda. Una alternativa prou àmplia i seductora a aquesta sortida la constitueix la proposta de la Nova Era.

Paral·lelament però, els sectors més autocrítics dins la religió cristiana consideren que aquesta ha emfasitzat massa la importància de la moral i la rutina oblidant, de passada, el lloc pel contacte directe amb Déu dels seus fidels a través de

l'experiència interior. Aquesta és una postura que Daneels també remarca quan argumenta que "potser no és totalment incorrecte que la New Age acusi en cristianisme d'una carència d'experiència viscuda, de desconfiança pel que fa a la mística, d'incessants exhortacions morals i d'exagerada inexistència en l'ortodòxia de la doctrina. Sobretot en els darrers anys, el cristianisme ha estat reduït a un sistema ètic. El Credo, en tant que doctrina de vida i font d'experiència religiosa o mística, ha estat força oblidat. Molts s'han cansat d'aquest moralisme obstinat i han anat a cercar la pau a fora". Buscant la possibilitat d'aquest contacte directe amb Déu, i confosos per la poca claredat dels postulats de la New Age, aquesta es presenta com una de les alternatives més atractives quan formalment no requereix un trencament amb el cristianisme⁴⁴.

Finalment resta considerar l'explicació que es fa des del mateix moviment de la Nova Era. Com apuntàvem, en l'actualitat estaríem vivint la transició cap a la constel·lació d'Aquari. L'acció dels astres (i creiem, per tant, des d'una concepció completament determinista de la història de l'home) ens durien a la inevitabilitat d'una alliberació espiritual i al renaixement d'allò sagrat. La recuperació de la sensibilitat religiosa que està experimentant la societat occidental doncs, vindria causada per condicionants externs a la pròpia voluntat humana.

⁴⁴ De fet, això és únicament formalment ja que el que es pretén és l'adopció indiscriminada de nous adeptes. Per contra, si analitzem curosament la doctrina comú als diferents moviments que s'insereixen a la corrent de la New Age veiem com existeixen elements irreconciliables amb el cristianisme ortodoxa. A tall d'exemple existiria la creença en la reencarnació (enlloc de la resurrecció dels morts); la consideració de Déu com una energia (enlloc d'un Déu personal); l'esperança d'autodivinització de l'ésser humà (enlloc de la vida eterna en presència de Déu), etc. Cal notar però que molts d'aquests conceptes comencen a quallar també entre els creients cristians per la "contaminació" de la qual parlàvem abans.

3. ELS PROTAGONISTES: ELS JOVES

3.1 INTRODUCCIÓ

Bé, una vegada establert el marc teòric del qual parteix un dels eixos de la nostra investigació, la religió, ara ens aproparem a l'altre eix, els joves. I, posteriorment, intentarem veure com interaccionen aquests dos eixos en el "terreny de joc".

Intentarem però, en aquest capítol, ser força més breus que en l'anterior. L'objectiu d'aquesta investigació no és parlar dels joves sinó parlar dels joves en relació amb les noves formes de religiositat, i concretament, amb el consum dels productes d'origen forà amb connotacions espirituals. Així doncs, el nostre discurs sobre els joves es farà present al llarg de tot el treball i serà el referent que guiarà l'explicació sobre les constatacions realitzades a partir del treball empíric⁴⁵. Altrament, cal remarcar, que els estudis precedents sobre joventut de la Fundació Jaume Bofill, han aconseguit realitzar de forma excel·lent la clarificació, explicació i comprensió del que s'ha anomenat l'univers juvenil; ateses les circumstàncies només ens queden dues opcions, o fer un *remix* més o menys original del que ja han dit ells o, directament remetre a tots aquells que estiguin interessats en aquesta temàtica tant a *El gust juvenil en el joc* de Martínez i Pérez o a *Escola, oci i joves d'origen magrebí*⁴⁶ d'Alegre i Herrera, les introduccions dels quals constitueixen, segurament, un dels millors fruits que ha produït la sociologia catalana en l'intent de *pensar* la joventut en la societat actual.

Tot i així, no podem deixar d'oferir unes petites indicacions que serveixin de guia per a la posterior comprensió de l'exposició del treball empíric. Bàsicament, i a partir de realitzar una "tria" selectiva d'aquells elements més vinculats al nostre objecte d'estudi, presentarem una petita introducció sobre el que és ser jove avui, què

⁴⁵ La qual cosa ens porta a veure com absurd l'intent de fer grans disquisicions teòriques sobre la sociologia de la joventut en un capítol apart i eminentment teòric com el constituïria aquest.

significa i què comporta, i posteriorment, incidirem en tractar els temes del consum i el temps *lliure*; essent aquests darrers els que tenen una vinculació més estreta amb el nostre objecte d'estudi.

3.2 Què significa ser jove avui?

Si fem una ullada al nostre entorn i intentem extreure, a partir dels discursos públics, què carai és ser jove podríem dir coses com les següents: els joves d'avui són solidaris i participen, activament, en nombroses campanyes d'ajuda als desafavorits alhora que es dediquen a barallar-se i a fer un ús indiscriminat de la violència a les sortides dels partits de futbol. També podríem dir que s'agrupen en *tribus* altament *esteticitzades* que defineixen el territori i la manera en què "viuen la nit" alhora que arriben en grans proporcions a la universitat i configuren una generació *Jasp*⁴⁷. I podríem afegir que els joves d'avui tenen un alt grau d'autonomia que els permet fer "el que els doni la gana" alhora que allarguen la emancipació familiar com cap altre generació havia fet.

Aquest trets que hem destacat constituïrien segurament les imatges fragmentades i discontinues que es desprenen dels mitjans de comunicació que combinant telenotícies plens de *cròniques negres* amb la publicitat donen una imatge ambivalent del que és ser un jove avui dia. La imatge d'aquests joves, bàsicament, es configura a partir de tres pols: en primer lloc, al voltant de Dionís com de Narcís, és a dir, d'una imatge hedonista, narcisista i individualista de la joventut actual, en segon lloc com a la màxima realització del mite de la fraternitat i la "il·lustració" amb la

⁴⁶ Ambdós llibres publicats per la Diputació de Barcelona dins la col·lecció Materials de Joventut, nova etapa.

construcció d'una generació educada, solidària, "tolerant", etc. i finalment, com a "problemàtica" i posseïdora dels pitjors mals possibles (delinqüència, violència, drogaaddicció, etc.).

Ens podríem estendre molt més en aquestes descripcions ans no ho farem. Les hem presentat per intentar mostrar que la nostra societat s'ha dedicat a construir *mites* i més *mites* sobre aquest grup generacional. Uns *mites* plens de contradicció, estereotips i banalitzacions i amb tendències globalitzadores, i que per tant no ens ajuden gens, sinó que més aviat dificulten, l'intent de comprensió del que és ser un jove avui dia. Tanmateix però, si intentem anar més enllà, veure que s'amaga darrera les aparences i intentem capgirar el discurs potser aconseguirem veure-ho tot plegat una mica més clar.

En primer lloc, el fet de què existeixin mites sobre la joventut, i independentment del contingut d'aquests, ja indica que aquesta és percebuda com un grup social autònom amb una entitat independent. Alhora que la voluntat de "definir-los" i "classificar-los" com un tot homogeni que mostren tant els articles periodístics com segons quins estudis sociològics, i que és fruit, i en la línia de Tajfel, de la *categorització social de l'altre* com un tot homogeni i estereotipat⁴⁷ denoten la incapacitat i la *miopia* alhora de clarificar, explicar i comprendre les lògiques de funcionament i *les regles del joc* de l'univers juvenil.⁴⁹

D'aquesta aproximació als discursos actuals sobre el fet juvenil n'intentarem extreure les característiques generals del que vol dir ser jove avui dia, què significa i què comporta.

En primer lloc, se'ns mostra que actualment es considera la joventut com una *etapa* social i no només biològica, la qual cosa, ja implica un canvi substancial respecte èpoques passades. Tal i com indica Ariès en la societat tradicional ser jove era, tant

⁴⁷ *Jasp* significa "Jóvenes aunque sobradamente preparados". Popularitzat i "adaptat" del seu significat, original i d'origen nordamericà, per un anunci de televisió.

⁴⁸ I aquest fet és causat perquè la majoria d'aquests articles i aquests estudis estan fets des de la perspectiva de *l'adult* que veu en els joves un grup indiferenciat i amorf.

sols, un indicador biològic que venia determinat per l'edat de l'individu. El pas de la infància a l'edat adulta era instantani i immediat. No obstant però, i com a conseqüència dels canvis que produeix l'adveniment de la modernitat en les societats occidentals tals com l'extensió de l'educació obligatòria, la prohibició del treball infantil, el retard en la incorporació en el món laboral, etc. provoquen que, mica en mica, la joventut deixi de ser tant sols una etapa biològica per passar a esdevenir, també, una etapa social. I és a partir d'aquest moment quan es percep la joventut com a procés de transició⁵⁰, com a sala d'espera, per accedir al món dels adults. Al qual s'hi accedirà per l'adquisició, i a partir del que ens diu Gil Calvo (1985), de les quatre responsabilitats que caracteritzen el món dels adults: productiva (assignació d'un estatus ocupacional), conjugal (assignació d'una parella sexual estable), domèstica (assignació d'un domicili propi) i parental (assignació d'una prole dependent).

Tot i així però, la joventut, avui dia, no només és una sala d'espera per accedir al món dels adults, no només és *continent*. En els darrers temps la joventut ha passat d'ésser una sala d'espera a esdevenir una sala d'estar; és a dir, ha deixat de ser només *continent* i ha passat a esdevenir també *contingut*.⁵¹ És a dir, ser jove no és una categoria només definida a partir de ser un no-adult i un no-nen sinó que gaudeix d'una entitat pròpia assumint així unes característiques específiques, un imaginari, unes regles del joc⁵², etc. la qual cosa, i en consonància amb el que dèiem al principi del capítol, ha pogut generar un discurs social al voltant de la joventut⁵³. Alhora que el canvi en aquesta concepció del jove ha dut a una reconfiguració de les polítiques de joventut, passant d'ésser unes polítiques que tenien com a funció bàsica assegurar i contribuir en el pas del jove a l'adult, les anomenades polítiques de transició, a passar

⁴⁹ En aquesta línia ens trobem amb el què ens diu Roger Martínez en la introducció del llibre *Cultura Viva* de Paul Willis (1998)..

⁵⁰ I per aquest motiu tal i com ens diu Cardús i Estruch "ens trobem amb un grup d'edat que no es possible acotar a partir, prèviament, d'edats preestablertes ni de criteris unànimes. I no per incapacitat del científic social, sinó per les mateixes característiques d'allò que s'estudia" (a Cardús, S i Estruch, J, 1984, Pàg.15).

⁵¹ En el sentit en què en parlen tant Martínez i Pérez (1997) com Alegre i Herrera (2000).

⁵² En definitiva, s'ha generat una cultura juvenil.

⁵³ Esdevenint aquest discurs tant causa com conseqüència d'aquesta autonomització de la joventut com a etapa social diferenciada i amb entitat pròpia.

d'ésser unes polítiques que tenen com a objectiu de "conèixer i donar resposta a les necessitats dels joves en aquesta etapa de la vida i afavorir la seva autonomia personal", i que s'han anomenat polítiques afirmatives.

En segon lloc, el fet de percebre la joventut com una etapa social autònoma i amb una entitat pròpia també ens indica la *descontextualització* amb què aquesta etapa és assumida pel discurs públic. Una descontextualització que es produeix tant a nivell *intergeneracional* com *intrageneracional*. És a dir, i en primer lloc fent referència a la descontextualització intrageneracional, hem de dir que aquesta genera dos trets contraris però ambdós plens de prejudicis, estereotips i manca de comprensió. Per una banda, la tendència a la homogenització d'aquests discursos invisibilitza les diferències existents a l'interior del que s'ha anomenat la joventut. La cultura juvenil lluny de ser un tot indiferenciat és plena de matisos, singularitats i desigualtats. No és el mateix ser un jove de classe alta que un jove magrebí "sense papers". Al mateix temps que tampoc és el mateix ser un jove "pijo" que un jove "heavy" ni tampoc és el mateix ser un jove de Montmaneu que un jove de Sabadell. I per altra banda, a vegades la descontextualització opera en el sentit contrari i en lloc de presentar un tot homogeni presenta un mapa caricaturitzat de les diferències existents entre els joves. Creant així una imatge dels joves que exagera les seves diferències i que els divideix en categories totalment delimitades i impermeables. És a dir, ens referim a tots aquells reportatges sobre les tant anomenades *tribus juvenils* que es dediquen a estereotipar i emfasitzar les subcultures juvenils sense intentar, en cap moment, fer un esforç de comprensió. Un tipus de reportatge que, i seguint Prat, va molt en la línia del que constitueixen les visions mediàtiques de les sectes.

I en segon lloc, i en referència a la descontextualització intergeneracional, podem dir que, generalment, aquests discursos sobre la joventut la sostenen del context social, econòmic i cultural en la qual apareix. És a dir, el discurs sobre els

joves no té en compte les generacions que l'han precedit i que han actuat com a agents socialitzadors. No és el mateix ser un jove dels 60 fill de la postguerra que un jove dels 90 fill dels *progres* dels 70. La joventut es *reifica* i s'extreu de les estructures en les quals i a partir de les quals es construeix un jove.

Una descontextualització que, ja ens adverteixen els autors dels estudis anteriorment esmentats, s'intenta evitar a través de l'ús del que Bourdieu identifica com a *habitus* en l'esforç de comprensió dels joves i la seva cultura i és a través de la noció d'*habitus* que podem comprendre les diferències que es produeixen en l'espai juvenil. Aquestes diferències venen mediatitzades per la influència que tenen, en el procés de construcció del jove, variables com el capital cultural, simbòlic, social o econòmic⁵⁴ així com el camp de joc en el qual s'insereixen.

Bé, doncs, fins a aquí hem presentat bàsicament el que entenem per joventut avui dia i en què es caracteritza. Al mateix temps que hem intentat esbandir de prejudicis i estereotips aquests conceptes. Tot seguit, passarem a presentar, aquells trets de l'univers juvenil que posteriorment ens ajudaran a comprendre la relació d'aquests amb el nostre objecte d'estudi. Els trets que hem escollit, tal i com hem dit al principi, són el que anomenem el paper del consum en el món dels joves i el temps lliure. No podem oblidar però que ambdós trets estan interrelacionats i són interdependents i per aquest motiu, els exposarem conjuntament.

⁵⁴ En certa manera, la metàfora del rellotge de sorra que ens presenta Feixa també aniria en aquesta línia. (Feixa, C 1999. Pàg. 104-105).

3.3 Consum i "temps lliure" en l'univers juvenil

Tal i com dèiem abans, la joventut ja no pot ésser considerada únicament com a transició a l'edat adulta. Ser un jove avui implica pertànyer a un grup social diferenciat, amb la seva lògica de funcionament, i el seu univers simbòlic propi. Aquest fet té com a conseqüència la creació d'una identitat juvenil pròpia que funcionarà com a integradora de les demés identitats del jove. És a dir, quan la joventut era una etapa de transició la identitat juvenil pròpiament no existia. Perquè no existia una cultura juvenil específica per omplir-la de contingut.

Avui dia, per tant sí que existeix una identitat juvenil⁵⁵ que ve configurada tant a partir de les generacions prèvies i posteriors a ella com per la resta de joves de l'espai juvenil. La identitat es construeix per *contrast* (és a dir, per identificació i diferenciació) alhora que, i seguint Goffman, és fruit de la *negociació* que es produeix en l'espai social. Per tant, i en primer lloc, la identitat del jove per una banda vindrà configurada tant per la seva diferenciació respecte als grups generacionals que l'envolten (infant, adolescents, adults i vells)⁵⁶ com per la identificació respecte a la seva cohort generacional⁵⁷. I la negociació es produirà a partir d'un reconeixement de la diferència de ser jove per la resta de generacions, així com per l'adquisició d'un espai, unes regles del joc, un imaginari propi que accentuin la seva singularitat respecte "els altres" i que afavoreixin el reconeixement d'aquesta diferència.

I en segon lloc, la identitat dels joves vindrà definida per les mateixes diferències que s'estableixen a l'interior de la joventut. La construcció de l'endogrup (el grup d'iguals) que es presentarà com a oposat a l'exogrup (els altres). El grup d'amics i la subcultura a la qual s'insereix funciona com a endogrup amb el qual el jove s'hi sentirà identificat. I l'exogrup estarà configurat per la resta de grups de l'espai

⁵⁵ En aquest apartat, bàsicament, seguim el què ens diuen Martínez i Pérez sobre el tema.

⁵⁶ Que permetrà situar-lo en l'espai social.

juvenil dels quals el jove es diferenciarà. De tal manera que, la identitat juvenil es construeix a partir de la definició d'un nosaltres que s'oposa a *els altres* i, així, l'endogrup i l'exogrup, et "diuen" què ets i què no ets. I, en aquest cas, la negociació de la identitat es produirà a partir de la creació d'elements simbòlics que afavoreixin la distinció entre els joves amb l'obligatorietat però, que aquests elements siguin reconeguts pels *altres* com a font de distinció. És a dir, existeixen uns codis compartits tant per l'endogrup com per l'exogrup que permeten que tant jo mateix/a em situï en unes coordenades de l'espai social juvenil com que els altres m'hi puguin situar. Ja que per exemple si jo, en un intent de diferenciar-me, em poso a fer Ioga al mig d'una discoteca, a part de tractar-me de boja, difícilment aconseguiré identificar-me amb cap grup i els demés tampoc em podran classificar en cap (a part de boja, és clar). Alhora, en canvi, si jo em poso un *palestí* al voltant del coll, un parell d'arracades a l'orella, em deixo una cueta i em poso una samarreta del *Correllengua* segurament tots els grups de l'espai juvenil em podran classificar com a algú del *rotllo* independentista. Tant els meus amics com els meus "enemics". Establint-se així un joc de distincions i identifications que defineixen les geografies dels espais juvenils.

Bé, hem fet referència a la construcció de la identitat juvenil perquè serà a partir d'aquest procés on entren en joc la rellevància del consum i del temps lliure. Així, i potser simplificant excessivament, serà a partir del consum de determinats tipus de producte (tant pel tipus de producte com per la forma de consumir-lo) com es crearà el joc de distincions que configuraran la identitat juvenil. Es consumiran un tipus de producte que actuaran com a diferenciadors del món dels adults i dels infants alhora que, la forma de consumir-los, els diferenciarà dels altres joves de l'espai juvenil. I fent referència a aquest fet Martínez i Pérez ens diuen "majoritàriament fora de l'estructura productiva, els joves *es concentren* en els diferenciacions i distincions que promou el consum (ja que les diferenciacions ocupacionals encara no

⁵⁷ Que permetrà situar-lo en els coordenades de l'espai juvenil.

estan al seu abast)". (Martínez i Pérez, 1997, Pàg. 85) I per tant cultura juvenil i mercat resulten components indestruïbles ja que "el mercat és la infraestructura a partir de la qual la cultura juvenil es desenvolupa. Aquest mercat s'articula doblement, per una part obté els seus beneficis del consum dels mateixos mitjans de comunicació i, per altra banda, del consum d'objectes símbol -robes, marques, begudes, etc.- generats a partir dels seus propis continguts" (Martínez i Pérez, 1997, Pàgs. 87-88)

I per altra banda, aquesta construcció de la identitat a partir del consum anirà íntimament vinculada a l'existència d'un temps "lliure". Ja que serà en aquest espai a on es duran a terme els jocs de distinció i diferenciació que construiran la identitat. Tal i com ens diuen Alegre i Herrera "Concretament, els espais i temps d'oci (de consum d'oci) semblen consolidar-se com els àmbits privilegiats en què els joves despleguen les estratègies d'identificació (...) i diferenciació " (Alegre i Herrera, 2000, pàg. 129). Alhora que el propi concepte de temps lliure, aprehès com el temps privat per excel·lència, desnormativitzat i oposat al de les "obligacions" generades i dirigides pel món dels adults i els deures escolars, i en consonància amb un procés social més ampli, pot arribar a esdevenir també una mercaderia de consum personal. És a dir, "sembla, doncs, que el temps ha passat a ser una propietat privada que es gasta i frueix al marge de la iniciativa o responsabilitat col·lectiva. Aquesta mena d'instrumentalització i reducció a les demandes personals transformen l'oci en una mercaderia de consum" (Alegre i Herrera, 2000, Pàg. 128).

Per tant, i com hem anat veient al llarg d'aquest apartat, el temps "lliure" i el consum són les eines bàsiques a partir de la qual el jove adquirirà identitat en tant que jove amb la generació de la consegüent cultura juvenil. Simplificant i, utilitzant el que ens diuen Alegre i Herrera podem dir:

La joventut, en tant que realitat substancial (plena de contingut) es construeix en la mesura de la intensitat amb què es presentada per les dues funcions bàsiques de l'anomenada cultura del consum:

a. Omplir el temps lliure

*b. Dotar d'identitat per mitjà de la integració en un sistema de consum
(i molt important com es consumeix i no tant què es consumeix)*

Conseqüentment, ja ens podem avançar a dir que presumiblement *el consum de productes amb connotacions espirituals d'origen forà entraran a formar part del procés de diferenciació i identificació que configuraran la identitat del jove*. Alhora que, aquest consum vindrà mediatitzat per l'*habitus* de l'individu. I no tant potser pel tipus de producte consumit sinó per la forma de consumir-lo. No serà el mateix anar a fer un curs de Ioga a l'Índia que fer-lo en un centre de barriada a on després del Ioga es faci una classe d'astrologia. A la vegada que, al situar-se aquest consum en l'espai de temps lliure tindrà una influència qualitativament superior que si es situes en l'espai dirigit i organitzat pel món dels adults. És a dir, no serà el mateix anar a meditar *voluntàriament* en un centre de Ioga que participar en una *pregària* organitzada pel professor de religió.

4. DE QUÈ PARLAREM?

Hipòtesis de partida i recorregut metodològic

4.1. Les hipòtesis de partida

De bon començament, quan definíem el projecte de recerca, vam centrar el nostre objectiu en anar a cercar allò que autors com Sudbrack o Mardones, entre d'altres, identificaven com a noves formes de religiositat. Volíem trencar el tòpic existent entre un gruix ampli de la població, acadèmica o no, de què avui dia vivim en una societat secularitzada que ha aconseguit desfer-se del llast de la religió i ha eliminat el desig de transcendència. I, per si fos poc, preteníem demostrar que gran part dels integrants d'aquesta nova religiositat els podíem localitzar entre la població juvenil. Conseqüentment, els dos eixos estructuradors de la nostra recerca eren: joventut i religiositat; a partir dels quals, vam elaborar les següents hipòtesis. Abans de res doncs, ens serà útil i clarificador identificar una per una les nostres hipòtesis de partida.

La primera hipòtesi, com ja ha estat explicat, és basava en el que anomenem *el mite de la secularització i l'aparició de noves formes de religió*. Afirmaven, en contra de la tendència general, que la creença en la secularització de la joventut és una falsa creença i que, avui, més que mai, la religió té una incidència fonamental en la vida dels joves. I l'aparició i proliferació en el mercat juvenil de productes amb connotacions espirituals és un símptoma més del ressorgiment de la religió sota noves formes més subtils i amagades.

Conseqüentment, nosaltres consideràvem que la introducció d'elements de cultures d'origen forà amb connotacions místiques és la manifestació d'un fenomen de desmonopolització de l'univers religiós i de la irrupció de nous mecanismes de dotació de sentit que encara que no són percebuts, generalment, com a tals, constitueixen noves formes de religió.

La segona hipòtesi feia referència a la *construcció de la religiositat dels joves en l'espai denominat de "temps lliure"*. És a dir, que seran aquelles activitats que el jove considera que pertanyen al món del lleure les que tindran una incidència més important en la creació dels seus universos simbòlics. Això és així atès que, tal i com ens diuen Cardús i Estruch (1984), el temps lliure, és el temps privat per excel·lència, i percebut com a temps propi, on l'elecció personal i l'absència de control públic hi dominen. Des d'aquest punt de vista, i tal com sostenia també Luckmann, és en aquesta esfera privada i en aquestes activitats del lleure on, en la societat moderna, es cercarà la construcció personalitzada d'unes estructures de sentit últim. Dit en altres paraules, aquest serà un espai de construcció de les formes de religiositat privada i, en certa manera, invisible. Conseqüentment, i en la línia dels nostres objectius, podem dir que si el consum de productes amb connotacions místiques, com per exemple el fet d'escoltar música New Age o la pràctica del Tai Txi, etc, es realitza en l'espai de temps lliure tindran una significació qualitativament superior en la construcció de l'univers simbòlic dels joves que si es fan en el marc d'allò que ells consideren el "món imposat pels adults" (el dels estudis, el de la llar, etc.). I és que és en aquest en el qual, generalment, s'han dut a terme les activitats relacionades amb la religió tradicional.

La tercera hipòtesi es centrava en la idea de què *els joves construeixen els seus universos simbòlics a partir del consum*. En la línia del que ens diuen Pérez i Martínez (1997), podem dir que la identitat juvenil es construeix a partir del consum de productes-símbol que donen eines als joves tant per identificar-se amb el grup al qual volen pertànyer, com per diferenciar-se alhora dels altres grups de l'espai juvenil com del món dels adults. L'espai juvenil es configura, principalment, entorn del mercat⁵⁸. Tanmateix però, no podem caure en la temptació de creure que els joves es comporten passivament davant d'aquest, ja que tal i com diu Willis, "la conclusió que els joves estan manipulats i dominats per la cultura comercial és simplista i

⁵⁸ També hi intervenen encara que segurament amb menys incidència altres institucions com la família, l'escola, etc.

injustificada"(Willis, 1998). Més aviat els joves utilitzen els productes que els ofereix el mercat com a recursos simbòlics per tal de configurar de forma creativa la seva identitat. Així doncs, els productes amb connotacions místiques o espirituals que han entrat a formar part del mercat dels productes juvenils seran aprehesos pels protagonistes d'aquest com a recursos simbòlics que els ajudaran a configurar la seva posició en l'espai simbòlic de la cultura juvenil.

La quarta hipòtesi a partir de la qual desenvoluparíem la nostra investigació feia referència a l'aparició d'un fenomen tan recent i omnipresent en la societat occidental com és l'anomenada *multiculturalitat*. Un fenomen que s'ha estès a la nostra societat com a conseqüència de diferents i múltiples factors d'entre els quals en destacarem dos. D'una banda la creació per part dels mitjans de comunicació d'una falsa idea de veïnatge global que ens porta a percebre com a assequibles i properes cultures molt llunyanes a la nostra. De l'altre, l'explotació per part de les indústries culturals d'aquesta admiració per allò "exòtic". És a partir d'aquesta explotació que es crearan unes xarxes comercials de gran abast, les quals, a través d'un procés de descontextualització i banalització, converteixen trets específics de cultures concretes en productes susceptibles de ser comercialitzats a la major part dels països occidentals. Així doncs, en la nostra recerca es tractarà de vincular el nostre objecte d'estudi concret, i localitzat en la ciutat de Sabadell, amb un procés global i complex que s'està produint en el món occidental.

I ja per últim, la darrera hipòtesi amb la qual es fonamentava la nostra recerca, és en el fet que *l'apropiació i l'ús dels productes forans amb connotacions espirituals ve mediatitzat pel que Bourdieu anomena l'habitus*. És a dir, la influència del consum de productes forans amb connotacions espirituals en la construcció de l'univers simbòlic i en la definició de les pràctiques quotidianes, prendrà característiques diferents segons la posició que s'ocupi en l'espai social i el capital cultural del qual es disposi. La influència del consum d'aquest tipus de productes no el podem desvincular del context concret a on es situa ni de les variables estructurals

que el defineixen. Així doncs, en el cas de Sabadell, ens trobarem en què les formes de relació de la cultura juvenil amb aquests productes forans amb connotacions espirituals prendran formes diferents segons els barri en la qual ens trobem, segons el gènere, segons el capital cultural, etc.

Doncs bé, partint d'aquestes hipòtesis vàrem documentar-nos àmpliament, a nivell teòric, sobre aquesta nova forma de religiositat. Una vegada definit, conegut i aprehès l'objecte d'estudi a nivell teòric vam decidir que era el moment d'anar a confirmar les nostres hipòtesis en la "realitat" empírica. I així fou com iniciàrem el treball de camp amb l'objectiu d'anar a trobar el correlatiu empíric del que havíem constatat a nivell teòric.

4.2 Metodologia

La recerca en el "terreny de joc" s'estructurà a partir del disseny metodològic realitzat paral·lelament a l'elaboració del marc teòric. Un disseny que es basava en un metodologia de treball empíric centrada en tres nivells d'anàlisi, i destinada a conèixer la significació, el contingut i l'abast d'aquest tipus de religiositat. Els nivells que, a priori, havíem decidit que seguiria el treball de camp eren els següents:

Un primer nivell, procediria a estudiar aquells grups que podem qualificar d'organitzacions religioses d'origen oriental que mantenen un grau d'institucionalització elevat. Organitzacions en les quals els elements orientals prenen el lloc de la religió tradicional i actuen com un sistema de valors total que defineix la cosmovisió de l'individu i que té molta influència en les seves pràctiques quotidianes. Aquests grups no constituïen primordialment el nostre objecte d'estudi (espiritualitat

místico-esotèrica) ja que són més propers al què s'ha definit com a religió tradicional. Tanmateix però, ens semblava interessant prendre'ls en consideració com a vehicles de propagació d'una espiritualitat, de fort caràcter oriental, en un segment de població més ampli.

Un segon nivell venia definit per l'anàlisi d'aquells casos en què es dona el consum d'un o més productes espirituals amb la condició però, que aquest consum impliqui l'ús d'un espai significatiu del temps lliure (ex. Centres de Ioga, Tai Txi, Reiki, Katsugen, etc.). És a dir, partint d'aquells individus que tenen un consum més o menys regular d'activitats que posseeixen aquest component espiritual, n'hem analitzat la significació individual que aquest consum comporta, la vinculació amb altres productes d'aquest tipus, les xarxes de relació que s'estableixen i la traducció que tots aquests elements tenen en la construcció de l'univers simbòlic. Aquest segon nivell d'anàlisi s'ha centrat en observació participant i observació no-participant en les activitats, així com amb entrevistes amb els directors dels centres i amb alumnes dels mateixos.

I finalment, un tercer nivell d'anàlisi que preteníem prendre en consideració és la forma menys institucionalitzada i informal en l'adopció d'elements específics de cultures foranes que tenen una dimensió mística o espiritual. És a dir, l'objectiu d'aquest nivell és conèixer la significació i la magnitud de la introducció d'aquest tipus d'elements en espais que no li són propis (gimnasos, escoles, botigues de música, llibreries, etc.). La recerca en aquest nivell s'ha anat concretant a partir de l'anàlisi del segon i el primer nivell, que ens permeten conèixer quins són els mecanismes a partir dels quals els individus entren en contacte amb els grups de transmissió d'aquesta mística

I ja per acabar, calia posar en relació els diferents nivells d'anàlisi i intentar establir el camí que recorria un jove des dels primers contactes amb els productes d'origen forà (amb una mínima influència en els universos de sentit subjacents a les seves pràctiques quotidianes) fins entrar a formar part d'una organització religiosa

total (que definiria els seus universos simbòlics i estructuraria el seu *món donat per descomptat* i les seves pràctiques diàries).

Cal explicitar, abans de procedir, el fet que la investigació pretenia estudiar únicament la presentació i significació que els productes amb connotacions religioses tenen en la nostra societat, i més en concret a Sabadell. Deixaríem de banda doncs, l'ampli marc filosòfico-religiós subjacent a totes les activitats que ens disposàvem a estudiar a no ser que aquest marc tingués una repercussió directa en el consum de l'individu. En altres paraules, hem deixat de banda l'estudi sistemàtic i exhaustiu de les premisses filosòfiques i religioses que fa més de 2500 anys donaren lloc a l'aparició del Ioga a l'Índia, per exemple, per passar a considerar quines són les premisses que sustenten la seva aparició i manteniment actual a Sabadell. Fent-nos ressò doncs d'un dels axiomes més compartits en la població que hem estudiat, ens interessava "l'aquí i ara".

Partint d'aquestes línies de recerca empírica, definides a priori, ens endinsarem en el terreny de joc i començarem a cercar una resposta a la pregunta que constituïa el títol de la nostra investigació: podem parlar de noves formes de religiositat en la població juvenil?

Així doncs, quan ens semblava que a nivell teòric ho teníem tot al sac i ben lligat, i només ens faltava trobar la justificació empírica que ens permetés exposar amb claredat i rigor les nostra visió de la "realitat" del fenomen religiós entre els joves de Sabadell, ens vam posar mans a la feina.

4.2.1 "La crua realitat"

D'un dia per l'altre ens vam trobar immersos en un món de cursos de Ioga, Tai Txi, Reiki, Katsugen, barrejats amb teràpies de la Gestalt, essències florals i minerals, quiromassatge, astrologia i cursos d'auto-estima de la Louise Hay. I així, ben

disposats a seguir el peu de la lletra el disseny de la recerca que havíem establert de bon principi, vàrem començar a realitzar observació participant, entrevistes, enquestes, etc. per tal d'anar cercant "proves" que ens permetessin argumentar que els punt de venda d'aquests productes amb connotacions espirituals estaven plens a vessar de joves que havien adoptat una nova forma de religiositat, diferent a la de la generació dels seus pares, però no per això, menys religiosa.

Tanmateix però, després d'un mes de treball de camp intens les contradiccions es feren evidents. El nostre discurs teòric, tant curosament elaborat, no tenia una correspondència clara i directa en el seu hàbitat propi, la "realitat empírica" de l'àmbit de Sabadell. Un seguit de "realitats" topaven frontalment amb la "realitat" teòrica construïda i de la qual partia la investigació.

En primer lloc, els problemes amb els quals ens vam trobar va ser l'establiment dels límits del nostre objecte d'estudi i la difícil traducció dels conceptes teòrics a la "realitat" empírica. Ens trobàvem amb una gran quantitat de centres que oferien diferents tècniques que anaven des de l'astrologia clàssica fins al Ioga, passant per tècniques de la medicina tradicional i "invents" sorgits en el sí del moviment New Age. Alhora, ens trobàvem amb l'existència d'una "xarxa pública" de venda d'aquests productes que anava des de centres especialitzats fins a gimnasos o centres cívics i una "xarxa oculta" de centres només "assequibles" als *iniciats*. I aquesta varietat de centres i productes era correlativa a una varietat de "clients" que anaven des d'aquell que acudia només en una sessió de reflexologia, fins a aquell que participava en rituals xamànics. És a dir, vam topiar amb un panorama en el qual discernir el que era religió i el que no ho era esdevenia una tasca gairebé impossible alhora que força inútil.

Si ens centràvem únicament en la part "més obscura" i "menys assequible" del camp podíem dur a terme "fàcilment" el que ens havíem proposat. Tanmateix però, d'aquesta manera oblidàvem la major part d'individus que consumien aquests productes i reduíem la investigació a l'estudi d'una "organització religiosa" particular. La investigació es veuria més aviat abocada a l'anàlisi d'un sector marginal i perifèric de

la religiositat, l'esoterisme; el qual d'altra banda, no és una manifestació religiosa específica de la nostra societat⁵⁹. D'aquesta manera, la investigació hauria perdut gran part d'interès sociològic en centrar-se en "una realitat" que forma part d'una parcel·la molt petita de la població sabadellenca i que en cap cas donaria compte d'un fenomen nou i particular. Però d'altre banda, si intentàvem abastar les màximes manifestacions del consum d'aquest tipus de productes ja ens podíem anar oblidant de poder oferir una translació "clara" de les teories de Mardones i els altres a la "realitat empírica".

En segon lloc, i com a problema més greu, ens enfrontàvem amb el fet que els centres (de Ioga, Reiki, Tai Txi, etc.) que havíem identificat com a nuclis propagadors de l'univers de sentit alternatiu que representen aquestes noves formes de religiositat, gaudien d'una clientela majoritària d'entre 30 i 50 anys. Els joves constituïen una minoria i, en paraules de la directora d'un centre, "un tipus de públic que costa molt engrescar a participar en activitats d'aquest tipus". Així doncs, encara que els resultats obtinguts respecte al primer dels eixos (religiositat) els aconseguíem fer concordar amb els resultats esperats a partir de les hipòtesis inicials del projecte, havíem d'oblidar-nos dels joves. Potser sí que podríem arribar a trobar a Sabadell l'existència d'una població propera al què Mardones ha anomenat com a "nebulosa místico-esotèrica" caracteritzada pel sincretisme, l'emfasització de l'emoció, la recerca de l'experiència subjectiva, etc. Però aquest tipus de població, i si més no la què mediatitzava la seva experiència religiosa a partir de l'adquisició de productes espirituals en aquest tipus de centre, estava conformada per individus d'edat adulta⁶⁰. D'aquesta manera ens era possible estudiar les noves formes de

⁵⁹ En gairebé totes les societats hi hagut un sector de població que ha dut a terme pràctiques esotèriques i ocultes.

⁶⁰ L'absència de joves que apuntem necessita però d'alguns matisos. A diversos centres trobem un públic que podríem considerar com a "jove" si prenem en consideració la concepció del terme com una "transició", és a dir: aquell procés que culmina l'entrada a l'edat adulta per part de l'infant amb l'adquisició de quatre responsabilitats (productiva, conjugal, domèstica i parental) (Gil Calvo 1985). En aquest sentit, trobem en els centres i a les botigues un públic entre els 25 i 35 anys que haurem de considerar. Paral·lelament a aquest fet, ens trobem que existeix un tipus de clientela jove que es caracteritza per una presència molt intermitent i esporàdica. Alhora, a més, hem descobert la proliferació de xarxes ocultes arreu de la ciutat de les quals -òbviament per la seva condició d'invisibilitat- no en tenim un coneixement sistemàtic i exhaustiu. Tot això ha de tenir-se en consideració perquè denota, no tant l'absència total de públic jove, sinó més aviat la seva difícil "captació" a través del treball empíric.

religiositat però d'una població que no era del nostre interès. Així doncs, ens trobem amb dificultats de concordança entre les hipòtesis inicials i els resultat obtinguts.

Davant d'aquesta situació ens trobàvem amb dues vies possibles a seguir. D'una banda podíem continuar amb els mateixos plantejaments inicials i fer "acrobàcies teòriques" i "jocs de mans" per tal que no se'ns desmuntés gaire l'edifici teòric que havíem aixecat⁶¹. O per altra banda, podíem aturar-nos, reflexionar i intentar esbrinar d'on coixejava la construcció del nostre objecte d'estudi i a on havíem de procedir a fer modificacions.

Vam decidir seguir aquesta segona via, començant primer per detectar els errors que havíem comès i així poder establir una nova estratègia per abordar de l'objecte d'estudi.

4.2.2 "Poc a poc i bona lletra"

Bàsicament el primer error que havíem comès havia esta enclaustrar la "realitat" en unes categories prèviament definides a partir de la substitució de "la *doxa* ingènua del sentit comú ordinari per la *doxa* del sentit comú culte, que sota el nom de ciència fa la simple transcripció del sentit comú ordinari"(Bourdieu, 1994, pàg. 215). I com que "les aparences sempre juguen a favor de l'aparença"(Bourdieu, 1994, pàg. 213) no va ser fins que ens vam aproximar al terreny de joc que vam prendre consciència dels nostres errors. No vam interrogar la "realitat" deixant que ella "cantés" i ens guies en la construcció de les categories d'anàlisi sinó que la vam categoritzar i després la vam analitzar.

I en segon lloc, ens vam deixar endur per l'afany de "descobrir" l'espectacularitat, allò més rar i exòtic. Ens vam oblidar que l'ingredient que converteix en interessant una investigació sociològica no és l'espectacularitat o

⁶¹ Opció força freqüent en sociologia.

l'exotisme del seu objecte d'estudi sinó al contrari, el fet de poder trobar l'espectacularitat en allò que és més "normal". Ja ens ho adverteix Berger quan ens diu que l'emoció de la descoberta "no és l'emoció de trobar-se amb allò que és perfectament desconegut, ans més aviat l'emoció de descobrir que allò que ja ens era conegut canvia radicalment de significat"(Berger, 1986, pàg. 34).

Bé però, no ens tornem a entretenir en disquisicions sobre els nostres errors i anem de cara a la feina. La presa de consciència d'haver començat amb mal peu ens feu reflexionar i reformular el punt de partida. De tal manera que vam procedir tant a modificar el disseny del treball de camp com a canviar les premisses a partir de les quals ens aproximàvem al terreny de joc.

4.2.3 "Fem net"

En primer lloc, i pel que fa referència als canvis en el disseny de la metodologia, vam decidir no obsessionar-nos en la recerca de joves que practiquen aquestes noves tècniques sinó acceptar el fet i intentar esbrinar el perquè d'aquesta absència. És tant significatiu a nivell sociològic l'anàlisi de la presència com de l'absència. Així doncs, vam realitzar entrevistes en profunditat als joves⁶² que vam trobar en aquest tipus de centre per conèixer quins eren els "factors" que feien que ells estiguessin a allà i la gran majoria no. Alhora, vam anar a cercar altres joves, no en el nostre camp de joc, sinó a allà on segur els podíem trobar, els instituts. Vam realitzar 250 enquestes⁶³ a cinc instituts de Sabadell (escollint una mostra sociològicament representativa i tenint en compte variables com classe social, religió, edat, etc.) per tal de comprendre la seva posició respecte el nostre objecte d'estudi. I per altre banda, en lloc de cercar "desesperadament" els centres més exòtics i allunyats de la "normalitat"

⁶² Finalment vam realitzar un total de 30 entrevistes en profunditat a població jove.

⁶³ Veure Annex

quotidiana⁶⁴ vam decidir centrar-nos, en aquells punts de venda d'aquests productes amb una aflluència més majoritària i una capacitat de propagació més gran⁶⁵. Vam deixar que fos el treball empíric mateix qui ens marqués els límits del camp a partir d'un sistema d'estudi en xarxa. De tal manera que, finalment, vam realitzar entrevistes amb els directors de 12 centres de Sabadell alhora que vam dur a terme observació participant en gairebé tots ells. I la informació extreta d'aquestes fonts fins ara esmentades ha constituït el gruix de la nostra recerca. No obstant però, hem complementat el treball de camp amb entrevistes i aproximacions als grups budistes de la ciutat⁶⁶ i visites i enquestes a les botigues de dietètica ⁶⁷. Al mateix temps, hem dut a terme observacions i entrevistes "improvisades" a llibreries, centres d'estètica i altres establiments que tenien a la venda productes d'origen forà amb connotacions espirituals. I amb aquesta complementació de treball de camp hem pogut abastar el que en un inici distingíem com el primer i el tercer nivell de l'anàlisi.

És així com vam reformular a nivell extern l'aproximació a l'objecte d'estudi. No obstant però també vam intentar seguint Bourdieu, "capgirar la relació «natural» de l'observador amb l'univers que estudia, de convertir el que és exòtic en familiar i allò que és familiar fer-ho exòtic; i tot això amb la finalitat de fer explícit allò que, en ambdós casos, és admès com a món donat per descomptat (*taken for granted*) i de manifestar de manera pràctica la possibilitat d'una objectivació sociològica completa tant de l'objecte com de la relació del subjecte amb el seu objecte" (Bourdieu, 1994, pàg. 215). La qual cosa, en el nostre marc d'estudi concret i en relació al què hem

⁶⁴ En els quals ens era molt més fàcil realitzar un anàlisi en termes religiosos de la clientela. És a dir, ens quedava resposta afirmativament la pregunta de la qual partia la nostra investigació: podem parlar de noves formes de religiositat entre els joves? Però posava en "quarentena" la idea de què aquest fenomen fos específic de la nostra societat. En totes les societats hi ha hagut grups religiosos allunyats de l'ortodòxia.

⁶⁵ La qual cosa no vol dir que oblidéssim completament aquells centres "més marginals". Vam aproximar-nos hi però van deixar de constituir el nucli central de la nostra recerca.

⁶⁶ Encara que dels dos grups budistes que hi havia a Sabadell un s'ha traslladat al Palau Novella i l'altre s'ha dissolt per desavinences internes. Hem anat al Palau Novella i hem contactat amb budistes de la Casa del Tibet de Barcelona que viuen a Sabadell.

⁶⁷ Hem realitzat 25 enquestes a dietètiques i herbolaris de Sabadell, abastant així, gairebé la totalitat d'aquest tipus de botiga.

exposat anteriorment, es tradueix en oblidar-nos de les "categoritzacions" fetes a priori per unes pre-nocions no problematitzades i intentar deixar espai perquè la realitat ens sorprengués. Intentant no oblidar però, que no és aquella realitat aparentment més sorprenent la què pot arribar a ser sociològicament més reveladora. En fi, aprendre a apropar-nos al nostre objecte d'estudi amb una actitud que combina tant la distància com la familiaritat, tant l'explicació com la comprensió, tant l'esperit crític com aquella ingenuïtat que et permet una actitud oberta i receptiva.

5. EL CAMP DE JOC

Els centres: un primer apropament a l'objecte d'estudi

5.1 Comença el joc

"L'obertura de mires" resulta imprescindible i completament connectada a l'aparició d'un fenomen tan recent i omnipresent en la societat occidental com és l'anomenada *multiculturalitat*. L'acceptació de la diversitat humana ha evolucionat cap a un determinat discurs on aquesta diversitat és percebuda com un element enriquidor i, així, l'adopció de trets forans a la pròpia cultura és vista com una via més cap al desenvolupament personal. Deixant de banda les *a priori* beneficioses aportacions en la convivència que pot comportar la multiculturalitat, cal fer notar les encara més beneficioses "aportacions" econòmiques que en resulten. Així, "ser multicultural" també comporta *consumir* música "ràï" o "fados" portuguesos; veure pel·lícules iranians (a poder ser en versió original) o llegir llibres taoístes; practicar el Tai Txi, aprendre danses tribals; o -per aquelles més manifestament eclèctiques- lluir una "tica" indú entre cella i cella. No és d'estranyar que cap d'aquests exemples acabi essent majoritari quan precisament el que es busca és la diversitat i, així, la individualitat (encara que paradoxalment tots la practiquem, i per tant arribem a la homogeneïtat)⁶⁸.

Fet i fet no importa ni el context ni l'època on han estat concebuts aquests "productes", un cop descontextualitzats esdevenen meres mercaderies. O dit d'una altra manera, l'eclecticisme al què aboca la multiculturalitat sovint pot acabar per reduir-se en el mer consum compulsiu de molts productes que, sigui per la seva originalitat, sigui per la seva funcionalitat, ens resulten atractius o fins i tot necessaris, però que en tot cas adoptem completament buits del seu sentit i significació original.

⁶⁸ Òbviament, aquesta és una caracterització reduccionista. De fet, com hem apuntat, aquest és un determinat discurs extensible en la seva totalitat únicament a un sector de la població, majoritàriament pertanyent, com veurem, a les classes socials mitjanes.

D'aquesta manera, resulta interessant veure com, en el món de l'estètica per exemple, productes que han estat ideats en el si d'una societat regida per les lleis del capitalisme⁶⁹, competeixen amb altres productes que provenen, en el seu origen, de contextos històrics i culturals a *les Antípodes* d'aquesta societat capitalista. En aquest consum doncs, sembla ser que, si més no de forma aparent, no existeix una gran discriminació segons la procedència inicial del producte. És a dir, que tant poden provenir dels Estats Units i dissenyats per l'última temporada de primavera, com del passat primitiu d'algun poblat remot de l'Àfrica Central. Desproveït de la seva significació inicial tot és consumible.

Sens dubte, i recuperant el fil de la investigació, tot això també pot succeir amb els productes amb connotacions religioses que han estat innovats, importats o recuperats⁷⁰ de la nostra o d'altres cultures i que avui en dia configuren una oferta prou àmplia. Així, tal i com anirem veient, encara que originàriament aquests productes tinguessin un significat essencialment religiós, el seu consum no duu necessàriament a cap experiència religiosa. Per contra, el mercat és capaç de proporcionar-los noves *funcionalitats*, segurament més senzilles de digerir⁷¹.

Amb tot, i malgrat el que acabem de dir, existeixen tota una sèrie de productes amb connotacions religioses on no desapareix completament aquesta significació religiosa inicial. Per contra, aquesta es recupera, es modifica i es camufla mostrant, de cara enfora, un missatge ambigu a cavall de l'espiritualitat, el *benestar emocional* i els exercicis físics.

Una gran varietat de centres on s'hi poden trobar les disciplines més dispar esdevenen els nuclis difusors d'aquest tipus de productes. I en aquest cas sí que existeix una gran discriminació (la gran majoria provenen d'Orient) de tal manera que,

⁶⁹ Enfocats clarament doncs, a sortir victoriosos en l'aferriat combat que imposen les lleis de la lliure competència.

⁷⁰ Aquesta distinció la veurem més explicada i justificada al punt dedicat a *l'augment l'oferta dels productes amb connotacions espirituals*.

⁷¹ Sovint funcionalitats que novament van molt lligades al culte a l'estètica –on podríem descobrir el què també ha estat classificat com una nova forma de religió, però que de totes maneres es desvincula del significat religiós tradicional d'aquests productes.

malgrat la gran diversitat mundial d'expressions religioses, tan sols algunes tenen cabuda i acceptació ara per ara a Occident.

Bé però, seria ben bé començar la casa per la teulada intentar fer una anàlisi dels mecanismes que duen a l'entrada a la nostra societat d'aquests productes i no d'uns altres sense, prèviament, haver fet una anàlisi del "camp de joc" en el que ens trobem immersos. De fet, a quins productes amb connotacions religioses ens estem constantment referint?, Quines característiques tenen?, Quines modificacions pateixen i com seran "ara i aquí" presentats?, Com s'introdueixen aquests productes a Occident i més en concret a Sabadell?, És a dir, qui s'encarrega de difondre'ls i introduir-los al mercat?, Com es distribueixen aquests productes segons les variables socio-estructurals clàssiques?, Quins motius duen als joves a consumir aquests productes?, Coincideixen aquests amb els objectius que proposen els centres?, I el més important de tot, poden aquests productes arribar a fer trontollar els universos simbòlics del jove?

En aquest apartat ens proposem mostrar els resultats del nostre treball empíric tot provant de donar resposta als interrogants plantejats. Només després d'aquesta anàlisi podrem entendre què és el que fa possible l'existència d'aquesta oferta de productes amb connotacions espirituals en la nostra societat.

Així doncs ens cal, abans de res, iniciar l'anàlisi del treball empíric identificant i caracteritzant els actors que operen en el nostre "camp de joc" particular. A partir d'aquí, provarem d'anar dibuixant en què es concreta i en què consisteix l'imaginari existent darrere el consum de productes amb connotacions espirituals.

5.2 Els centres

Tal i com ha passat amb moltes altres pràctiques culturals, la introducció de la religiositat oriental en la nostra societat ha estat iniciada a través d'un cercle molt reduït d'intel·lectuals. Podríem atribuir aquí als intel·lectuals allò que Sant Simon només reconeixia als artistes quan deia que aquests "seran la vanguardia de nuestra sociedad" atès que "cuando deseamos difundir nuevas ideas entre los hombres, las inscribimos en el mármol o en la tela ... y de este modo, sobre todo, ejercemos una influencia eléctrica y victoriosa (...) Este es el deber de los artistas, esta es su misión..."⁷².

D'aquesta manera allò que al segle XIX fou una moda capitanejada per intel·lectuals com Schopenhauer, F. Schegel, Emerson o el mateix Nietzsche, es transformà en la subcultura dels *hippies* i contestataris en les dècades dels anys seixanta i setanta, en un fenomen àmpliament estès.

Sigui com sigui, ja fa anys que a Occident els centres on es practica, per exemple, el Ioga no són una raresa destinada a un grup minoritari de la població sinó que han esdevingut una peça més de la nostra geografia urbana. Amb tot, aquesta relativa *familiaritat* no ha permès acabar amb un cert aire de confusió i obscuritat que genera aquesta pràctica hindú. D'aquesta manera, els estereotips socials que juguen i defineixen el Ioga que es practica a Occident, sovint el relacionen amb una atmosfera "d'esoterisme extrem, vinculades amb regions de l'esperit quasi totalment alienes a aquest món. Això succeeix pel fet de sumar-se la nostra escassa informació sobre les cultures orientals amb el seu alt grau de sofisticació, la qual cosa els atorga una aura de misteri sobre la qual projectem fantasies de la nostra pròpia collita" (Watts, 1975 , pàg. 19).

⁷² De *Opinions littéraires, philosophiques, et industrielles*, citat per Egbert, D., "La idea d'avantguarda en Art i Política", *American Historical Review* 73 (desembre de 1967), p.343.

Cal reconèixer que nosaltres iniciàrem aquesta investigació moguts, però sobretot encoratjats, per aquests prejudicis. Si es complien les nostres expectatives, estaríem analitzant allò que tant clarament conduïa a una forma de religiositat però que, mancat d'estructures institucionals que el recolzessin i el fessin visible⁷³, ben pocs reconeixien com a tal. No ens ha d'estranyar doncs que, desconexedors de l'àmbit d'estudi que preteníem analitzar, tot buscant formes de religiositat ben estrambòtiques i diferents a les formes institucionalitzades (com sinó podríem parlar de noves formes de religiositat), iniciéssim la investigació accedint als centres de la ciutat on s'hi practiqués, com a mínim, el Ioga. Ras i curt, el Ioga seria la nostra porta d'entrada per abordar les noves formes de religiositat que intuïem. A partir del Ioga descobriríem les pràctiques que podrien estar-hi relacionades i ens aniríem endinsant dins aquest món tan obscur i captivador.

Malgrat el discurs social que fonamentava els nostres prejudicis de partida, cal apuntar que n'existia un altre -de discurs- que podia ampliar una mica més el nostre marc d'estudi: la salut. Efectivament, la coneguda vessant terapèutica del Ioga, actuava i actúa com un reclam encara major que aquell que, amb Watts, havíem vinculat a l'esoterisme. D'aquesta manera, allò que avui atrau el major nombre de practicants de Ioga ve relacionat més aviat a problemes musculars o desviacions de columna d'una banda, i angoixes o nerviosismes de l'altra. Inferíem, amb tot, que aquestes noves dimensions a contemplar, la física i l'emocional, podien arribar a ser un punt de partida, una nova via d'accés, pel descobriment de la vessant espiritual que indubtablement pot arribar a proporcionar el Ioga.

Dins aquest camp que podem anomenar de *benestar físic i emocional*, quedava clar que el Ioga no era l'única proposta existent que podia contemplar aquests aspectes de l'individu. Ben aviat doncs, descobrirem que, vinculat al Ioga, existeixen altres tècniques, majoritàriament també d'origen oriental, que es presenten com a capaces de resoldre aquest tipus de problemes físics i emocionals. El Tai Txi, el

⁷³ Estructures de les que sí que gaudeix el catolicisme, per exemple.

Katsugen, el Feng-Shui, el Shiatsu, el Reiki, etc. entrarien doncs a formar part del nostre objecte d'estudi. Estirant una mica més el fil, ens toparem amb l'estreta relació que totes aquestes tècniques mantenen amb l'anomenada "medicina alternativa", un altre camp imprecís i aglutinador d'una gran heterogeneïtat i que reuneix tècniques que l'únic referent que comparteixen és la seva condició "d'alternativa" versus la medicina convencional. Aquesta estreta relació arriba fins al punt que d'una forma generalitzada, els entrevistats englobaven les esmentades tècniques de procedència oriental amb la reflexologia, la quinesiologia, les teràpies florals, el quiromassatge o el drenatge limfàtic.

A partir d'aquí doncs, el nostre camp d'estudi principal s'ampliava. Ara el formarien tots aquells centres que d'alguna manera podien arribar a relacionar el benestar físic, l'emocional i l'espiritualitat, amb més o menys èmfasi en cada aspecte. Existia però una distinció que cal no deixar de banda: tots els centres a analitzar havien d'oferir la possibilitat de fer aparèixer, en alguna de les seves activitats o teràpies, universos simbòlics que no es fonamentessin en el paradigma científic. És a dir que, encara que fos durant una hora a la setmana, l'individu tingués formes d'interpretació de "la realitat" que no partissin o es centressin en aquella cosmovisió on l'home i la natura queden com a objecte de l'explicació causal-racional.

És d'aquesta manera com gimnasos, centres de rehabilitació⁷⁴ o directament hospitals, llocs on efectivament de forma genèrica podríem dir que es té cura del *benestar físic*, o bé consultes de psicologia on es té cura del *benestar emocional*, quedarien fora del nostre àmbit d'estudi. Encara que al llarg del treball de camp ens hem aproximat a alguns d'ells per tal de poder contrastar, diferenciar i potenciar la comprensió del nostre objecte d'estudi.

El dibuix que hem fet dels centres que hem abordat dona compte d'uns límits del camp de joc essencialment imprecisos i ambigus. L'únic referent inicial per tal de

⁷⁴ Amb tot sí que hem accedit a aquells gimnasos i centres de rehabilitació on es combinen les dues vessants. Per exemple, un centre a on al costat de la fisioteràpia clàssica es tracta als pacients amb tècniques orientals com

discriminar quins serien els centres que considerariem dins el nostre marc d'estudi empíric partia, merament de la presentació externa i comercial dels mateixos centres (el nom del centre, fullets publicitaris, anuncis a guies comercials, censos de l'administració, etc.). Òbviament caldria aproximar-nos a tots aquells centres on es practiquessin activitats provinents d'Orient i el consum del qual impliqués l'ús d'un espai significatiu de temps "lliure" en la vida del jove . Però, a més, calia indagar si centres que tenien una "presentació" externa que es valia de tècniques que també eren contemplades dins la medicina convencional (com ara el drenatge limfàtic), oferien alhora altres activitats que diferien del paradigma científic o que fins i tot el qüestionaven. A aquesta varietat calia afegir-hi, tal i com ja hem dit amb anterioritat, la constatació de la presència de "xarxes ocultes" que anàrem descobrint "sobre la marxa" i a través de les referències que en feien alguns dels entrevistats.

Val a dir doncs, que la gran heterogeneïtat de centres a la que ens haguérem d'enfrontar dificultat en gran mesura l'anàlisi del nostre terreny de joc.

5.3. Estratègies d'aproximació

L'aproximació a aquest tipus de centre seguí les següents fases. En primer lloc vam dur a terme una *fase exploratòria* per tal de poder delimitar el màxim possible el nostre terreny de joc i així *marcar* les fronteres del camp d'estudi. Tanmateix però, i per motius que ja han estat exposats, ens vam adonar de la dificultat d'aquesta tasca. La imprecisió dels límits és una característica inherent al nostre objecte d'estudi. Així doncs, des del principi vam deixar oberta la possibilitat de què al llarg del treball de

l'acupuntura, el Tai Txi, etc. O gimnasos on a part d'aeròbic, peses, etc. si faci Ioga, Tai Txi o d'altres activitats semblants.

recerca anessin sorgint nous centres a estudiar alhora que alguns d'ells, una vegada coneguts, els vam haver de *deixar fora de joc*..

Després d'aquest intent de situar les fronteres, la fase següent va consistir en la participació a algunes activitats dels centres i la posterior entrevista amb els directors/es d'aquests. L'estratègia a seguir va ser la següent: anar primer a alguna activitat del centre (la majoria de centres tenen activitats gratuïtes i sobretot en el període en què vam dur a terme aquesta tasca, el setembre, ja que comença el curs escolar). Amb aquest contacte entràvem al centre sense l'etiqueta *d'investigadors* sinó com a clients potencials. Fet aquest, que ajudava a no *incidir* tant directament en les condicions de recepció per part del context. En definitiva, qüestions d'objectivitat. Posteriorment, demanàvem per el/la director/a del centre i acordàvem una entrevista. Les entrevistes, totes elles, van ser realitzades als mateixos centres i amb una durada aproximada d'hora i mitja. Una vegada realitzada l'entrevista, i havent *entrat en confiança*, demanàvem als mateixos directors/es la possibilitat d'accedir a entrevistar alguns/es dels seus clients/es més joves. Així doncs, la fase següent va consistir en seguir realitzant entrevistes als joves que ens proporcionaren als centres i amb als què, a través d'altres vies, aconseguirem contactar⁷⁵. Alhora, vam intentar, seguir realitzant observació participant a totes aquelles activitats possibles.

Paral·lelament a la realització de les entrevistes als/les directors/es dels centres vam començar la *fase exploratòria* a les botigues de dietètica, herbolaris i botigues de productes "naturals". Al llarg de la fase *exploratòria* ens vam adonar de la importància d'aquest tipus de botiga en la comprensió de l'univers estudiat, i vam decidir realitzar visites a totes elles així com petites enquestes (o entrevistes informals) a els /les propietàries. D'aquesta manera aconseguíem tenir un coneixement més sistemàtic d'aquella vessant menys institucionalitzada de la comercialització d'aquests productes.

⁷⁵ Tanmateix però, l'aproximació als joves serà descrita més concretament en el següent capítol. Ja que serà a allà on abordarem directament aquest grup de població. En aquest apartat també tindrem en compte les entrevistes als joves però tant sols constituiran una font més.

5.4. Les regles del joc

A continuació, presentarem els trets més rellevants dels "punts de venda" d'aquest tipus de producte per tal d'oferir una visió global del context. Tot i així, i a causa de les magnituds del treball de camp, a continuació no oferirem una exposició detallada de tot allò amb què ens vam trobar sinó d'aquelles característiques més rellevants que, d'alguna manera, configurarien els tipus ideals de centres que operen en el nostre camp de joc.

5.4.1. *Sincretisme*

Aquest primer punt que hem anomenat *sincretisme* fa referència a l'amalgama de tècniques, filosofies, "estils de vida", etc. que configuren el mapa de l'oferta de productes amb connotacions espirituals actual. És a dir, que a partir del treball de camp, podem constatar que diferents tipus de productes amb connotacions espirituals amb orígens i significacions de partida molt diferents, es vinculen entre sí i passen a configurar conjuntament l'oferta existent. I, el que és més important, passen a ser percebuts per als subjectes investigats dins d'un mateix univers religiós amb unes funcions similars.

És a dir, i bevent dels exemples que ens ofereix el treball de camp, ens trobem en què en un mateix centre se'ns ofereix des de meditació Zen, fins a microgimnàstica passant per la teràpia de la Gestalt i sessions "d'alquímia & gastronomia". L'univers religiós que estudiem no té definits clarament els límits ni les regles de joc. Segurament, de fet, el sincretisme i el "tot s'hi val" passen a esdevenir la regla de joc principal. El que es cerca és escapar de la racionalitat instrumental que guia la "vida pública" de l'individu. Tot tipus de tècniques són reconegudes com a vies possibles per

accedir a l'estat desitjat, el qual és definit pels mateixos actors com a "pau interior" o "harmonia espiritual".

Difícilment ens trobem amb institucions especialitzades en un cert producte. Només es dona aquest cas en un centre de Ioga concret i en aquelles institucions que no són pròpiament centres amb una "oferta espiritual" (com per exemple els centres cívics on a més a més de les seves activitats "culturals" i socials habituals s'hi poden oferir classes de Ioga o Tai Txi), en els quals, per tant, no hi ha especialització.

Per tant, i en conclusió, podem dir que una de les variables que defineix el nostre objecte d'estudi és el sincretisme que condueix a la configuració, per part de l'individu, d'una il·lusòria "religió a la carta" construïda a partir de diferents tipus de tècniques, que en el seu origen no tenien cap relació entre sí, però que a partir d'un procés de banalització i "adaptació" que mitjançant la seva immersió en el mercat passen a esdevenir perfectament compatibles.

Aquesta afirmació empíricament la trobem contrastada en diferents aspectes del nostre treball de camp, que per no estendre'ns extensivament, tant sols enumerarem:

-Centres en els quals els individus "gasten" un temps concret i prèviament concertat de la seva vida quotidiana. És a dir, llocs a on és possible "comprar" i consumir col·lectivament productes amb connotacions espirituals. Aquests centres es presenten públicament com a centrats en una activitat concreta però posteriorment, una vegada hi penetres, te'n adones que la seva oferta dista molt de ser específica. És a dir, a Sabadell hi ha centres que estan registrats com a centres de Ioga però que a més s'hi fan classes de Tai Txi, meditació Zen, teràpies de Flors de Bach i psicologia evolutiva. Així com hi ha centres que es defineixen com a "Instituts de quiromassatge" però que quan hi entres hi pots trobar tant Shiatsu com Aromoteràpia com teràpia de grup. I a part de la seva oferta també ens trobem que els directors dels centres

mantenen relació entre ells i fins fan activitats conjuntes, independentment de la seva especialitat.

-Botigues que són definides com a botigues de dietètica però que en el seu interior hi trobem tant productes "Santiveri" com encens, com petites figures de buda. Tanmateix però, ens trobem en què a Sabadell hi ha dos grans tipus de botigues "naturistes": aquelles que són "de tota la vida" i que es dediquen exclusivament a la venda de productes naturals; i aquelles, d'aparició més recent, que fan de l'eclecticisme la norma principal. Són un estil de botigues que neixen a partir d'una concepció global del "naturisme" o de la "dietètica", és a dir, donen per descomptat que una determinada alimentació va unida a una determinada sensibilitat espiritual que durà als clients a no percebre com a estrany trobar al costat d'una farina integral un paquet d'encens o llibres de temàtica clarament esotèrica.

-També podem constatar aquesta afirmació -la del sincretisme- a partir de les entrevistes realitzades als joves, als directors dels centres, a les botigues de dietètica o als budistes (tot i que en aquest darrer grup no de forma tant clara). Els entrevistats, generalment, mostren interès i coneixença per un grup de tècniques que es poden englobar dins del que Mardones anomena "nebulosa místico-esotèrica" però que en canvi per qüestions d'origen i significacions originals no haurien de mantenir, forçosament, cap tipus de relació. Generalment tots aquests individus s'aproximen a aquesta "sensibilitat espiritual" a partir d'una tècnica concreta però no és gens rar que al cap d'un temps "n'experimentin" una altra o si més no, que la reconguin com a "vàlida" i "vertadera" per aconseguir seguir caminant cap a "l'auto-realització personal i l'harmonia vital". I hi ha tècniques d'aquestes, com el Ioga, que gaudeixen d'una major legitimitat, que serveixen de via d'accés a la resta de tècniques, popularment menys conegudes i d'una legitimitat més difusa.

-Una altra "prova" d'aquest sincretisme que domina el camp religiós la trobem en l'oferta de literatura sobre el tema. En una mateixa editorial es poden publicar llibres de la Louise Hay i del Dalai Lama, així com també guies d'homeopatia i manuals de Feng-Shui. Els entrevistats quan parlen del seu consum de literatura d'aquest estil en parlen englobant-la dins d'un mateix sac. I el mateix que dèiem pels centres succeeix amb la literatura. Gran part dels entrevistats han coincidit en afirmar que havien començat llegint novel·les d'en Paulo Coelho, que a part de ser veritables *best sellers* gaudeixen d'una gran legitimitat, per anar endinsant-se mica en mica en un tipus de literatura més "minoritària" i més especialitzada. Així ens trobem amb què aquella part de població entrevistada que té un contacte més "superficial" i difós amb aquesta nebulosa místico-esotèrica consumeix un tipus de literatura, bàsicament compostat per novel·la, i d'obres que esdevenen grans best-sellers (*Las nueve revelaciones*, *L'alquímista*). En canvi aquella població que tenen un grau d'implicació més elevat amb aquesta nebulosa llegeixen llibres més especialitzats en funció del tema que els interessa. La diferència bàsicament rau en què uns s'aproximaran a aquesta nebulosa a través de la ficció, que per molt "esotèrica" o "màgica" que sigui mai deixa de ser ficció i per tant no farà trontollar "la consciència racional" amb la qual s'identifiquen; i els altres, els ja "iniciats", no els caldrà l'eufemisme de la ficció per endinsar-se en aquests temes.

El fet que haguem anomenat sincretisme aquest primer apartat i no eclecticisme o barreja no és pas casualitat. El sincretisme és un terme originalment usat per Plutarc per designar la fusió de cultes religiosos que es produí en el món greco-romà entre els anys 200 i 300aC. Aquest procés fou en general espontani, però en alguns casos fou a causa d'una intervenció oficial. Poques religions van ésser immunes d'un major o menor grau de sincretisme. Si bé, el terme s'acostuma a utilitzar més aviat en relació a la cultura greco-romana, el fenomen sincretista s'endevina en tots els llocs en què s'han produït contactes entre diverses religions. És a dir, aquest

és un terme que d'un bon principi neix relacionat amb l'univers religiós i vinculat amb el que Berger (1994) anomena "contaminació cognoscitiva"; la qual té lloc en les societats pluralistes on diferents universos de significació coexisteixen i interaccionen. Tanmateix però, encara ens queden preguntes per respondre: com es barregen aquests elements? Tots formes part de les tradicions culturals d'orient? Tots ens remeten a un origen temporal i espacial tant llunyà?

5.4.2. Les estratègies del sincretisme

A la introducció de "Espiritualidad de los nuevos movimientos esotéricos modernos", Jacob Needleman fa una interessant reflexió: en el mateix moment que es sacralitza el profà (cos, natura, treball, etc.) es corre el perill de dur al terreny profà allò que és sagrat⁷⁶ (a Faivre, A, 2000).

La mercantilització dels productes amb connotacions religioses ha fet justament això: duu a l'esfera profana quelcom que pertany pròpiament a l'àmbit del sagrat⁷⁷. Tant els productes a la venda com els seus equivalents filosòfics i emocionals són allò més cridaner del fenomen de les noves formes de religiositat. I és que allò que s'ha dut al mercat no són únicament productes materials sinó les mateixes doctrines religioses provinents de les cultures més dispars.

Un cop dins l'esfera profana, aquests "productes" esdevenen mercaderies i poden competir entre ells, entrant dins les regles de joc que imposa el mercat. Aquests productes per tal de "sobreviure" buscaran i trobaran un públic afí, el sostre del qual encara està per determinar⁷⁸. El que ens proposem en aquest apartat és

⁷⁶ S'entendria així l'obstinació de la religió institucional a mantenir el sagrat separat del profà, per tal que aquest últim no es "contamini", en el sentit en què en parla Mary Douglas. I és que, i malgrat les insistències que les noves formes de religiositat fan sobre la unitat i el sentit global, "una vertadera unió implica una vertadera separació, la unitat és el fluir de les parts i això s'ha confós pensant que *Tot és U*".

⁷⁷ Quan parlem de la dicotomia sagrat/profà ens basem, bàsicament, amb les reflexions de Durkheim i d'Elíade.

⁷⁸ Tal i com ens diu Marx, citat per Morin (1994), "el productor crea al consumidor (...) no crea solamente un objeto para el sujeto sino un sujeto para el objeto". Hi haurem de retrobar aquí, tal i com ja hem fet en el marc teòric en

assenyalar com aquest públic, lluny de ser encara marginal i perifèric, s'ha vist augmentat en els últims anys. Paral·lel a aquest augment, ha existit lògicament un increment en l'oferta de productes amb connotacions religioses per poder fer front a les demandes creixents del mercat.

En aquest punt, i abans de prosseguir, es fa necessari un aclariment. En el projecte inicial de la recerca, les nostres hipòtesis apuntaven sobre un augment en el consum de productes d'origen forà amb connotacions religioses. Certament, i tal i com s'exposarà en el següent apartat, aquesta hipòtesi s'ha vist confirmada. Tanmateix, oblidaríem un part substancial del fenomen si únicament ens centréssim en els productes "importats" d'altres tradicions religioses. I és que els productes amb connotacions religioses dels centres i les botigues que s'han analitzat no només són aquells que tenen origen forà (majoritàriament oriental), sinó que també existeix una àmplia oferta de productes recuperats de la mateixa tradició religiosa cristiana. Si la pauta és la innovació i "l'alternativa" al model fins ara oficial, també tot aquell *pensament* que s'hagi originat en el si d'aquest model oficial però que aquest mateix hagi marginat a la perifèria religiosa, representarà un producte exportable al mercat. La "recuperació" es farà doncs, d'elements propis de l'univers esotèric cristià com ho són l'alquímia o el gnosticisme.

Amb tot, el sincretisme no s'acaba aquí i, si bé podem afirmar que la majoria de productes són eminentment "importacions" i "recuperacions", també descobrim "novetats" (dissenyades dins el moviment New Age o si més no en sintonia amb aquest). S'ha originat així un vocabulari propi o l'elaboració de productes com les Flors de Bach, els extractes de minerals o les teràpies de constel·lacions familiars.

Si bé el moviment New Age podria englobar les tres distincions fetes fins el moment ("importacions", "recuperacions" i "novetats"), no ens veiem en la situació de

l'apartat que feia referència a l'exaltació de l'experiència, la diagnosi que Postman feia dels anuncis. Recordem que aquests tractaven més la naturalesa del consumidor que la del propi producte anunciat. D'aquesta manera, Postman apuntava com els anuncis busquen la debilitat del comprador tot atacant el terreny emocional. Sens dubte, aquest és un tret també característic important de molta part de la oferta espiritual que estem analitzant, sobretot quan una

poder afirmar que el fenomen que estem analitzant sigui pròpiament la implantació d'aquest moviment contracultural en la nostra societat. L'univers de significació que presenta la Nova Era consisteix en una oferta pre-dissenyada i amb pretensions d'institucionalització. Efectivament ens trobem amb centres i botigues que considerarem com a pertanyents a aquest moviment, però la forma generalitzada de consum no passa per un model completament estructurat i dissenyant, sinó per l'èmfasi en la necessitat que sigui l'individu qui "l'autodissenyi". Tanmateix però, i tal i com veurem més endavant, això és una fal·làcia que amaga grans dosis tant d'ingenuïtat com de violència simbòlica. Poder exercir "la llibertat" d'escollir entre una gran quantitat de productes diferents i configurar-se un sistema coherent de sentit tant sols és accessible a aquella població que gaudeix d'uns coneixements que li permeten distanciar-se de l'objecte, de les "necessitats" i del mercat. Altrament sinó, el que s'esdevindrà és que l'individu es construirà un sistema de sentit fortament mediatitzat pel mercat i els mitjans de comunicació que acaba essent una oferta preestablerta i no auto-dissenyada. La capacitat d'exercir la llibertat en aquest àmbit està mediatitzada per l' *habitus*.

Tot i que aquest punt ja serà reprès posteriorment, si que és interessant veure aquí que, per aquells que no poden *gaudir* de la "llibertat" d'auto-dissenyar-se una religió a la carta, els orígens dels productes no esdevindran significatius. Els productes s'adquireixen al mercat, desproveïts de significat original i *perfectament adaptats* per ser consumits. I d'aquesta manera, per un sector molt important dels protagonistes del nostre estudi els és "indiferent" si el producte en qüestió té els seus orígens en la tradició Oriental, Occidental o si ha estat creat en el si de la nebulosa místico-esotèrica. Podem dir per tant que, en termes sociològics, la distinció dels "orígens" i les significacions originals perden rellevància.

És a partir doncs d'aquestes consideracions que el nostre estudi englobarà l'aparició i augment de l'oferta de "productes amb connotacions religioses que

part important del seu públic el constitueixen individus amb depressions, angoixes i tota mena de "desequilibris"

conformen un model alternatiu de religiositat", ja siguin pertinent a la tradició oriental o a la occidental. D'aquesta manera correm el perill de caure en la "indefinició" del camp d'estudi. Tanmateix però, ens va semblar més interessant, després d'haver realitzat una bona part del treball de camp, arriscar-nos a corre aquest perill que no fixar excessivament el nostre objecte d'estudi. Aquesta elecció no ha estat feta de forma irreflexiva sinó que ha vingut justificada per diferents motius; d'entre els quals en podem destacar tant que la indefinició és un tret substancial del nostre objecte d'estudi que no podem obviar⁷⁹ com que, a nivell de treball del empíric, ens resulta impossible separar i delimitar més específicament el camp sense caure en divisions realitzades a partir de apriorismes teòrics que no es corresponen amb el que succeeix en el "terreny de joc"⁸⁰.

5.4.3. L'augment de l'oferta de productes amb connotacions espirituals

Fets els aclariments necessaris podem prosseguir. El fet que aproximadament el promig d'antiguitat dels centres i les botigues sigui tan sols de cinc anys indica que podem considerar que aquest "reencantament" que està experimentant actualment la nostra societat, i sobretot la seva expressió místico-esòterica, és un fenomen recent. I tot i que, hi ha alguns centres que duen forces anys a la ciutat, aquests han experimentat un creixement del públic en els darrers cinc anys (segons el testimoni dels directors/es dels propis centres i segons les enquestes realitzades en el que hem anomenat "botigues de dietètica i elements del món màgic").

Inicialment hem de distingir entre aquells casos en què l'oferta es fa des de centres especialitzats i la feta des dels no especialitzats. Ens referim amb aquest

emocionals.

⁷⁹ Tal i com ha estat argumentat en el punt "sincretisme".

⁸⁰ Els diferents tipus de productes s'interrelacionen creant una xarxa de vinculacions i dependències que, tot i que es poden separar a nivell de "significacions originals", no es poden dividir després d'haver estat passades pel filtre de la

segon grup a aquells centres on les activitats amb connotacions religioses són presentades de forma secundària. Formen part d'una oferta àmplia i molt diversificada no vinculada a d'altres pràctiques i productes amb connotacions religioses.

• *Els centres especialitzats*

En la majoria dels centres especialitzats s'ofereix al consumidor l'alternativa entre activitats de consum col·lectiu i teràpies individuals. D'una banda, doncs, ens trobem una oferta d'activitats de grup on hi tindrien cabuda el Ioga, el Tai Txi, el Katsugen, Txi-kun, Yuki, etc., activitats que, com el seu propi nom fa suposar, provenen majoritàriament d'Orient. A causa de diverses raons aquestes tècniques i sobretot algunes d'elles en concret, gaudeixen en l'actualitat d'una gran difusió i acceptació mediàtica. Potser per aquest motiu, es tracta de les activitats que més població atrauen.

Dins de les activitats de grup també haurem de tenir present l'aparició de pràctiques que sintonitzen amb el moviment New Age. És el cas de "Una visión mágica del mundo" o "Musadi", on l'assistència encara que més localitzada a centres concrets, és igualment bastant nombrosa. Precisament a través d'aquests centres, quan el grau de vinculació de l'alumne es més elevat, es pot accedir a sortides organitzades i que, ara sí de forma explícita i clara, connecten amb creences religioses de caire popular.

D'altra banda, alguns dels centres visitats presenten la possibilitat de realitzar teràpies personalitzades. En aquest cas, l'eclecticisme ja és la tònica general. La diversitat i el sincretisme beu aquí de fonts orientals (Reiki), novament de propostes provinents de l'esoterisme occidental (Alquímia), així com novetats provinents "d'adaptacions lliures" de la psicologia ("rebirthing") i vinculades a l'univers New Age (Flors de Bach).

banalització i descontextualització de les quals en són objecte (a causa de la lògica del capitalisme de mercat i del què

Finalment destacar que s'estableix una diferència entre aquells centres més antics i aquells apareguts més recentment. Aquests darrers tenen com a comú denominador la presentació d'una oferta més eclèctica i variada que els centres més antics. I aquest mateix fet l'hem constatat, també, pel que fa referència a les botigues de dietètica; aquelles més antigues, generalment, no les podem classificar com a botigues pertanyents a l'onada místico-esotèrica sinó més aviat com a "herbolaris" tradicionals que han estat presents en la societat occidental des de fa molt de temps⁸¹.

• *Centres no especialitzats*

Tal i com s'ha apuntat més amunt, ens referim aquí a la presència de productes amb connotacions religioses dins d'una oferta més àmplia i de naturalesa molt més diversa que la dels centres especialitzats. Ens trobem en aquest cas amb gimnasos, llibreries, centres cívics o escoles que s'han fet ressò de l'onada de reencantament místico-esotèric i que, com una expressió més de la normalització d'aquest fenomen, presenten dins la seva oferta productes amb connotacions religioses.

Dins d'aquest apartat que hem anomenat centres no especialitzats realitzarem diferents classificacions. En primer lloc, ens trobem amb aquells centres esportius on entre l'aeròbic, la gimnàstica rítmica o el *hip hop* ens trobem amb el Ioga o el Tai Txi. Connectant amb l'apartat següent podem dir que, generalment, l'objectiu més important de la població que participarà en aquest tipus d'activitat serà, gairebé exclusivament, tenir cura del cos. Majoritàriament, les activitats que s'ofereixen en aquest tipus de centre són aquelles que, socialment, estan més acceptades i normalitzades com el Ioga o el Tai Txi. Difícilment ens trobarem que en algun centre

s'ha anomenat globalització o mundialització).

⁸¹ No podem caure en la temptació d'englobar dins d'aquesta "nebulosa místico-esotèrica" totes aquelles botigues que ofereixen productes "naturals". Seríem massa ingenus i forçaríem la "realitat" de manera exagerada.

d'aquest estil s'hi practiqui Katsugen o microgimnàstica, encara que aquestes també compreguin dins de les seves "significacions originals" tenir cura del cos i millorar la salut física.

El segon tipus de centre no especialitzat on podem trobar activitats d'aquest estil, serà en centres de fisioteràpia. En aquests centres, com en els del punt anterior, únicament es practicaran les activitats d'aquesta nebulosa místico-esotèrica que gaudeixen d'una major legitimitat, com el Ioga, el Tai Txi i el Shiatsu. Seran centres que, influenciats pel ressò de la corrent de la "medicina alternativa" combinaran aquestes tècniques d'origen oriental amb altres tècniques provinents de la medicina convencional. La finalitat d'incloure aquestes tècniques en el seu programa és contribuir a millorar la salut física de l'individu a través de tots els mitjans possibles.

En tercer lloc, ens endinsem en el que podem anomenar institucions públiques, és a dir, centres cívics, casals d'avis, escoles públiques, etc. En la nostra recerca ens hem trobat que en alguns centres cívics de la ciutat s'hi ofereix la possibilitat de realitzar activitats com el Ioga o el Tai Txi. Així com també, en diferents escoles, ja sigui a partir de la realització de la setmana intercultural, o de les activitats extraescolars, etc. s'ofereix als alumnes la possibilitat "d'experimentar" aquest tipus de tècniques; generalment, només el Ioga i el Tai Txi que són les que gaudeixen de major reconeixement social. I ja amb un caràcter menys institucionalitzat, ens hem trobat en què dins les xerrades i conferències que organitza l'Ajuntament o, que si més no, inclou en la seva agenda cultural, n'hi ha forces que mantenen relació amb aquesta nebulosa místico-esotèrica.

I finalment, en un grau d'institucionalització molt més reduït, ens trobem amb la introducció de productes amb connotacions espirituals en botigues no especialitzades. És a dir, ens trobem tant amb llibreries en les quals una secció molt important està destinada a aquest estil de llibres (auto-ajuda, misticisme, novel·les en consonància amb aquesta espiritualitat, etc.)⁸², com amb botigues de música a on des

⁸² I pel testimoni dels llibreters, aquestes seccions tendeixen a augmentar dia rere dia.

de fa uns quants anys ens podem trobar en què en l'apartat New Age s'hi troben tot tipus de Cd's de l'estil de "Relajación", "Música del camp", "Potenciar la mente", "Neurological biomusic", etc. Per altra banda, també ens trobem amb botigues de "regals" en les quals és molt freqüent trobar-s'hi des d'encens, fins a braçalets budistes o elements de decoració de tradició oriental, etc.

Bé doncs, tot i que és molt difícil quantificar l'augment de l'oferta de productes amb connotacions religioses, sí que ens sentim en disposició d'afirmar que l'oferta d'aquest tipus de producte ha sofert un creixement en els darrers 15-20 anys que s'ha vist accelerat aquests darrers 5 anys.

5.4.4 Objectius habituals i generalitzats que duen al consum dels nous productes amb connotacions espirituals.

Una manera de descobrir els objectius que condueixen els joves a consumir els nous productes amb connotacions espirituals, passa per considerar la presentació pública que els mateixos centres i botigues fan de la seva pròpia oferta. Cos i ment", justament l'eslògan d'una d'aquestes botigues, potser és la fórmula que a primera vista millor sintetitza aquesta presentació.

Efectivament, el discurs provinent d'aquesta "nebulosa místico-esotèrica", passa per oposar-se a la dicotomia cristiana entre el cos i la ment i pretén donar les bases per a una concepció unitària de l'ésser⁸³. Tenyits clarament per la influència de diverses tradicions filosòfico-religioses d'Orient, tècniques i teràpies individuals o grupals, extractes de flors o de minerals, herbes, espelmes, sabons, música, etc. apareixen sota un mateix eix que pretén posar en sintonia allò que la nostra cultura ha separat. I, alhora, és només a partir d'aquesta concepció global que l'individu podrà fer un ús adequat i complet d'aquests productes. Cal fer notar com, a partir d'aquí, s'emfasitza molt la responsabilitat de l'individu de fer un ús adequat de les tècniques i dels productes que consumeix. En altres paraules, el correcte i esperat funcionament de les tècniques depèn de la feina, la predisposició i, fins i tot, les aptituds personals de l'individu. És més, segons la visió d'alguns terapeutes, el veritable èxit de les teràpies utilitzades, queda relegat en últim terme a la comprensió del propi individu de la necessitat de donar cabuda a la dimensió espiritual. I és precisament, a través d'aquesta possibilitat que apareixerà el gruix principal d'adopcions de les noves formes de religiositat. Aquest és el cas d'una de les entrevistades, que en referència a la captació de *l'energia còsmica* a través dels *chackras*, apuntava que "a mi em costa tant visualitzar i ho tinc tot tancat. *Bueno potser tothom diu que se li obre però...* No, però

⁸³ Aquest però, no és un discurs sempre explícit i conscient.

jo suposo que la gent no menteix amb això, no té cap sentit"⁸⁴. D'alguna forma doncs, traslladar la responsabilitat del funcionament de les pràctiques al mateix consumidor, "cobreix les espatlles" a un tipus de pràctiques encara sense massa legitimitat. Ara bé, no avancem esdeveniments i prosseguim amb l'anàlisi dels objectius perseguits a través d'aquestes tècniques i teràpies.

Malgrat la cada vegada més palpable caiguda de l'univers de significació que sostenia el dualisme cos-ment, com apuntava C. Jung⁸⁵ resultaria il·lusori creure que "lo que ha costado a China miles de años de construir puede ser adquirido mediante robo. Nuestro camino empieza con la realidad europea y no con los ejercicios del Yoga, que estan destinados a engañar-nos sobre nuestra realidad"⁸⁶. Conscients o no d'aquest fet, la nova oferta espiritual no acaba d'abandonar les coordenades que han estructurat durant segles el pensament occidental i, en aquest context, la crida a la unitat entre cos i ment no esdevé gaire cosa més que retòrica comercial i publicitària.

És així com, sobretot en els centres, la pràctica no necessàriament s'adequarà al seu discurs extern i oficial i, si el client arriba únicament en busca de solucions per problemes d'esquena que el Ioga pot resoldre, aquesta serà la demanda que el centre finalment satisfarà. Això és comprensible a partir de la descontextualització i mercantilització de què han estat objecte teràpies com per exemple el Tai Txi o el Shiatsu, que han donat com a fruit una capacitat d'adaptació molt beneficiosa dins la lògica del mercat. I és que fan possible una adequació a la demanda a fi de poder oferir-ne una versió desproveïda de religiositat per aquells que així ho requereixin. El lema "el client sempre té la raó" s'imposa.

Modificant doncs l'eslògan inicial proposem "Cos i/o ment"; versió més fidel a la veritable oferta existent. I és així com distingirem en aquest apartat els tres objectius diferents (amb tres tipus de públic diferent): "cos", "ment" i "cos i ment".

⁸⁴ Aquest aspecte de la responsabilitat desembocarà juntament amb altres factors, tal i com veurem, en un sentiment de culpabilitat de l'individu (per cert, una culpabilitat molt similar a la cristiana i de la qual pretesament s'està fugint).

⁸⁵ Per cert, autor molt present en algunes de les teràpies en qüestió.

• Cos

L'eficàcia percebuda de les tècniques orientals així com de l'anomenada "medicina alternativa" per a resoldre determinats problemes físics ha contribuït, sens dubte, a la normalització de la seva presència en la nostra societat. Tant és així que, avui dia, aquestes poden presentar-se com a complementàries o fins i tot alternatives, a la medicina convencional. Així, problemes musculars o del sistema nerviós, per exemple, seran una porta d'entrada a uns centres i botigues que ofereixen a l'individu la possibilitat de solucionar-los a partir de mètodes i tècniques no necessàriament vinculades al paradigma científic imperant.

L'aparició i l'èxit d'aquesta oferta alternativa la trobem, en part, en el descrèdit que el cientisme (també com a forma de religiositat) sembla que pateix en l'actualitat. Amb tot, i malgrat aquest descrèdit, no podem parlar ni de bon tros d'una substitució completa de la ciència per un univers simbòlic alternatiu. Per contra, avui en dia la ciència segueix mantenint molta força com a institució dotadora de sentit i no comencem a descobrir-li més que tímides oposicions.

Certament, la majoria dels centres i botigues als què hem accedit mantenen una relació ambigua amb la ciència i aquesta relació acaba reproduint-se en els joves entrevistats. Si bé en critiquen les seves conseqüències devastadores a nivell mediambiental o alienadores de la "veritable consciència" i "identitat humanes", se n'aprofita la seva solvència i eficàcia i no dubten a exaltar-ne els inqüestionables beneficis respecte al benestar i la comoditat que ha proporcionat a l'espècie humana.

D'aquesta forma els centres, lluny d'abandonar la ciència, aprofiten la seva legitimitat i el *poder de convocatòria* que se'n deriva. I és així com molts dels centres mostraran una cara externa eminentment científica, a través del nom del centre o camuflant teràpies amb connotacions espirituals amb d'altres provinents de la medicina tradicional. Això atraurà aquells individus únicament interessats en resoldre

⁸⁶ Jung, C., en el prefaci a "El secreto de la flor de oro", Barcelona, Paidós, 1996.

problemes físics, que ja han saturat totes les línies de la medicina farmacològica, i que consideraran la possibilitat de fer-ho a partir de les tècniques orientals i la medicina alternativa. És precisament aquest tipus de públic el qual, tal i com ens deia el propietari d'un dels centres, "en el moment en el que els parles d'algo espiritual bueno ... et diuen: *no, ...jo psicològic*". Ara bé, "tant per una banda com per una altra, per allà on et vingui, sempre acabes en la part espiritual quan la teràpia ja va progressant". En molts casos, la subtileza aconseguirà doncs, que el consumidor no percebi "nada así en plan psicológico a saco".

Per tant ens trobem en aquest cas amb un tipus de clientela que, si més no inicialment, no busca cap tipus de relació amb les creences existents al substrat d'aquestes tècniques. Malgrat tot, resta oberta la possibilitat d'oferir "pistes", deia una entrevistada, cap a l'univers religiós subjacent. Pistes que l'individu "és lliure" de recollir o bé mantenir-se'n al marge quedant-se amb la versió desproveïda de creences.

En resum podem dir, doncs, que la gran majoria de població que acudeix als centres i a les botigues amb productes amb connotacions religioses ho fan, d'entrada, buscant solucions a problemes físics i no en busca d'una espiritualitat. La introducció en aquesta última es farà present, de forma lenta i progressiva, al llarg temps en què es practican les activitats o no s'hi accedirà mai.

• Ment

Apuntàvem en l'apartat anterior l'existència en els centres i botigues d'una relació ambigua amb la ciència. Per analitzar aquesta relació, és necessari tenir present algunes de les consideracions que es fan sobre la mateixa ciència. Això facilitarà la comprensió de la presentació i naturalesa de les pràctiques relacionades amb la "ment" o "l'espiritualitat"⁸⁷.

⁸⁷ També més endavant veurem com aquests conceptes arriben a confondre's

En la legitimació de les pràctiques d'alguns dels centres, hi juga un paper clau -dèiem- l'exaltació interessada de la seva dimensió científica. És una exaltació que malgrat tot, conviu amb el rebuig cap a determinades conseqüències i concepcions pròpies de "l'era científica" i que ja hem comentat. De manera clara, aquesta exaltació succeeix quan es dóna gran rellevància i protagonisme a aquelles tècniques procedents de la medicina convencional i que també s'utilitzen als centres. Aquesta tendència s'accentua en analitzar el discurs dels entrevistats: hi ha present la necessitat d'una clarificació de la vessant enigmàtica que susciten pràctiques, com ara les "orientals", poc conegudes i alienes a Occident.

Fent-se ressò d'alguns tòpics que encara avui imperen i operen amb força, alguns dels entrevistats no dubten en recuperar la dicotomia ciència-religió per abordar la clarificació requerida. En aquest punt, se situen ells mateixos com a més propers a la ciència i es distingeixen fermament de la religió, tradicionalment més vinculada a la vessant *enigmàtica* que apuntàvem. Hi hem de descobrir aquí, novament, la presència de les regles del mercat i, fins i tot, de les lleis d'una correcció política *sui generis*.

I és que si el cientisme ja fa temps que ha començat a caure en un descrèdit fruit de les promeses incomplertes d'un *món millor* (en el que no deixaven de ser profecies sobre l'adveniment del paradís, tal i com apuntava Rink (1997)), la situació de la "religió", identificada gairebé exclusivament amb l'església, no és gaire millor. Aquesta és directament rebutjada per molts individus com un àmbit on dóna la sensació que ja està tot "dat i beneït". La concepció negativa molt present i generalitzada sobre la qüestió religiosa (accentuada en el cas de l'Estat Espanyol a causa de les vinculacions polítiques de l'església catòlica en el passat més immediat), juga un paper important en el distanciament dels centres de qualsevol indici que dugui a confusions i eventuais identifications amb quelcom etiquetable com a religions.

Fugint d'etiquetes, per tant, ens trobem amb un tipus de producte confús i imprecís, que amb la seva indefinició contribueix a la creença en una societat

secularitzada i a "ignorar l'emergència de noves manifestacions de religiositat" (Estruch a Diaz Salazar et al., 1994, pàg. 279). I és que la recança (per dir-ho de forma suau) a l'hora de parlar de "religió", duu als individus i als centres a fer els equilibris que siguin necessaris i a presentar els seus objectius sota un genèric "autoconeixement de l'home interior".

"La cerca de la pau interior", "salut emocional", "higiene mental" o "l'harmonia interna", noves formes d'anomenar la recerca espiritual. Certament, existeix un tipus de públic que busca posar fi a depressions o desequilibris emocionals i que per fer-ho acudeix als centres i a les botigues. És en aquests casos, quan entra en joc la introducció de creences sobre realitats que condicionen la nostra vida quotidiana, unes creences que d'altra banda no apareixien forçosament en l'apartat "cos". L'individu es troba aquí amb un tipus de tècniques on hi ha creences que beuen de versions edulcorades de la religiositat oriental (amb versions occidentalitzades sobre la idea del *Karma* o la reencarnació) , tradicions esotèriques cristianes històricament relegades a un pla secundari o "novetats" provinents de la New Age⁸⁸. Totes elles destinades a l'objectiu d'incrementar l'autonomia individual a través de "l'autoexpressió" i "l'autorealització".

Tal i com apuntava Luckmann (1973), aquestes idees són coherents amb la concepció d'una religiositat que, centrada en l'esfera privada, sacralitza el mateix individu i la seva autonomia. La dificultat per descobrir el "jo interior" donarà lloc allò que s'ha anomenat "psico-religions", destinades a servir de pauta per aquesta recerca interna. Això explicarà, no únicament les activitats que ofereixen els centres i els productes pel benestar emocional (Flors de Bach i extractes de minerals, per exemple, amb tot un univers de significacions que fonamenten la seva utilitat i validesa), sinó la gran proliferació de llibres d'autoajuda escrits des del Dalai Lama a algun psicòleg de moda en aquests àmbits de l'estil de Goleman; és, en definitiva, allò què s'ha vingut a anomenar "l'era psicològica". Tal i com diu Needlman (2000) la ciència

ha conduït la humanitat a un univers desproveït de sentit i l'home modern per posar-hi remei, davant la caiguda de les ideologies polítiques i socials, ha de recórrer al "jo individual". Cal destacar però, que encara que s'utilitzarà la terminologia científica amb termes com *energia*⁸⁹ (molt en la línia doncs de l'estratègia comercial que apuntàvem més amunt) en les guies d'aquesta recerca interna, la visió de la naturalesa del "jo" arriba molt més lluny que l'entesa per la psicologia científica.

Recuperant el fil, en el context de les teràpies veiem com, de forma dissimulada en alguns casos i de manera clarament explícita en d'altres, en la recerca del "jo interior" s'hi introdueixen elements sobre les "realitats" que condicionen la nostra existència. Creences sobre la unitat entre l'ésser i el cosmos; sobre el flux d'energies invisibles però perceptibles a través d'un desenvolupament extraordinari dels sentits; o fins i tot concepcions de naturalesa humana com una realitat composta per diferents estats (mineral, vegetal, animal, humana i dèvica). Per cert que, aquestes creences, tindran una correspondència amb productes accessibles al mercat.

Cal apuntar finalment que, si bé descobríem un tipus de clientela que podia dirigir-se únicament a la solució de problemes físics, pel que fa a la recerca espiritual difícilment podem dir el mateix. Existeixen grups de "creixement personal" que sí que es desmarquen dels exercicis físics per assolir "l'harmonia interna", però no podem considerar-los com un gruix important. Per contra, a la majoria de centres, la sacralització de l'individu es fa com a unitat i, per tant, la "pau interior" s'assoleix a partir del treball de totes "les parts" de l'individu.

⁸⁸ D'aquesta manera, haurem de veure com comença a emergir una nova mitologia al voltant d'aquesta nova forma de religiositat.

⁸⁹ Un terme que, si més no actualment, remet al lèxic científic.

• L'esperit

Bé, d'entrada hem de dir que aquesta etiqueta "d'esperit"⁹⁰ no l'havíem anunciada. La raó que no ho haguem fet i que en aquest apartat li donem més aviat un caràcter de presentació i no tant d'anàlisi, és fruit de les entrevistes amb els joves. De fet, malgrat que alguns dels professors entrevistats sí que esmenten l'exercitació de "la part espiritual del ser" durant les seves classes⁹¹, aquest tercer element en consideració -l'espiritualitat- no apareix en la percepció dels joves del treball que realitzen durant les sessions.

És a dir i per exemple, si bé el Ioga (en el seu origen però també en l'adaptació que molts centres en fan a occident) pretén "facilitar la integració en la persona del pla corporal, mental o intel·lectual i l'espiritual", aquesta *pretensió* sovint no és percebuda per l'alumne. Diversos professors afirmen que, malgrat tot, no importa si l'alumne s'adona o no del que està treballant, perquè sigui com sigui "sempre acabes en el pla espiritual". Amb tot, caldrà veure què tenen a dir-hi els propis joves sobre això.

Ara bé, malgrat que originàriament la majoria de les pràctiques (sobretot aquelles de caràcter oriental) pretenguessin treballar les "tres dimensions" de l'individu (cos, ment i esperit), la versió majoritàriament edulcorada que se'n presenta a occident i que prova de satisfer una demanda que formalment rebutja tot signe de religiositat, només presenta les alternatives cos, ment o cos i/o ment. Així, tal i com veurem amb més deteniment en estudiar els discursos dels propis joves, tot allò que

⁹⁰ Hem anomenat aquest apartat "esperit" i l'elecció ha estat difícil quan existeix un altre concepte, el de l'ànima, que si bé no significa exactament el mateix en el llenguatge quotidià acostumen a confondre's. Així mateix, en la primera accepció que apareix en el Diccionari de l'IEC, *esperit* i *ànima* són considerats com a sinònims. Finalment però, hem preferit referir-nos a l'esperit atès que aquest era el concepte que majoritàriament utilitzaven els joves. De fet, el mot *ànima* apareix molt vinculat a l'imaginari religiós catòlic, un imaginari que tal i com veurem, és defugit pel jove a tothora.

⁹¹ I tot i així, només ho fan aquells que tenen menys reticències a l'hora de parlar de la nova religiositat, fins i tot a l'hora d'incloure-s'hi.

tradicionalment hauríem vinculat a la dimensió espiritual⁹² pertany avui, i sense gaires distincions, a l'esfera de la ment.

Com ja anunciàvem en iniciar aquest apartat, no pretenem fer encara una anàlisi de l'espai i les significacions que ocupa el terreny espiritual en l'aprehensió que els alumnes fan de les pràctiques analitzades. De fet, i sobretot tenint en compte la dificultat que suposa aproximar-se al terreny de l'espiritualitat, no podíem fer més que dedicar-hi una gran part del treball. És així com, l'espiritualitat en el consum dels productes analitzats serà l'eix central que provarem d'abordar quan finalment ens centrem ens els joves. Serà en aquest capítol quan intentarem veure si, efectivament, la dimensió espiritual de l'individu no existeix en l'actualitat o si, per contra, el que succeeix és que falten representacions col·lectives de *lo religiós* que impossibiliten la seva percepció. Així doncs, posposem la resposta a aquest interrogant per tal de finalitzar el dibuix de l'altre actor encara en escena, els centres.

5.4.5 Variacions en l'aprehensió de productes amb connotacions espirituals en funció de l'habitus.

En aquest apartat la nostra intenció és posar de manifest qui són els consumidors habituals d'aquests productes amb connotacions espirituals que ens ofereix el mercat. És a dir, quines són les variables estructurals que defineixen "els clients" d'aquest segment de mercat. Pretenem posar en relació l'objecte estudiat amb el que en sociologia s'ha anomenat les variables estructurals. És a dir, aquelles que farien referència a l'estructura social de la població, tals com el gènere, l'edat o la classe social.

⁹² Sobretot i principalment els espais per una *re-lectura* de la realitat que permeti interpretar-la des d'una dimensió sagrada.

L'objectiu que ens proposem amb aquest apartat és *connectar* l'espai microsocial que configura el nostre objecte d'estudi amb l'espai macrosocial en el qual s'incardina. No podem oblidar que gran part de les variacions que es produeixen en l'aprehensió dels productes amb connotacions espirituals vénen dibuixades per aquestes variables que n'hem dit estructurals.

En primer lloc, analitzarem el nostre camp de joc sota el prisma de la classe social. Tanmateix però, i fent-nos ressò de la moda que existeix en la sociologia avui dia, utilitzarem la noció d'*habitus* del sociòleg francès Pierre Bourdieu; creiem que aquesta és capaç de captar més subtilment les dimensions del fenomen estudiat. Ja que el seu concepte no només abasta el capital econòmic sinó que inclou el capital cultural, el social i el relacional i l'econòmic, alhora que els posa en relació a tots ells.

En segon lloc, prendrem el gènere com a variable a partir de la qual *re-llegirem* el nostre objecte d'estudi. Intentarem veure fins a quin punt el gènere actua com a categoria estructuradora del nostre objecte d'estudi i, si és que així ho fa, per quins motius.

En tercer lloc, tindrem en compte la variable edat. La qual, des dels inicis de la recerca ha constituït el filtre a través del qual ens hem aproximat a l'objecte d'estudi. Tanmateix però i a causa d'aquest mateix factor l'anàlisi de la influència de la variable edat en el consum d'aquest tipus de pràctica serà abordat en un punt exclusiu. Com a punt de partida del següent gran bloc d'aquesta exposició.

L'habitus

És difícil i arriscat, alhora que temptador, establir el perfil del consumidor habitual d'aquestes activitats a *grosso modo*. Prèviament, hem de delimitar i classificar els diferents camps de joc que conviuen sota aquesta denominació de "nebulosa místico-esotèrica". No és el mateix tipus de consumidor el que anirà a una

classe de Ioga en un gimnàs del centre de Sabadell que fa 20 anys que existeix que el que anirà a una sessió de constel·lacions familiars en un centre dels Merinals. Tanmateix però, i com que tampoc volem caure en aquell gest, tant típic de sociòlegs, de dir "tot és molt complex i no podem establir classificacions", intentarem extreure unes mínimes conclusions sobre qui és i a partir de quines variables es defineix el consumidor "típic" d'aquest tipus de producte amb connotacions espirituals, alhora que anirem matisant les diferències en funció de l'àmbit específic que tractem.

Així doncs, el que ens proposem en aquest apartat és constatar l'existència de distincions dins l'oferta d'espiritualitat en funció del tipus de centre. Distincions en les quals l'*habitus*⁹³ jugarà un paper transcendental a l'hora de definir quina serà finalment l'opció escollida per l'individu. Considerem, per tant, que en el nostre "camp de joc" s'hi reproduïxen "estratègies de distinció" entre centres, botigues i els mateixos clients, indicadores i definidores de la seva procedència social.

A la llum dels resultats obtinguts en el treball empíric, actualment podem classificar els centres estudiats en tres grups utilitzant la distinció feta per Bourdieu. La tipologia s'ha considerat a partir de la presentació externa dels centres, de les activitats que s'hi ofereixin i del tipus d'objectius que l'individu espera satisfer-hi. Així mateix, pel que fa a la clientela, l'*habitus* de l'individu definirà a quin dels tres tipus de centres haurà d'acudir⁹⁴.

⁹³ *Habitus*: principi, producte i causa de l'estructura social, que genera pràctiques pròpies d'una o altra classe (actiu) i que jutja les altres pràctiques (receptiu). Es tracta d'un coneixement pràctic i no sistemàtic, de tal forma que l'individu pot no ser conscient de la seva existència. Cada classe té el seu propi, de manera que tots els gustos de l'individu s'adhereixen a la seva posició social (amb una "distribució harmònica de les redundàncies"). A partir d'aquests processos apareix el "sentit dels límits", orientant els individus cap allò que els pertoca, paradoxalment gràcies a l'oblit del límits. Bourdieu pretén analitzar com l'*habitus* determina el gust (que diferenciarà entre gust de *necessitat*, *pretensions* i *distingit* segons la classe social) per tal que aquest determini les distàncies entre classes. Per Bourdieu, és la ideologia de la classe dominant qui pretén fomentar les diferències socials en l'essència de les persones. (Martínez i Pérez, 1996)

⁹⁴ Parlarem aquí de tendències generals sense pretendre adoptar postures deterministes (considerant doncs l'existència d'una reflexivitat en l'individu que li permeti fugir de la determinació de l'*habitus*). Tanmateix, aquest és un debat eminentment teòric que s'allunya del nostre objecte d'estudi.

- **Creença distingida**

En primer lloc distingim, pel que fa a l'oferta d'activitats, aquells centres amb una especialització correlacionada amb una oferta poc diversificada⁹⁵. En principi, això donarà lloc a una atenció més personalitzada i a uns límits més clarament marcats pel que fa a les competències del centre. En aquest sentit, la presentació de les activitats del centre no donarà lloc a ambigüitats, tant pel que fa al nom del centre com pel que fa als fulls i tríptics informatius que s'hi ofereixen. Això, degudament especificat pels responsables, serà un tret distintiu que conduirà al reconeixement públic en termes de seriositat.

A la llum dels resultats del treball empíric podem constatar aquí diverses característiques comunes a aquest tipus de centre:

- Més anys de dedicació, ja sigui per l'antiguitat del mateix centre o per una trajectòria laboral més dilatada dels mateixos professors i/o propietaris. També aquí, doncs, l'experiència és un grau i més anys de dedicació possibiliten un distanciament de l'onada de religiositat actual. Aquest fet s'explicita a través d'anàlisis crítiques per part del entrevistats sobre la situació actual del "mercat religiós" lligat a aquestes tècniques. En les entrevistes hem pogut trobar-nos amb comentaris de l'estil "... és que avui dia amb dos cap de setmanes ja et donen un títol de professor de Shiatsu".

- Es requereix, d'entrada i de manera explícita, un grau de compromís alt dels alumnes. Es recrimina doncs un tipus de presència intermitent que, en canvi, és molt més habitual i present en d'altres tipus de centre.

- Les activitats van molt dirigides a la resolució de problemes físics, amb molta menys incidència a les dimensions espirituals de les tècniques emprades. Aquest fet és explicat per part dels mateixos entrevistats: no és possible una veritable i completa conversió a l'univers religiós subjacent a aquestes pràctiques a causa, principalment, de la distància cultural que ens separa. Amb tot, això no invalida completament la

⁹⁵ Correlació que no és per força necessària.

utilitat d'aquestes tècniques sinó que existeixen exercicis físics molt beneficiosos per l'individu, que poden ser practicats i que no requereixen cap tipus de creença addicional. No entrem a analitzar les creences que potser sí que tenen els professors, sinó que considerem la seva consciència del fet que adoptar un univers simbòlic diferent a partir de dues classes a la setmana és fantasiós i il·lusori. Es descobreix a partir d'aquest fet una reflexió per part dels propietaris i professors que, novament, no presenciarem en d'altres centres.

- Molt connectat amb aquest últim punt, a partir de les entrevistes, s'endevina un capital cultural més elevat dels propietaris o professors d'aquests centres. Són comunes aquí referències a literatura de crítica social durant les mateixes entrevistes; l'ús d'un vocabulari més divers i amb menys expressions lingüístiques d'incertesa que a les altres entrevistes; construccions sintàctiques més elaborades; poques reiteracions; etc⁹⁶.

- S'ha articulat un òrgan formatiu regulador propi "perquè l'estructura que existeix aquí a Espanya de formació de professors és molt deficitària, és vergonyosa pràcticament". Aquest és el cas del Ioga *yengar*, "que és un Ioga amb un nivell d'exigència molt alt", on es treballa en aquest exemple de forma bastant corporativa però no amb tots els centres que practiquen el Ioga sinó amb els d'aquesta línia concreta. Això dona lloc a una certa indiferència en el tracte respecte als centres que, malgrat practicar Ioga, són justament aquells llocs "a on fan xerrades, a on barregen coses de música amb coses d'exercicis físics..." que desprestigien allò que és "una filosofia, és un art, una ciència (...) És molt ample i si no es té un coneixement adequat l'estem falsejant".

Allò que manca és una institucionalització del Ioga que permeti regular-lo i eviti que "professors sense aquesta formació estiguin fent barbaritats amb gent que té

⁹⁶ Aquests aspectes són considerats per B. Bernstein com indicadors d'una classe social mitja-alta a "Clases sociales, lenguaje y socialización" a "Revista Colombiana de educación", vol. 15, pp.25-44.

problemes i no saben com resoldre'ls... i aleshores els fan fer postures que són contraindicades, i segurament amb la millor de les voluntats..."

La distinció que suposa una formació rigorosa i que requerirà un alt grau de dedicació per part de l'aprenent, és un element molt important que comportarà que la resta de centres no siguin percebuts com a "rivals" dins el mercat específic. Això ens ho exemplifica molt clarament el cas de les *danses de Bourdieff*, unes danses "el mateix tarannà de les quals, les ha tancat a gent determinada... perquè és veritat no tothom serveix per... s'ha de respectar". Efectivament, i tal i com apuntava l'entrevistada "hi ha tradicions que ho han tingut molt clar que no tothom es capaç d'agafar unes danses i respectar-les". I és que es tracta d'unes pràctiques que requereixen un "un respecte i un *savoir faire*", reservat lògicament a una élite que segueixi capaç d'apreciar el seu valor de manera que "sempre han estat més guardades que a la mà de tothom". Això comporta, i concretament en el cas d'aquestes danses, que vagin destinades a "grups reduïts... no són unes danses que poguessin estar de moda, mai".

En conclusió podem dir que, "l'instint" que proporciona l'habitus conduirà els consumidors d'aquestes pràctiques a acudir a aquells centres més afins a la seva condició social i, així, si hem considerat aquest primer grup com a posseïdors d'un capital (econòmic i cultural bàsicament) propi de classes mitjanes-altes, seran justament aquestes classes les que ompliran les aules d'aquests centres.

D'aquesta manera, considerarem la població que acudeix a aquests centres com un tipus de públic més "distingit" (seguint la tipologia de Bourdieu) on el que el definirà serà un compromís més rigorós i continuat i uns límits més precisos amb allò que es ve a buscar. Tot això desembocarà novament en la reputació a la qual fèiem referència a l'inici de l'apartat.

• Creença pretensiosa

D'altra banda hi ha qui cercarà aquest mateix prestigi i presentarà les seves activitats insistint en el seu grau de professionalitat, procurant marcar molt les distàncies amb allò que els pogués fer sospitosos de poc "científics". Recorrent implícitament a la tòpica dicotomia ciència-religió, negaran qualsevol relació amb aquesta última (fins i tot amb certs tics de nerviosisme) i mantindran un discurs on la precaució a l'hora de definir i definir-se serà la pauta dominant. Això ho denota molt l'ús indiscriminat i abusiu d'eufemismes i un llenguatge vague i vacil·lant, amb moltes repeticions que donen la possibilitat d'anar construint el discurs "amb peus de plom".

Recuperant novament la classificació de Bourdieu, podem parlar aquí del gust "pretensió" com aquell amb voluntat de ser elevat però que és traït per la seva inseguretat. Amb una anàlisi comparativa veiem com les característiques que defineixen aquests centres, s'allunyen dels trets propis dels del "gust distingit" malgrat la seva insistència en presentar-se sota els mateixos paràmetres:

• Ens trobem aquí amb una oferta molt diversa que recull un ampli llistat. Des de la naturopatia, la reflexologia podal o el drenatge limfàtic fins a psicoteràpies, *re-birthing*, el Reiki, tarot de creixement interior, Ioga, o lectures d'Aura. És una oferta sorprenentment eclèctica on el denominador comú que duu al seu agrupament és el "benestar de les persones". La presentació d'uns serveis que gaudeixen d'un reconeixement "científic" (com ara el propi drenatge limfàtic) en una mateixa carta que alhora engloba la presència de xamans, pretenen camuflar la qüestionabilitat que d'entrada tindrien, per raons que ara no examinarem, algunes de les orientacions presents com a tècniques científiques. En aquest sentit, l'oferta no inclou únicament activitats de grup, sinó que s'ofereixen teràpies personalitzades, conferències, tallers, etc.

• La diversitat d'activitats té una contrapartida bastant clara en aquests casos: la manca de l'especialització que reconeixíem als centres del primer grup. Tant és així que, i com a exemple, una de les entrevistades (propietària d'un centre) assenyalava que ella mateixa s'encarregava del servei de psicoteràpia, del de renaixement (*re-birthing*) i del Shiatsu. Cal destacar que aquesta última tècnica la imparteix després d'un únic curset de dos mesos fet al mateix centre un temps enrera.

• En la diversitat d'activitats, es facilita a l'individu la possibilitat de formar-se la pròpia creença. Aquesta serà igualment dins uns límits, és clar: aquells definits per la seva oferta. Però, es tracta d'un *pack* que ha d'administrar el propi individu; la suposada "religió a la carta" és present amb molta més força com a reconeixement a l'autonomia que l'individu reclama.

• El veritable i complet funcionament de les tècniques passa aquí per la creença en la unitat de l'ésser i, per tant, per l'aproximació a aquesta "realitat" a partir del treball combinat de la dimensió corporal i l'espiritual. S'insisteix en aquestes consideracions des del plantejament formal i el discurs extern d'aquests centres. Amb tot, les necessitats d'adaptació imposades des de la lògica del mercat possibiliten que, habitualment, es deixi de banda la demanda d'aquest esforç de redefinició per part de l'individu i se li ofereixi la possibilitat d'agafar únicament allò que li resulti interessant o necessari pel seu cas concret. Novament prima l'accent en l'autonomia de l'individu davant qualsevol tipus de restriccions o d'imposicions per part de les creences existents en les pràctiques.

• Apareix de forma ja important un tipus de públic caracteritzat per una assistència intermitent⁹⁷ i que defuig el compromís que observàvem en el primer dels grups. La presència d'aquest tipus de clientela, que jutjarà en termes de satisfacció immediata (cosa que explica la seva presència més esporàdica a partir de la necessitats del moment i no com a fruit d'un raonament que dugui a un treball amb resultats a llarg plaç) serà cada cop més important fins arribar al tercer dels grups.

⁹⁷ Serà en aquest tipus de població a on podrem aplicar el terme encunyat per Morin (1976) de "creença vacil·lant".

- Creença de necessitat

Finalment també hi ha qui, sense oblidar l'aparença científica, no li costa endinsar-se, creiem que de manera més franca, en la *veritable* naturalesa de les seves activitats. De forma primer subtil i després clarament explícita acaben fent-la present al seu discurs. Aquesta subtileza l'exemplifica el cas del centre "Yesod. Quiromassatge i teràpies manuals". La primera presentació del mateix centre, és a dir el seu nom, combina "Quiromassatge i teràpies manuals" (qualcom que pot ser assimilat dins l'àmbit de la fisioteràpia) amb "Yesod" (a la Càbala jueva, la novena de les Sefiroth). "Yesod" representa una pista per aquells que estan iniciats en el món esotèric però que passa desapercebuda per la resta.

- Igual que als centres del segon grup, ens trobem amb una oferta que inclou teràpies i consultes individuals, així com activitats de grup. Per contra, el tipus de població que hi acudeix inclou, majoritàriament, i en paraules d'una entrevistada "gent de les barriades".

- Presència generalitzada d'una clientela molt intermitent pel que respecte a les teràpies individuals. Malgrat la demanda d'un compromís igualment seriós si es volen aconseguir resultats satisfactoris, cal remarcar que la durada requerida per aquest compromís no és comparable a l'exigit en el primer grup de centres (en alguns casos arriba tan sols als dos mesos).

Paral·lel a aquest tipus de producte, existiran una altra sèrie d'activitats (aquest cop col·lectives) que no posseirien aquesta naturalesa tan efímera i amb les quals el compromís és il·limitat⁹⁸. És indicador d'això, per exemple, el fet que aquí les tarifes aplicades als clients passin a anomenar-se "inversió". Es tracta doncs d'una consideració que assenyalava cap a uns resultats que operen més a llarg termini i que, per això mateix, requereixen d'un compromís més intens i continuat.

⁹⁸ És indicador d'això, per exemple, el fet que aquí les tarifes aplicades als clients passin a anomenar-se "inversió". Es tracta doncs d'una consideració que assenyalava cap a uns resultats que operen més a llarg termini i que, per això mateix, requereixen d'un compromís més intens i continuat.

• En el cas dels centres de "gust pretensions", distingíem entre els productes reconeguts a nivell social gràcies al suport científic que reben, i aquells entesos com a pseudoreligiosos. Aquesta distinció és igualment vàlida per aquest tercer grup de centres. En el cas que ens ocupa però, a aquesta distinció s'hi afegeix un fenomen molt important a considerar. La distinció analítica entre aquest tipus de centres i els anteriors es deu doncs, no tant a algunes diferències que més aviat podríem anomenar variacions, sinó a la sospita que pot tractar-se de centres on s'hi inclouen grups que podríem considerar més a prop del que s'ha anomenat religiositat popular. En certa manera, es procedeix a la institucionalització d'aquesta religiositat popular amenitzada però per aquest tipus de productes amb connotacions espirituals.

• Activitats on l'individu té un accés directe a una cosmovisió amb connotacions religioses plenament estructurada. No és doncs una simple introducció al tipus de creences que estem analitzant (encara que alhora també podria exercir aquesta funció), sinó que proporciona un univers simbòlic redefinidor de l'experiència vital individual amb la possibilitat d'un compromís més elevat. En el cas de "gust pretensions", l'individu es troba amb indicis, pistes cap a una concepció diferent de la realitat. L'oferta no posseeix però un fil connector clar entre les diferents activitats que existeixen.

Així doncs, es possibilita la introducció a una sèrie de creences que, tot i que també són sincrètiques, estan ja articulades darrera una suposada lògica i coherència. No cal un esforç per conjuntar-les sinó que estan preparades per a ser absorbides i assimilades. Aquí sí que ja no hi ha dubte sobre si ens trobem davant d'una possible "religió a la carta" sinó que ens veiem en disposició d'afirmar que el que existeix és una "carta religiosa" més. I aquestes creences van associades indissolublement a moltes de les teràpies que s'exerceixen en aquests centres com les Flors de Bach, els Extractes de Cristall, la Musicoteràpia, la Cromoteràpia, etc⁹⁹.

⁹⁹ Les creences a què fem referència no són imprescindibles i necessàries per a practicar algunes d'aquestes teràpies. El seu tractament en aquests però, passa per una introducció en les mateixes si es vol que siguin realment operatives. Aquesta és una norma bàsica, diria, de totes les teràpies d'aquest estil: "si no hi confies, no funciona".

Finalment, retornant a l'esquema inicial i parant esment ara al tipus de clientela que acudeix a aquests centres podem dir que, com en els casos anteriors, existeix un públic afí, gairebé "natural" (per utilitzar terminologia més determinista), a aquest tipus de centres: les classes socials més baixes. Podem concloure doncs l'esquema dibuixat parlant de la creença "de necessitat". La presència d'una clientela intermitent i que ve "a que le quiten el mal de ojo" concorda clarament amb aquella concepció que jutja en termes d'immediatesa i funcionalitat. És el tipus de pràctica que Morin identificarà com a "creença de SOS".

El gènere i l'edat

Una vegada, hem intentat posar en relació *l'habitus* amb el nostre objecte d'estudi és el moment de prendre en consideració la variable gènere. Serà en aquest apartat on procurarem d'esbrinar si existeix una correlació entre la variable gènere i el consum d'aquest tipus de producte. I sí és així, haurem de cercar les característiques que pren aquesta correlació alhora que intentarem comprendre'n les raons d'aquestes vinculacions.

Bé però, no ens allarguem més i endinsem-nos en el tema que ens ocupa. Trobem una relació entre la variable gènere i el consum de productes que conformen aquesta "religiositat alternativa"?,

Deixem que els mateixos entrevistats parlin:

- "Predominen molt i molt les dones."
- "Bàsicament el públic és femení. Cada vegada estan entrant més homes però..."
- "Sí que hay una cosa muy curiosa y es que hay más mujeres que hombres. No sé si son más inteligentes las mujeres o qué."
- "Normalment el 90% són dones"

Bé doncs, com se'ns fa força evident no podem deixar de banda el gènere alhora de realitzar la nostra aproximació a l'objecte d'estudi. La feminització de l'univers estudiat és una característica que és present, gairebé de forma homogènia, en tots els àmbits en els quals ha estat realitzat el treball de camp. Les dones consumeixen aquest tipus de producte, en major mesura que els homes. I aquesta diferència entre homes i dones és de grans proporcions. Podríem arribar a aventurar que aquest nou univers religiós està conformat per una proporció d'un 80% de dones per contra a un 20% d'homes

A aquesta diferència entre els graus de consum, d'aquest tipus de producte, entre dones i homes l'hi hauríem de fer algunes matisacions:

- La desproporció no és igual en tot tipus de consum, per diferents raons. Per una banda, ens trobem en què hi ha activitats més "feminitzades" que d'altres. Per exemple, aquelles que tenen relació amb les arts marcials com el Tai Txi gaudeixen d'una presència superior d'homes que d'altres activitats com el Ioga o la microgimnàstica.

- També ens trobem en què la participació dels homes varia en funció del grau d'institucionalització del producte en qüestió. Per exemple, en les botigues de dietètica, que representen una de les expressions menys institucionalitzades d'aquest tipus "d'espiritualitat", tot i que encara hi ha diferències, poc a poc es va equilibrant la balança. Ja ens ho deia la propietària d'una botiga de dietètica que "abans la diferència era així com molt gran... però ara cada vegada vénen més homes i sobretot joves, eh!"

Tanmateix però, hem de vigilar no caure en la temptació d'intentar buscar una explicació a la feminització del públic d'aquest tipus de producte aliena a la societat en la qual està inserida la nostra recerca. En aquest moment ens podríem entretenir realitzant múltiples divagacions teòriques que ens conduirien a una resposta més o menys enrevessada sobre el perquè de la feminització del nostre objecte d'estudi. Aquestes divagacions però, perdrien tot el seu sentit, si no prenem en consideració que, segurament, les causes d'aquesta major proporció de dones no les trobem tant en la lògica de funcionament i en la naturalesa de l'objecte estudiat sinó en la pròpia dinàmica global de la societat en la qual està inserit el nostre estudi.

Tal i com ens mostren les enquestes les dones mostren, en general, una major participació en les activitats que podem denominar "religioses". Les enquestes difícilment ens podran donar compte del que succeeix al nivell de "les disposicions interiors religioses"¹⁰⁰ de la dona o de l'home, tanmateix però, si que ens mostren que en la vessant institucionalitzada de la religió gairebé sempre hi ha una major participació de les dones que dels homes. Conseqüentment, no ens ha d'estranyar que siguin més propenses a consumir aquest tipus de producte amb connotacions espirituals les dones que els homes. L'explicació de perquè les dones mostren una major participació en les activitats religioses ha estat objecte de múltiples hipòtesis i debats que no reproduïrem en la seva totalitat a aquí. Tanmateix però, si que intentarem oferir-ne unes petites pinzellades.

En primer lloc, ens sembla més adient exposar els motius que Morin atribueix al fet de què aquest univers espiritualitzat estigui dominat bàsicament per dones. Morin (1972) ens diu que la dona es veu abocada a aquest univers místico-esotèric perquè es veu obligada a superar la contradicció entre la seva imatge de "dona independent" i la de "reproductora i mantenidora de les estructures familiars". És a dir, la dona és la

què es situa el centre de la contradicció entre la tradició i la modernitat. Tal i com ens diu Morin, en el moment mateix en què la dona escapa de la solitud de la llar i es projecta cap al món del treball, de l'oci, el fons femení secret, mitològic i màgic, nascut en l'aïllament de la casa, es transmet a la dona independent, passa de la mestressa de casa a la treballadora, de la mare a la filla, i així es nodreix el que Morin anomena el neo-guetho de la condició femenina.

I en segon lloc, si fixem la nostra atenció en els resultats del treball de camp realitzats fins ara i cerquem respostes en les entrevistes dutes a terme podrem fer diferents constatacions. Per una banda, el discurs conscient i explícit dels/les entrevistats/des, generalment, acostuma a donar com a resposta a la feminització d'aquest tipus de pràctica el fet que "... és que les dones són més sensibles... i més obertes de mentalitat.." o, per altra banda, però en la mateixa línia o sé... "jo crec que la dona té més desenvolupat la part dreta, afectiva, més intuïtiva... i tota aquesta part, per regla general, i llavors per entrat a aquí has de deixar molt de banda la part racional, més masculina i t'has d'obrir i t'has de deixar portar per la intuïció. I a part per la maternitat i tal. I suposo que per educació i tal. A més la Nadina diu que hi ha menys homes però que quan un home o fa ho fa molt més ràpidament que una dona. Perquè diu que és més honest i tal. Les dones són més així recargolades i tal. I els homes vénen poc però quan vénen ho fan més amb el cor. Suposo que és en aquest sentit. Potser són més simples.... no sé." Aquesta resposta és fruit d'una cultura patriarcal que ha estereotipat la figura de la dona com a "sensible"¹⁰¹ i la de l'home com a "rude". La dona és vista com a portadora de l'afectivitat, l'emotivitat i l'expressivitat característiques, totes elles, molt vinculades amb aquest tipus d'expressió religiosa. Conseqüentment, la participació de la dona en aquest univers

¹⁰⁰ Terme emprat per J. Estruch(1980) per definir una de les vessants de la religió. L'altre seria aquella que a través de diversos mecanismes intenta convertir el caos en nomos.

¹⁰¹ I no sempre amb connotacions positives sinó més aviat com a sinònim de dèbil, indefensa i "ploranera". Tanmateix però, els moviments feministes que han tingut lloc al llarg del s. XX, i sobretot la corrent que ha estat anomenada

serà percebuda com a molt més "normal" que la dels homes (com serà socialment més "normal" que una dona vagi a missa cada dia que un home). Una exemplificació d'aquest fenomen va quedar reflectit en el que ens deia la directora d'un centre "... és que els homes quan vénen es senten ridículs..." o una noia jove, amb forces dosis de sarcasme ens deia "I perquè creus que hi ha més dones que homes? Sí?... no sé. Suposo perquè els homes són molt més reacis amb tots aquests temes, naturals i... amb temes de relaxació, ells no ho necessiten, són superiors... és curiós... no sé... potser perquè es troben ridículs, fent figuretes... Segurament que a Ioga hi ha més homes que tampoc crec que n'hi hagi gaires... N'hi ha mes a Tai Txi marcial i tal... Clar, na fent patades... i je, je... "

L'home, tot i que l'educació tendeixi a anar cap a la "igualtat", ha estat educat per "amagar" les emocions i per a triomfar en el que en podem dir "l'esfera del món públic". Conseqüentment no està familiaritzat amb tot allò que incentiva aquest tipus de religiositat com el contacte amb el "món interior", amb les emocions i "l'auto-realització". Aquest univers religiós, i les pràctiques que proposa, entren en contradicció amb la imatge de la "masculinitat" que, al llarg dels segles, ha anat forjant l'estructura patriarcal. L'estereotip es posa en dubte i el món donat per descomptat trontolla, i és llavors quan apareix aquesta sensació de ridícul equivalent a un "sentir-se fora de lloc".

Altres vegades, intentant donar la veu als protagonistes, podem dir, resumint "Jo crec que potser és per la mateixa societat.... jo no sé res a nivell de mecanismes socials. Però a aquí a Occident a l'home se'l ha amagat del món dels sentiments.... no hem recat aquest home que sent que té ganes d'experimentar la seva sensualitat, la seva feminitat... hem creat un home dur amb pantalons. I no se'l ha de connectar amb aquesta part. Sempre ha hagut de portar els pantalons. Són uns patrons socials. Són pocs els homes que comuniquen amb aquesta energia més femenina, més d'incertesa, més d'estar obert... l'home és més... a veure és això... una energia que en el mateix

"feminisme de la diferència" han intentat atribuir un sentit positiu a aquest estereotip de les dones com a ésser

sexe s'exemplifica. L'home no és rodó. I tot això és un cosa més rodona, més de mare... potser per això....".

Per altra banda també, un altre aspecte que ens pot orientar en l'explicació de la feminització d'aquesta "nebulosa místico-esotèrica" és que un dels eixos centrals d'aquesta és la cura del cos. Tradicionalment ha estat la dona qui ha atribuït una major importància al cos, ja sigui perquè socialment se'l hi ha obligat a "cultivar la bellesa" com perquè en termes de salut ha estat més "delicada". I per aquest mateix motiu tant a els gimnasos com als centres de bellesa hi acudeixen en majors proporcions les dones que els homes. Llavors, serà lògic que si aquesta nova religiositat destaca com a important el culte al cos hi acudeixin més dones que homes. És el mateix que succeeix en els altres àmbits de la societat a on es té cura del cos, ja sigui per a motius estètics o de salut.

I finalment, i en referència al treball de camp realitzat, també ens hem adonat que moltes de les activitats que es realitzen en aquests centres són en franges horàries que difícilment es poden combinar amb una jornada laboral completa. És a dir, hi ha molts centres en què la majoria d'activitats es realitzen al matí o a primera hora de la tarda amb la qual cosa l'únic públic que, generalment, està disponible a aquesta hora són les mestresses de casa o les persones amb treballs de mitja jornada. Segurament aquest deu ser un factor molt important alhora d'explicar la gran quantitat de dones d'entre 50 i 70 anys que trobem en aquests centres.

Bé doncs, fins a aquí hem intentat exposar la influència del gènere en la comprensió del nostre objecte d'estudi. I se'ns ha fet palès, ràpidament, la impossibilitat d'ignorar els alts nivells de correlació existents entre la variable gènere i el consum d'aquests productes. No obstant però, també ens ha estat molt difícil establir una explicació completa i coherent del perquè d'aquesta feminització d'aquest

consum. Hem ofert quatre pinzellades, guiats pels mateixos protagonistes de la recerca, i intentant donar una mica de llum en aquest punt. Tot i així però, creiem que aquest apartat per sí mateix esdevindria un punt de partida molt fecund per realitzar una altre recerca sociològica. Nosaltres no en som experts i no ens veiem en cor d'oferir, en aquest moment, una explicació més detallada i explícita.

6. ELS JOVES I LES NOVES FORMES DE RELIGIOSITAT

6.1 Introducció

Abans d'iniciar la presentació de les característiques que defineixen el públic juvenil que constitueix la població estudiada, sembla adient recuperar i provar d'explicar la problemàtica principal que ha envoltat la investigació des del seu inici: la presència de joves als centres que hem analitzat és generalment anòma.

Els mateixos entrevistats, tant els joves com els directors i professors dels centres, ja ho fan patent amb les següents paraules:

"*Hi ha gent jove? Molt poca. Ara a aquí a la Seu de l'Esport vaig veure una noia que em sembla que era una mica més jove que jo. Però jo era de les més joves, 23 anys. I com 40, 50 i 60. Moltes senyores, sobretot senyores*"

"*Mmmhh. Hi ha de tot... nens no hi han. Amb sembla que sí que hi ha tallers, és que van fent els cursos normals i de tant en tant hi ha històries, que són per nens. Però en el curs normal no. Llavors a la classe el que hi ha més és gent és... no sé... la mitjana deu ser de 28 a tot arreu. Tu series la més jove. Perquè jo a la meua classe em sembla que sóc de les més joves (25). L'any passat no. A la meua classe hi havia una noia que en tenia 22 o 23 però... i llavors ja fins a gent gran 50 anys. En cursos avançats he vist gent molt gran... però iaies, iaies... allò que penses hòstia com tu cures. Saps?"*

Aquesta era, malauradament pels nostres interessos, la tònica general a tots els centres on anàvem accedint. Tot i el *desencís* que constitueix per tot investigador veure que les seves hipòtesis de partida no es veuen verificades, hem intentat

reconduir la investigació tot provant de fer una anàlisi explicativa del fenomen amb el que ens topàrem. I és que, tal i com veurem, sociològicament tant important resultava descobrir una presència important i en augment de joves en els centres com descobrir-ne la seva absència.

Així doncs, en primer lloc, ens vam proposar *comprendre* el perquè d'aquesta absència de població jove en els centres en els quals es comercialitzen aquest tipus de producte. Amb tot, semblava massa aventurat inferir de l'absència constatada una inexistència de noves formes de religiositat entre els joves. En altres paraules, la manca de joves en els centres implicava que l'aparició de noves formes religiositat que nosaltres situàvem en el consum dels productes i activitats amb connotacions espirituals quedava en entredit. Ara bé, extrapolar d'aquí una carència de noves manifestacions de religiositat hauria estat erroni. Tanmateix, reformular completament el projecte per intentar cercar altres formes de religiositat entre els joves constituïa, de fet, un altre projecte.

La proliferació de centres arreu de la ciutat i l'èxit de públic del qual gaudeixen (encara que sigui, majoritàriament, públic adult) ens assenyalava que ens trobàvem davant d'un fenomen important i en continuat creixement. D'aquesta manera resultava rellevant descobrir perquè els joves no acudien als centres: si les raons es trobaven en la falta de legitimitat i una percepció negativa de les pràctiques estudiades o si, per contra, únicament es tractava d'unes pràctiques que el jove posposava per més endavant (tal i com es podia inferir de l'alta assistència de població adulta). Per saber-ho, òbviament, calia anar a buscar els joves. Així, realitzàrem una enquesta amb una mostra total de 250 joves d'entre 16 i 18 anys que anàrem a cercar als instituts. A través d'aquesta enquesta preteníem esbrinar la percepció del jove respecte les pràctiques i productes amb connotacions espirituals així com provar d'esbrinar el grau d'acceptació i coneixement de l'imaginari existent en noves formes de religiositat (explicat en el marc teòric). Encara que, naturalment, l'enquesta sigui un instrument molt limitat per estudiar un fenomen tan complex com ho és la

religiositat, i més encara les noves formes que aquesta pren. D'aquesta manera, les preguntes que hi apareixien provaven de saber tant el grau de coneixement i normalització en l'espai juvenil de les pràctiques foranes que havíem conegut als centres (Ioga, Tai Txi, Katsugen, Lectures d'Aura, Aromateràpia, Flors de Bach, etc.), com la presència o absència de trets que caracteritzen les noves formes de religiositat (tals com la creença en la reencarnació, la visió hologràfica, la importància del *coneixement interior*, etc.). Es tracta d'una mostra que encara que quantitativament no és significativa sociològicament sí que ho és. D'una banda tinguérem present l'estructura social de Sabadell a l'hora d'escollir els instituts que es veurien representats en la mostra. Es realitzà a un total de quatre instituts de secundària i un institut de cicles formatius. I per escollir-los es van tenir en compte tant les variables referents a classe social (públic / privat; barri) com a religió.

Posteriorment, i en segon lloc, intentarem esbrinar què tenen d'especial i en què es caracteritza aquella població jove que sí que trobem en els centres. Perquè tot i que la presència de joves en aquest tipus de centre és minoritària tampoc podem afirmar que no n'hi ha. En trobem menys del que ens esperàvem, això sí, però tampoc pocs.

I per tal d'aproximar-nos a aquesta població jove que consumia regularment productes amb connotacions espirituals d'origen forà realitzarem un anàlisi qualitatiu a partir de la realització d'entrevistes en profunditat a un total de 30 joves; als quals hi accedirem, com ja hem explicat abans, a partir de les entrevistes amb els directores dels centres (15), així com de les coneixences realitzades en les observacions participants i a partir de les xarxes personals pròpies o dels mateixos entrevistats. Vam intentar disposar d'una mostra el màxim d'heterogènia possible que recollís de la millor manera possible els diferents tipus de consum d'aquestes pràctiques. De la mateixa manera que l'heterogeneïtat també es veia representada entre els propis

entrevistats atès que tinguérem present les variables de classe social, gènere i edat (tots eren joves però intentarem recollir població tant de 18 anys com de 30).

A través de l'anàlisi de les entrevistes realitzades així com de les informacions extretes de l'observació participant hem realitzat un mapa que dibuixa els trets més característics d'aquestes noves formes de religiositat. Unes noves formes que tot i que són minoritàries mereixen una atenció especial atès el seu creixement accelerat així com per la capacitat de transcendir les fronteres que en principi la delimiten (tal i com veurem en l'apartat de normalització).

A partir de l'exposició següent, tot i que partim d'un grup de joves específic i diferenciat, es poden entreveure característiques que es fan ressò de processos més generals i compartits. És a dir, a través de la comprensió d'aquest fenomen en un grup concret adquirirem unes eines que ens ajudaran a comprendre més subtilment diferents trets de la "realitat" actual.

6.2. Religió i coqueteria

*"No tengo muchas verdades, prefiero no dar consejos,
cada cual por su camino que igual va a aprender de viejo.
El mundo está como está por causa de las certezas
la guerra y la vanidad comen en la misma mesa"*
Jorge Drexler

6.2.1 El recurs de la coqueteria

"L'antídot contra els dogmatismes i els absolutismes més fervents és, *sens dubte*, la serena visió relativista d'avui en dia". Aquesta ens demostra, amb la seva implacable reflexivitat, que res posseeix explicacions i comprensions unívokes, sinó que un mateix fet és interpretable a la llum de diferents cosmovisions i, fins i tot, dins d'aquestes, a la llum de diferents postures. D'aquesta manera, el relativisme, alertant-nos de les diferents lectures que pot arribar a tenir un mateix esdeveniment, aconsegueix que les nostres posicions inicials perdin contundència i seguretat. Aconsegueix, en definitiva, que, amb un inevitable i hàbil "depèn...", tot quedi diluït a la confusió. En el fons, la meravella del terme "depèn..." és que fa que les nostres posicions, per més ben argumentades que estiguin, quedin sempre en suspensió, la qual cosa fa inevitable que, en el millor dels casos, desistim de continuar el debat o la reflexió en la què estem immersos. I abandonem simplement perquè ja sabem d'entrada el resultat final: *tot s'acaba reduint al "tot depèn de com t'ho miris"*.

Òbviament, aquest estat incertesa és insostenible en la totalitat de la nostra vida quotidiana. Tanmateix, el fenomen sembla tenir cada vegada més presència ja que, tal i com assenyalava Berger, "sembla gairebé com si l'home modern, i en especial l'home modern culte, es trobés en un estat de dubte permanent sobre ell mateix i sobre la naturalesa de l'univers en el qual viu. Dit d'una altra manera, la consciència de

la relativitat, que al llarg de la història ha estat probablement patrimoni d'un grupet d'intel·lectuals, se'ns apareix avui com un fet generalitzat, que arriba fins al darrers racons del sistema social" (Berger, P.L., 1963, Pàg 70).

Doncs bé, en l'actualitat, l'individu es troba amb una pluralitat de cosmovisions entre les quals, suposadament, pot "triar i remenar". Torna a ser Berger qui, referint-se al què anomena com *alternació*, ens defineix aquest fenomen al què estem fent referència. Un fenomen que permet "la possibilitat d'escollir entre sistemes de significació diversos i, a vegades, contradictoris" (Berger, P.L., 1963, Pàg 73). Aquest fet, tal i com l'hem presentat en el marc teòric, té una especial incidència en el "mercat religiós" actual i en les diferents cosmovisions que en ell s'hi ofereixen.

El resultat que se'n deriva de tot això, i referint-nos ja al terreny empíric de la nostra investigació, és, efectivament, la incertesa que apuntava Berger. L'individu creix en un món on no existeixen valors comuns que determinin l'acció en les diferents esferes de la vida, i en el que tampoc existeix una realitat única idèntica per a tots. Això és el que portava a què un entrevistat afirmés que "cadascú s'hauria crear la religió pel seu punt de vista".

6.2.2 No perdre la capacitat d'elecció

*"Quan surtis de casa, si no plou agafa el paraigües;
si plou, fes el que vulguis" Chesterton.*

La presència de diversos universos simbòlics que presenten una determinada visió i comprensió de les coses, més que no pas proporcionar-nos "llibertat" per escollir, aconsegueixen atabalar-nos. De fet, estem fent referència a allò que ja Fromm apuntava a *La por a la Llibertat*. És a dir, a partir de la reforma protestant, la independència creixent de l'home respecte les autoritats exteriors, el creixement del capital, la iniciativa econòmica i la competència aparegué un individualisme creixent en

totes les classes socials que afectà a totes les esferes de l'activitat humana. L'home esdevingué un individu dotat d'esperit i s'auto-reconegué com a tal. Tanmateix però, tal i com ens diu Fromm (1998), el procés d'alliberament gradual de la humanitat té un caràcter dialèctic; per una banda, és un procés de fortificació i integració progressiva, de domini de la naturalesa, de poder creixent de la raó humana i de solidaritat cada cop més gran amb els altres éssers humans, però per altre banda, implica un aïllament creixent, una inseguretat, i per consegüent, una vacil·lació més gran respecte a la significació de la pròpia vida. Per tant, i altre vegada parafrasejant a Fromm (1998), si les condicions econòmiques, socials, i polítiques de les quals depèn tot el procés d'individuació humana, no ofereixen una base adequada per a la realització de la individualitat, i alhora l'home s'ha desfet dels vincles que l'hi donaven seguretat, llavors el que succeeix és que la llibertat és converteix en una càrrega insuportable. Per tant, l'individu acaba "condemnat a la llibertat".

I aquesta càrrega encara es fa més insostenible quan hom s'hi juga més que no pas encertar-la o equivocar-se en escollir una determinada marca de detergent perdut enmig de d'una oferta de quinze marques més. Per contra, l'individu "s'hi juga" aquí un sistema de significació que ha d'estructurar la seva vida tant de cara al present, com de cara al passat i al futur

Tot i així, i en contra del que es podria esperar inicialment en una societat amb llibertat de culte, no ens trobem, en l'àmbit de Sabadell¹⁰², una proliferació de conversions a les diferents religions institucionalitzades que actualment s'ofereixen. L'individu que conscientment ha rebutjat el sistema de significació catòlica no ho fa, majoritàriament, per entrar a formar part d'algun altre sistema de significació establert i definit¹⁰³. Per contra, *vagabundeja* sense lligams per anar descobrint "pequeñas respuestas al sentido de la vida" (tal i com deia una entrevistada). Segurament, aquest fet estarà íntimament relacionat amb el rebuig a l'autoritarisme i

¹⁰² I aquest serà un fet extrapolable, creiem, a la resta de la societat catalana.

als dogmatismes que caracteritza l'individu *postmodern* i que, per diversos motius, s'ha percebut com a inherent a la religió (i sobretot, a la religió catòlica).

6.2.3 *No religion!*

Efectivament, un tret que defineix el discurs de la totalitat dels joves estudiats és el rebuig de la "religió" com a terme genèric¹⁰⁴. De fet, el mateix terme s'ha convertit més aviat en tabú avui en dia. La reacció més habitual en les entrevistes al parlar de religiositat era una declinar el tema, no sense deixar de fer palès un cert aire de sorpresa pel fet de no acabar d'entendre a què treia cap, ben bé, parlar de religions "si l'entrevista anava sobre les meves classes de Tai Txi". La raó que explicaria aquesta sorpresa és que en parlar de religió i religiositat, hom s'endinsa en temes més espinosos com "l'església, la jerarquia, la culpa i tal" i que sovint condueixen a l'entrevistat a un rebuig sense embuts: "les jerarquies i les màfies...el catolicisme és com un muntatge". Fenòmens tots aquest -culpa, jerarquia, dogmes, etc.- que no són percebuts en absolut en dins les pràctiques analitzades i no només perquè no hi siguin presents, sinó perquè es tracta de coses totalment diferents. De fet, totes aquestes jerarquies i culpes i "tot això, no té res a veure amb la medecina, que és lo que nosaltres fem".¹⁰⁵

La imatge estereotipada de la religió com un conjunt de dogmes, condicionada indubtablement *pel pes de la història*, juga a la contra de les ànsies de llibertat que apuntàvem més amunt. "La religió seria com donar el teu poder al Papa o als sacerdots.

¹⁰³ Encara que, com veurem, moltes de les propostes que apareixen en les noves formes de religiositat sí que presenten un sistema preestablert. La possibilitat del client combinar *al seu gust* els mites i símbols de les tradicions religioses més diverses juga a favor de la il·lusió de ser lliure.

¹⁰⁴ Encara que, malgrat referir-se a la religió en termes genèrics, el referent latent és sempre referit a l'església catòlica.

¹⁰⁵ Haurem de descobrir aquí un altre dels factors més determinants en el nostre camp de joc. Aquest és, com veurem, la relació de totes aquestes pràctiques amb el benestar i la nova concepció sobre la medecina.

I això sí que no m'agrada. És una mica...això crea fanatismes i coses rares d'aquestes. És una mica com creure en dogmes i creure en tot lo que et diuen".

Literalment, doncs, la religió usurpa el poder de l'individu de decidir per ell mateix. L'interessant del fenomen en qüestió és com, la manera en què serà presentat l'univers religiós subjacent a moltes de les pràctiques estudiades, juga a favor o en contra de la seva acceptació. En altres paraules, els centres s'hi miren prou a l'hora d'utilitzar termes com "religió" o altres que s'hi puguin assimilar excepte en els casos en què l'alumne mostri interès. La subtilesa serà doncs quelcom a tenir en compte quan es pretengui "iniciar" l'alumne en cosmovisions com la budista, per exemple.

D'aquesta manera, a través del sincretisme, les activitats i teràpies que hem estudiat no només són capaces de normalitzar símbols i mitologies d'universos simbòlics diferents al cristià, sinó que aconsegueixen mostrar una cara més atractiva dels símbols de la cosmovisió cristiana. Un exemple paradigmàtic ens el mostra aquest fragment d'entrevista on es comenta la variació en la percepció de la religió cristiana a través de la pràctica del Reiki. "Per exemple el Reiki, jo quan l'estava aprenent no en volia saber res de les religions i tal, i començaven a parlar d'àngels i de Jesucrist i jo agghhhh...(riu) però clar, el catolicisme té moltes coses que s'ha a veure, una cosa és Jesucrist i l'altre el catolicisme". Precisament la figura de Jesucrist, percebuda de forma molt llunyana a la l'església, mereix una consideració especial per part de la major part dels entrevistats.

"Jo sempre he tingut una espiritualitat, i creure en alguna cosa a nivell global, en alguna força (...) aquesta visió m'ha reconciliat una mica" deia un altre entrevistat. De fet, el relativisme amb què encetàvem l'apartat, no permetria el rebuig total, tampoc de la religió cristiana ja que, com en tot, "hi ha coses que són vàlides, i altres que no". Només d'aquesta manera, allò que ja semblava "mort i enterrat" per alguns teòrics i analistes reviu des d'un altre enfocament, "per això com et deia abans això té molt a veure amb la religió però des d'una altra manera". I si en tot hi ha coses

vàlides, per què acostentar-se amb una sola cosmovisió? No seria millor prendre les coses vàlides de cadascuna d'elles?

Existeix al darrera d'aquest fenomen, una concepció que afirma que "todas las religiones del mundo al fin y al cabo son una. No es importante si eres católico o protestante o budista o no sé qué...porqué realmente en el fondo, si rascamos bien, tendremos solo la esencia, estamos siempre hablando de lo mismo". Aquesta consideració no és un fet anòmal sinó que més aviat és la tònica dominant quan un 78,8% dels joves enquestats responien afirmativament a la pregunta de si totes les religions parlaven del mateix¹⁰⁶.

6.2.4 La llibertat com a il·lusió

La possibilitat del client de combinar *al seu gust* els mites i símbols de les tradicions religioses més diverses juga a favor de la il·lusió de ser lliure. Trobem aquí, en el fons, la il·lusió d'una elecció sense límits i com aquesta condueix a la il·lusió de la llibertat. De fet, com ja ha estat dit amb anterioritat per altres, resulta ingenu creure que hom esdevé més lliure pel fet de poder comprar entre deu marques de sabates i no tres. I aquesta il·lusió de llibertat, en el nostre cas concret, encara s'emfatitza més ja que el nostre estudi es basa en els productes amb connotacions espirituals; uns productes que passen pel mercat, entrant a formar part de la lògica capitalista. I no només de forma simbòlica sinó "real". El Ioga, el Tai Txi, el Reiki, etc. es converteixen en productes de consum, amb el seu preu, el seu marketing i la seva clientela. Així doncs, l'univers religiós, en el nostre cas, no s'estructura només en termes de mercat a nivell simbòlic o metafòric sinó "real". Elements provinents de les tradicions religioses es converteixen en mercaderia prenent totes les

¹⁰⁶ Veure Annex

característiques inherents a aquestes. Trivialització de la religió o imperialisme del mercat? Ambdós a la vegada, segurament.

Lipovetsky ens dóna encara més elements de reflexió quan ens diu "la oferta abismal del consum desmultiplica las referencias y modelos, destruye las fórmulas imperativas, exacerba el deseo de ser íntegramente uno mismo y de gozar de la vida, transforma a cada uno en un operador permanente de selección y combinación libre, es un vector de diferenciación de los seres". Però la singularitat equival a la llibertat?, El fet de gaudir de més objectes de consum per poder accentuar la diferència incrementa la llibertat individual?, O tant sols és un simulacre de llibertat?, La mercaderia, que duu l'alienació implícita en la seva pròpia definició, pot esdevenir font de llibertat?

Tot i que aquest punt serà reprès posteriorment, ja ens podem avançar a dir, que el creixement de les possibilitats de consum no és inherent a una major llibertat. Si fem una ullada al terreny de joc ens trobarem que la forma generalitzada de consum dels productes amb connotacions espirituals no passa per un model completament estructurat i dissenyant, sinó per l'èmfasi en la necessitat que sigui l'individu qui "l'autodissenyi". Aquesta és la "llibertat" que avui S. Pániker reclama: "una religión a mi medida... lo cual no es sincretismo, sino autodesenyo" (Pániker, S., 2000). Tanmateix però, des de la sociologia, no podem deixar d'etiquetar com a totalment ingènua i pròpia d'una persona amb un capital cultural elevat aquesta reivindicació. La llibertat d'escollir, de la qual parla Pániker, no és accessible a tothom sinó únicament a aquella minoria que gaudeix d'un capital cultural elevat que li permet posseir un pensament crític i reflexiu i que li facilita les eines necessàries per "construir-se una religió a la seva mida". Aquesta és possiblement la il·lusió del "self-made-man"¹⁰⁷ En el fons, és des d'aquestes posicions, des d'on s'exerceix el que Bourdieu anomena violència simbòlica, és a dir, s'atribueix a la "voluntat personal" qüestions que depenen

¹⁰⁷ Ja ens ho deia Terricabras en un discurs públic (11 de setembre) "si trobeu a algú que us digui que és un *self-made man*, digueu-li -se't nota, se't nota perquè has quedat a mitges-" En aquest punt, és a on es fa palès el debat entre la concepció de l'individu com a ésser construït socialment i la concepció essencialista de l'ésser.

de l'habitus de l'individu. I és que la gran majoria de la població no disposa del capital cultural suficient per destriar, vincular i crear una nova religió; i és llavors quan ens trobem amb el que Morin anomena "creença per necessitat" que ve regulada pels mitjans de comunicació i les regles del mercat i no per una voluntat de "llibertat" personal.

6.2.5 No casar-se amb ningú

Milan Kundera, a *La insostenible lleugeresa del ser*, fa una reflexió que dibuixa, encara que referit al terreny de la seducció i la sexualitat, per on van les nostres conclusions respecte al fenomen de *l'alternació*. "Què és la coqueteria? Es podria dir que és una mena de comportament que intenta suggerir que l'apropament sexual és possible sense que aquesta eventualitat pugui ser interpretada com una cosa segura. Dit d'una altra manera, la coqueteria és una promesa de coït sense garantia"¹⁰⁸.

Efectivament, la condició compartida és "no casar-se amb ningú", no definir-se per tal de poder seguir jugant, coquetejant, amb la idea de la transcendència. En l'alternança entre diferents sistemes de significació, l'individu serà materialment incapaç d'adoptar-ne cap en la seva totalitat, de *convertir-se* en una o altra segons convingui a les seves últimes descobertes. És per això que l'interès, encara que molt viu entre els joves entrevistats, forçosament ha de continuar quedant-se en un cert grau de superficialitat. Per una banda perquè "un canvi de cosmovisió", és a dir una conversió, és un procés llarg i difícil que requereix un gran esforç readaptació al context i una *relectura* de la biografia. Però, a més, requereix d'un compromís, "una relació seriosa", que no permet continuar "tastant" i "coquetejant" amb d'altres cosmovisions.

¹⁰⁸ "La insostenible lleugeresa de l'ésser", pp. 152.

L'interès per tot allò que superi l'esfera d'allò palpable, tangible, sobretot si es tenyeix per certes dosis de màgia i misticisme, atrau l'atenció de molts dels joves entrevistats. Ara bé, tal i com diu Sudbrack "apenas se trata de tomar posiciones, de cerciorarse o incluso *sólo* de la verdad, la mayor parte de echa atrás. Discuten de buen grado mientras se trate de aroma, del aura, de lo incomprensible, de lo que no vincula; ya les resulta menos simpático la doctrina, el orden, la claridad" (Sudbrack, 1990, Pàg. 49).

D'aquesta manera, la obertura de mires no es queda en el preuat valor de la tolerància i l'acceptació de la diferència a la què condueix el relativisme i el cosmopolitisme, sinó que arriba a inserir-se fins i tot en l'àmbit de la creença en la divinitat. "Crec en Déu perquè prefereixo tenir la ment oberta, però tampoc no ho afirmo", deia un dels entrevistats. Aquesta postura comporta a què hom segueixi posposant el definir-se i el comprometre's amb cap idea. Tampoc amb la idea de Déu. No podem deixar de reproduir la definició que fa Simmel al respecte i que, finalment ha donat títol a aquest capítol:

"Algunas personas [...] cultivan un juego místico-romántico con la idea de Dios, con la significación trascendente, con la inmortalidad, fundado en sentimientos atávicos, en la resonancia de una inmensa tradición, pero eliminando el factor decisivo: la total realidad de lo trascendente. De esta manera practican la coquetería de cubrir a medias la incredulidad con la fe" (Simmel, 1953, Pàg. 13).

6.3 Una *fuga mundi sui generis*

Les activitats estudiades: el Ioga, el Tai Txi, el Reiki i el llarg etcètera que ja hem anat presentant, esdevenen pràctiques rituals inserides en el marc de la vida quotidiana; generalment, establertes en un calendari normativitzat (una hora i un dia concret a la setmana) i en un espai definit. Tanmateix però, tot i ésser emmarcades en el món quotidià de l'individu, pel que fa a l'experiència subjectiva, són apreheses com a desconnexions d'aquest món. Durant l'estona dedicada al ritual, l'iniciat realitza una fugida del món, del seu món quotidià, i ho fa tant a nivell temporal com espacial. L'alumne parla "d'evasió", de "desconnexió" o àdhuc de "viatge". Durant aquest espai de temps, es produeix una ruptura amb el món de la vida quotidiana, assimilable segurament, als universos finits de significació dels quals ens parla Schütz¹⁰⁹. I quan hom es desplaça de la realitat primordial a un dels àmbits finits de significació, el trànsit és viscut sempre com una espècie de xoc, com una sacsejada. Tots ells representen un "salt" de la vida quotidiana a un àmbit finit de significació que es regeix per unes regles del joc diferents.

Doncs bé, aquestes activitats no deixen d'esdevenir el "viatge cap a un univers finit de significació". Un viatge que hem considerat, salvant unes distàncies prudencials, assimilable a allò que, en referència a la vida monàstica cristiana, s'ha anomenat la "*fuga mundi*", la fugida del món¹¹⁰. Per tal de fer-nos entendre però,

¹⁰⁹ Berger, utilitzant la terminologia de Schütz, anomena àmbits finits de significació als enclavaments que existeixen en el sí de la realitat primordial. Berger ens diu que els àmbits finits de significació són experimentats quan l'individu "emigra" provisionalment fora de la realitat primordial de la vida quotidiana. I són àmbits finits de significació tant l'experiència religiosa, com "el món de l'investigador capficat en una recerca científica i apassionada, o l'experiència estètica" (Berger, 1998).

¹¹⁰ De fet, tot i que fem referència al món cristià, els orígens de la *fuga mundi* els podem trobar en civilitzacions i cultures anteriors i alienes a la tradició cristiana. La dels *katochoi*, originada a l'Antic Egipte, es una de les experiències més primàries del moviment monàstic. Ja aquestes comunitats vivien en estricta clausura, "renunciaven a la seva hisenda, practicaven l'ascesi, vivien sense cap mena de relació sexual i fins i tot es donaven entre ells apel·latius com el de "pare" o "germà" (Trepas, C.A, 1991, p7). És efectivament a Egipte on "se especificaron las principales formas de vida monástica-el anacoretismo y, sobre todo, el cenobitismo- con perfiles nítidos, perfectamente determinados" (Colombás, 1998, pp. 45). Així mateix, són nombroses les experiències espirituals semblants en les intencions i les realitzacions pràctiques, i aparegudes amb anterioritat al monacat cristià (els monjos

caldrà que en aquest punt ens desviem momentàniament del marc estricte de la nostra investigació.

6.3.1 *Marxa enrera*

Etimològicament, la paraula "monjo" deriva del mot grec *monakhós*, que significava "únic, sol, solitari" i, alhora, aquest és un derivat de *mónos*, és a dir, "un, sol". Tal i com apunta Trepal doncs, descobrim en la mateixa arrel del mot "un element constitutiu de la vocació monàstica: el trencament, la ruptura amb el món circumdant, l'aïllament". La gènesi d'aquesta ruptura l'haurem de trobar precisament en allò que constitueix la base de l'ascetisme monàstica: "el deseo de obtener la propia salvación lejos del mundo corrompido y corruptor" (Colombás, 1998, pp. 488). Per tal d'aconseguir la pròpia salvació¹¹¹, el monjo es refugiava en el monestir, creat precisament a fi i efecte de preservar-lo d'aquestes formes i estructures de vida *corrumptes* i *corruptores* i que seran percebudes com amenaçadores. El replegament que permet i al qual condueix el monestir¹¹² doncs, l'ajuda a fer front als obstacles i les temptacions mundanes i poder acomplir així l'ideal de la "vida perfecta i virtuosa".

Fruit o origen d'aquesta actitud de tancament existirà, correlativa, una actitud de menyspreu cap al món exterior que el monjo ha abandonat definitivament. Però, per tal de poder comprendre completament la lògica que duia a aquesta actitud, haurem de

budistes de l'Índia a partir del s.V aC; els pitagòrics en el món hel·lènic, des del segle VI aC - segle II aC; o els essenis entre els jueus a la regió del Qumrân on van viure des del segle II aC fins el 70 aC). Malgrat tot, per comprendre en el context de la nostra recerca el fenomen de la *fuga mundi*, no cal remuntar-nos a un passat tant llunyà quan la vida monàstica cristiana -encara avui present en la societat catalana- és un referent molt més viu en el nostre imaginari.

¹¹¹ Notem ja aquí com, originàriament, el monjo es preocupava exclusivament per la salvació de la seva pròpia ànima. Aquest és un fet que, en consonància amb una percepció nova i diferent d'aquest món (tal i com veurem més endavant), ja no succeeix en l'actualitat i resulta un tret distintiu del monjo contemporani. Per contra, avui, el monjo cristià prega i es preocupa pel món que "ha deixat a fora", per coses concretes, connectades als esdeveniments mundans. De fet, tal i com apunta Estruch, "el monaquisme actual no sempre practica el principi de la *fuga mundi* com en d'altres temps, o en tot cas en fa una interpretació força diferent de la d'altres èpoques" (2001, pp 188).

¹¹² Els murs dels qual -i per obvi que pugui semblar val la pena recalcar-ho- actuaran precisament com a fronteres físiques i simbòliques que el tanquen i l'aïllen de la vida mundana.

recuperar precisament un concepte que fins ara ja ens ha dut prou mals de cap, el de *saeculum*¹¹³.

Saeculum designava la "generació; la durada d'una generació; època; segle". Precisament d'aquesta arrel deriva la paraula *segle*, que s'usava per fer referència a la dimensió temporal de la "realitat" mundana. La "realitat" mundana a la què ens remetia el *saeculum*, era aquella menys important pel monjo ja que és la realitat que pertany al món del no-sagrat. Un món que, atès el terrible i molt proper adveniment de la seva destrucció, tal i com profetitza l'Apocalipsi, està irremeiablement destinat a acabar-se¹¹⁴. Es tracta doncs del món de l'efímer; d'un món temporal i transitori cap al món que veritablement importa, aquell que el monjo contempla i dedica la seva vida: el regne del cel, és a dir el de l'eternitat. De la mateixa manera, tal i com apunta Coromines, que en aquest cas ens servirà pels nostres propòsits, l'accepció més corrent de la paraula "segle" en català antic era "el món, aquest món, justament per oposició a la supervivència de l'ànima o a la vida cenobítica". Paral·lelament, una expressió molt corrent remetia a "passar aquest segle" com a sinònim de "morir". Per tant la paraula s'usava per designar un trànsit.

És en aquest context que comprendrem com el *saeculum*, allò que fa referència a "les coses d'aquest món", era percebut negativament. És a dir que era entès per l'home religiós, i més concretament pel monjo, com allò mancat d'importància i al qual només dedicaria, lògicament, una "Santa Indiferència". Una indiferència que no és altra, en aquest cas, que una actitud de menyspreu cap a les coses relacionades amb *aquest* món. És, doncs, des d'aquesta disposició que se'ns fa comprensible la pràctica de la fugida d'un món destinat a acabar-se, i per això desproveït d'importància, per tal de poder "girar-se" cap al món veritable i "real" per excel·lència, el de l'eternitat.

¹¹³ L'evolució etimològica que tot seguit presentem és fruit de les discussions realitzades en el si d'un seminari sobre Sociologia de la Religió del curs de doctorat de Sociologia a càrrec del professor Joan Estruch. Així mateix, a l'article *El mito de la secularización* (a *Formas modernas de religiosidad*), el mateix J. Estruch, seguint a R. Paniker, realitza el recorregut etimològic de la paraula *secularització* en la mateixa línia que la que serà presentada aquí. Malgrat que la presentació que se'n fa en aquest article retrocedeix més en l'origen del concepte en qüestió, aquí ens limitarem a presentar-lo a partir mot llatí *saeculum* per tal d'anar directament a allò que en aquest moment ens interessa.

El passatge de sant Bernat de Claravall (impulsor i dinamitzador de l'orde monàstica del Cister) que presentem tot seguit, sintetitza de forma excel·lent aquest pensament i aquesta actitud que condueix a la *fuga mundi*:

"Hem sortit del món, hem deixat totes les coses belles per Jesucrist. Per guanyar-lo nosaltres considerem, doncs, escombraries tot el que atrau per la seva brillantor, sedueix per la seva harmonia, embriaga per la seva dolçor"

Sant Bernat de Claravall, s. XII.

Com es pot començar a endevinar, la nostra societat ha capgirat la connotació *negativa* que el *saeculum* patia antigament¹¹⁴. Tal i com apuntava Estruch, és "cuando el aspecto temporal de la realidad es percibido con una connotación *positiva*, el *saeculum* pasa a convertir-se en el símbolo de la recuperación o de la conquista por el hombre de aquellas realidades que la religión había venido legitimando en régimen de monopolio". Avui és precisament allò relacionat amb *aquest* món, el de "l'aquí i ara", el món que té una *transcendència* per l'individu i, així, allò vist com veritablement important. De fet, avui és l'aquí i ara la nostra "realitat" per excel·lència i, en canvi, el regne del cel és percebut, en molts casos, justament com a "irreal". Per veure-ho més clarament però, després d'aquesta breu llambregada a l'antiga i enigmàtica vida cenobítica, caldrà que retornem al nostre "aquí i ara".

¹¹⁴ La immediatesa de la destrucció del món és el què duu precisament a parlar en un inici de "generació" ja que el món no havia de superar "la durada de la generació" que havia conegut les paraules de Jesús.

¹¹⁵ De l'exposició que hem fet, se'n deriva un dels sis diferents significats del concepte de secularització "en l'horitzó sociològic" que desenvolupa M. Hill a "Sociologia de la religión", Madrid, 1989, p.287). És a dir, aquella que, com hem exposat, l'assimila "al trànsit del rebuig d'aquest món a la seva l'acceptació" (Sánchez Capdequí, 1998).

6.3.2 La nostra fuga mundi

Doncs bé, acabat el nostre breu viatge i retornant a la nostra investigació, fruit de l'anàlisi de camp, hem constatat que existeix quelcom que assimila l'actitud i el comportament del monjo amb el dels joves consumidors entrevistats. Com apuntàvem a l'inici d'aquest apartat, existeixen unes distàncies, i no únicament històriques sinó també culturals, que separen el monjo del consumidor d'un Ioga, per exemple, banalitzat i buit de sentit. Ara bé, explicitant aquestes distàncies, resulta molt suggerent descobrir què s'amaga darrera el consum setmanal d'una hora de classe de Ioga, aparentment només destinada al *relax* físic i mental de l'individu. Això que s'hi amaga no és altra cosa que una *fuga mundi sui generis*, invertida en moltes de les seves significacions i que s'adapta als nostres temps. Es tracta, en realitat, d'una *fuga mundi light*, com gairebé tot el que té a veure amb aquesta nova religiositat; una fugida del món sense el compromís que distingia el monjo.

Però caldrà que concretem una mica en què es s'assimila i es diferencia l'opció monàstica i l'opció edulcorada amb la què ens hem topat.

6.3.3 Rebuig per l'aquí i ara

"Jo crec que quan més lluny potser et pots trobar coses més bones i en canvi lo d'aquí és més..." . Aquesta és, d'alguna manera, una consigna compartida entre la majoria dels joves entrevistats. El rebuig general cap al *món* que havíem atribuït als monjos, es converteix en el nostre cas en un desdeny cap a un món molt més immediat i localitzat. És a dir, el menyspreu no es dirigeix cap a tota la humanitat, sinó que es concreta en a la societat occidental contemporània. Berger (1994) al respecte ens diu "una versión persistente de la autodenigración masoquista es lo que, comenzando por Francia, ha sido denominado <<tercermundismo>>: la creencia de que las culturas no

occidentales son más saludables, más felices y más humanas que Occidente, y que el futuro pertenece y debe pertenecer, a ellos. Esta creencia, por supuesto, constituye un tema importante dentro de la propaganda del multiculturalismo" (Berger, 1994, Pàg. 89).

Així el mensypreu va dirigit vers la pròpia societat occidental, vers el món en el qual viu immers l'individu. I per aquest motiu en els seus moments de "realització personal" en el temps privat, en l'espai del "temps lliure" l'individu consumirà productes de la "cultura sana" l'Oriental per poder *desintoxicar-se* d'aquest món *contaminat i malalt*. Malgrat tot no *fugirà* completament d'aquest món i se'n anirà a viure, per exemple, a la Índia. Sinó que, i altre vegada jugant amb el coqueteig, satisfarà les seves ànsies de sortir de la *brutícia* a partir d'una fuga mundi *light* setmanal. I quan els hi preguntàvem als nostres joves entrevistats perquè no marxaven a viure a allà si a aquí està "tant podrit" tots parlaven de ja realitzats o *possibles* viatges estivals; i fent referència no a una viatge d'estiu sinó a una *fugida completa* les respostes anaven en la línia de "home és que jo ara no puc marxar a allà i...deixar-ho tot a aquí". En definitiva, l'ús de la mala fe¹¹⁶ de la qual ens parla Berger. Es critica la societat d'aquí fins arribar a un mensypreu absolut i es vanagloria les societats de "l'altre punta del món" però aquest discurs al vincular-se amb la coqueteria, les versions lights i la manca de compromís es redueix a actuar com a configurador d'un sistema de consum individual.

I per altra banda, recuperant en aquest punt la importància que havíem atribuït a la distribució i la utilització que el jove fa del seu temps lliure. Tal i com hem apuntat en el marc teòric, seran aquelles activitats que el jove considera que pertanyen al món del lleure les que tindran una incidència més important en la creació dels seus universos simbòlics. I per això mateix resulta important descobrir que

¹¹⁶ Concepte que Berger pren de Sartre i fa referència en l'auto-engany que hi ha implícit en frases del tipus "Jo no hi puc fer hi més", "la vida és així i no la puc canviar..."; frases que naturalitzen una situació que és construïda socialment.

l'elecció d'una determinada activitat es veu mediatitzada per uns factors explicatius que ofereix el jove que passen per ni considerar les possibilitats que ofereix la cultura religiosa i filosòfica occidental. Qüestionats per aquest fet, els entrevistats argumentaven un rebuig intencionat i conscient cap a la religió institucionalitzada, l'església. Creiem que el fenomen és prou interessant com per fer-ne una explicació potser un pèl més detallada de l'habitual.

Una de les entrevistes realitzades és paradigmàtica de l'anomenat fenomen de la "religió a la carta". El ventall d'activitats realitzades per la entrevistada passava pel Ioga, el Tai Txi, el Reiki, l'Aurosoma, les Geometries Sagrades dels Maies i fins una breu estada amb el grup Hare Krishna. L'interès cap a les més diverses formes culturals religioses era en aquest cas especialment rellevant. Amb tot, al preguntar-li per la possibilitat de descobrir i endinsar-se en la cultura religiosa occidental (implícitament ens estàvem referint, atès el nostre context geogràfic i històric, a la catòlica) a la entrevistada literalment "se li trencaren els esquemes". No entenia ni el sentit ni a finalitat de la pregunta i fou necessari repetir-la amb una explicació més detallada de la lògica inherent a la qüestió. Finalment, sense deixar de mostrar un aire de sorpresa, apuntà que potser sí que existien cultures i tradicions religioses occidentals que li mereixien interès. Una n'era la cultura celta¹¹⁷.

Cal fer notar doncs, i el cas anterior n'és un exemple, que el peculiar despreci pel món circumdant no és únicament espacial sinó que també és temporal. En altres paraules, "com més lluny en el temps i en l'espai, millor".

Paradoxalment doncs, malgrat que l'exaltació de "l'aquí i l'ara" és la lògica i, en certa manera, la llavor que dóna fruit a la proliferació i l'èxit de les tècniques analitzades, hem de descobrir subjacent darrera les pràctiques un despreci cap al

I per tant, culpen a un ens exterior d'allò que està en les seves mans. Neguen la possibilitat de llibertat evitant així la responsabilitat.

¹¹⁷ Cal recordar però que, tal i com hem apuntat a l'apartat "Religió i coqueteria", malgrat el rebuig i despreci cap a l'univers cristià, les activitats com el Reiki, en alguns casos el Ioga o teràpies obertament esotèriques, "col·laboren" en la recuperació de símbols cristians així com, i amb especial incidència, la figura de Jesucrist.

nostre aquí i ara històric i social. Com en el coqueteig, l'ambigüitat torna a ser la norma dominant.

6.3.4 Els herois d'altres temps

La fugida del món que practicava l'asceta ho era per tota la vida i és precisament això el que el convertia en un heroi en la seva societat¹¹⁸. I no només pel que es referia a la seva lluita particular contra el vici i el pecat fruit de la debilitat humana i pel seu compromís segur i durador, sinó perquè amb les seves obres redimia a la humanitat sencera. Així es percep des de les paraules l'abat de Morimond del segle XII, Ottó d'Àustria: "degut al gran nombre dels nostres pecats i a la putrefacta pecaminositat d'aquesta època extremadament inquieta, creiem que el món ja no podria subsistir durant molt de temps si no fos pels mèrits dels monjos, aquests autèntics ciutadans de l'estat diví".

Si més no pel que fa al compromís, en els subjectes del nostre estudi, es tracta d'una fugida que només rebutja el món durant una hora i mitja a la setmana i que, en definitiva, no deixa de ser una hora de preparació per poder "*adaptar-se*" a la resta de la setmana. Una fugida que et permet "*agafar forces*" per seguir en *aquest món* que, al mateix temps que es desprecia, no es vol deixar de formar-ne part. Fer "una hora de Ioga per poder continuar el dia amb més ganes". Una hora de Reiki i aconseguir les eines necessàries per poder fer front al món exterior fascinant però

¹¹⁸ En aquest sentit és interessant recuperar -novament tornem *enrere*, doncs- a sant Benet, les normes monàstiques del qual són un dels referents més importants per la vida cenobítica a Occident. Aquest, a *La regla* (1966), distingeix quatre menes de monjo: els cenobites (els dels monestirs); els anacoretes o ermitans; els sarabaïtes; i els giròvags. Són aquests dos últims, el "miserable estil de vida" dels quals "més val no dir-ne res que parlar-ne". Malgrat tot, Sant Benet no pot estar-se de "dir-ne" quatre paraules i, referent als giròvags (que en aquest cas són els que ens interessen), ens diu que són aquells que "s'alberguen en diverses regions, tres o quatre dies a diferents monestirs, sempre rodant i mai quiets... i en tot pitjors que els sarabaïtes". L'aïllament del món circumdant i la reclusió que suposa la *fuga mundi*, en aquest cas resulta certament inassolible per aquell que "sempre ronda i no està mai quiet". Així doncs, sembla clar qui era efectivament considerat com un heroi o, si més no, queda clar com mai un monjo podria esdevenir-ho.

alhora terrible; instruments cap a una solució pragmàtica, que permetin "la salvació", l'èxit en l'enfrontament amb els obstacles d'aquest món. Una salvació que lluny d'ésser la que esperaven els monjos, celestial, és una salvació terrenal. La salvació immediata.

És a dir, una salvació que lluny d'ésser configurada pel "regne dels cels" i l'eternitat es concreta en l'ara, l'avui, aquest precís instant i a aquí mateix. Perquè tot i que la mitologia de fons, com serà explicat més endavant, crea un imaginari que vincula el paradís amb la naturalesa (i per tant a aquells pobles que avui dia encara hi viuen -i per això el *tercermundisme* del qual ens parla Berger) i es retroba amb un *temps originari* de gnosticisme, cultura celta, alquímia i antics ioguis, el que cerca el client és que aquestes pràctiques li reportin un benestar emocional i psíquic que li serveixi per enfrontar-se amb el món de l'ara i aquí. No vol una fugida ni una salvació total només un simulacre de salvació. Una salvació que "m'ajudi a valdre'm en la vida quotidiana". En definitiva, una salvació intramundana que és un fi en sí mateix.

6.3.5 Salvacions instantànies

El Ioga es converteix en un producte de consum i com a tal la seva capacitat de generar-nos un sentiment és nul·la. Ens genera una emoció. I es distingeix, bàsicament, del sentiment perquè apareix *descontextualitzada*, sense un passat ni un futur que la sustenti. Discontinua i fragmentaria l'emoció pot ésser molt intensa però a la vegada serà efímera i significativament dèbil. El sentiment es genera a partir d'un passat que crea les bases sobre les quals es construeix el present i es projecte el futur; té continuïtat, té substància. L'emoció és forma, el sentiment contingut. L'emoció expressa el sentiment però l'emoció aïllada tant sols s'expressa a sí mateixa, buida de contingut, forma pura. És la veneració de l'emoció, l'espontaneïtat, la sinceritat, l'intimisme filles de la cultura individualista que es fonamenta en els subjectivisme individual. Un subjectivisme que construeix el "jo" en el temps de lleure.

Conseqüentment els fruits d'una hora de Ioga a la setmana són efímers, instantanis això sí però, altament reconfortants: "...a dins, t'entra com una sensació de benestar. Molt! (...) i estàs tant a gust que penses no, és que vull trencar amb aquesta vida." Són obsolets però, al cap d'una setmana, quan altra vegada, imbuït pel món quotidià, tornes a "necessitar" la teva dosis d'evasió. Una dosi per la salut emocional per continuar fugint i vivint amb la il·lusió que fuges d'aquest món que et turmenta, alhora que prens l'energia necessària per aconseguir afrontar-t'hi i per triomfar-hi. Allò que es persegueix és poder arribar al moment en què el món que et turmenta acabi esdevenint una salvació llarga i duradora. Salvacions instantànies per fugides momentànies.

6.4 Dedicats en cos i ànima

En el següent apartat serà a on intentarem transmetre l'imaginari existent, entre els joves "iniciats", i que, haurem de vincular a l'existència d'una possible religiositat que fins el moment havíem esquivat. Serà aquí on durem a terme l'exploració d'aquells elements més difícilment aprehensibles des del món de la realitat empírica. Conseqüentment, com a *investigadors* ens situem en "terrenys pantanosos" on la possibilitat d'una reliscada és molt més factible. Per aquest motiu, la veu dels entrevistats serà present en tot moment. Intentarem no presentar reelaboracions teòriques sinó anar desgranant poc a poc i explícitament els discursos latents sobre el complex món del sagrat.

6.4.1 Com jo m'automilloro?

Hem de trobar vinculat a la *salvació immediata* que tot just apuntàvem, un altre tret diferenciador i que dóna compte, a més, d'un canvi en la percepció del mateix individu. La vida de sacrifici de l'asceta anava encaminada a l'*autodestrucció*: "la passió per l'automenyspreu venjant-se en la pobra carn, la divina irracionalitat del sant que dóna i sacrifica tot el que té (sobretot les coses sensibles) a l'objecte de la seva adoració" ¹¹⁹.

Aparentment lluny de tot això, el consumidor de les pràctiques analitzades està capficat en descobrir com ell es pot *automillorar*. Això apunta cap a un altre tret característic de l'*individu tipus* de les noves formes de religiositat, tret però, que seria fàcilment extensible a una part molt important de la totalitat de la nostra

societat: el culte i la divinització de l'individu. L'adoració que en l'asceta es dirigia a Déu, ara es dirigeix cap a la pròpia persona. Així, tal i com ens diu Lipovetsky "estamos inmersos en la «cultura de la personalidad» a condición de precisar que el propio cuerpo se convierte en sujeto y, como tal, debe situarse en la órbita de la liberación, incluso de la revolución sexual por supuesto, pero también estética, dietética, sanitaria, etc., bajo la égida de "modelos directivos (...) Se trata de una inversión narcisista en el cuerpo visible a través de mil prácticas cotidianas: obsesión por la salud, por la línea, rituales de control i mantenimiento, etc."

Efectivament, s'ha esdevingut un canvi en la concepció del "cos" de tal manera que, en l'actualitat s'ha capgirat la seva percepció. Allò que per l'asceta era objecte de menyspreu i percebut com un obstacle en seu el contacte amb Déu, allò tan famós de "la presó de l'ànima", s'ha convertit avui en objecte d'adoració¹²⁰. Vedem-ho amb més deteniment.

Justament el significat inicial d'*asceta* deriva en el seu origen del mot grec "ασκητης", que significava "atleta" és a dir "lluita o combat" (inicialment "el premi per la lluita"). La vida de l'asceta passava per concebre el propi cos com un enemic a vèncer i, per tant, el cos esdevenia un "objecte" central en la seva vida, precisament pel fet de ser percebut com un obstacle per l'apropament a Déu i la salvació celestial. Avui no som pas tant lluny de tot això quan, de fet, el que s'ha esdevingut és un canvi de percepció del lloc del cos, on apareixerà un treball "que no se realiza como antes por la lógica ascética por defecto, sino, al contrario, según la lógica pletórica que maneja informaciones y normas". Així, buscant l'actual imatge *ideal* del cos (construïda en gran part des dels mitjans de comunicació), hom entra de nou en un "combat" contra "les debilitats" del cos: dietes, peses, bicicletes estàtiques, etc. L'exemple de la bicicleta estàtica, ens servirà per comprendre millor a què ens estem referint. Una bicicleta estàtica redueix la pràctica d'un esport que podria comportar suposats

¹¹⁹ Per a una aproximació prou exemplificant -alhora que a moments prou *neguitosa*- dels extrems als quals podia arribar l'autodestrucció en la vida ascètica, remetem a l'obra de W. James "Les varietats de l'experiència religiosa", Pàg. 222s.

"plaers" com ara el descobriment de nous paratges naturals, a un esforç físic que fàcilment és percebut com un "sacrifici" per tal de mantenir la línia o estar en forma quan *el ciclista* no es mou del menjador. L'objectiu aquí (modelar o mantenir el cos segons la pròpia voluntat i fer-ne la *imatge*¹²¹ desitjada) comporta un sacrifici i un patiment que persegueix una "salvació" diferent de la de l'asceta: la salvació intramundana mitjançant l'èxit social i la fabricació de la imatge desitjada.

Aquest control plètoric del cos a partir d'informacions que apunta Lipovetsky va ens dóna una pista molt interessant sobre el camins que prenen aquestes noves formes de religiositat en la nostra societat actual. El "control" del cos tant sols és un símptoma més d'un complex sistema de mites sobre l'individu, les seves capacitats, la societat que l'envolta, l'origen i la fi.

Ara bé, en el nostre context d'estudi, aquest "control" del cos (de la dieta, de la figura, dels nivells adequats de ferro i de calci, etc.), tot i que també apareixerà, arriba més lluny al vincular-se amb el control de l'esfera espiritual de l'individu.

6.4.2 Coneixent-me

A la llum de les explicacions dels directors i professors dels centres i dels joves entrevistats, podem constatar que existeix en el seu discurs una exaltació del *coneixement interior*. Sense veure allò que teníem "gairebé davant dels nassos", les respostes a les preguntes existencials es troben *ara* dins nostre i les podrem descobrir a través de l'*autoconeixement*. Això explica l'interès per les pràctiques i activitats analitzades, ja que aquestes et permeten "posar-te en contacte amb el teu interior" i redescobrir l'espiritualitat, això sí, "no una espiritualitat de Déus i així sinó algo més de preguntar-se a un mateix allò de qui sóc...".

¹²⁰ Igualment, caldrà veure quina atenció es para avui a l'ànima, si és que aquesta apareix en algun moment.

¹²¹ Una imatge que és tan estètica com de benestar físic.

Es tracta d'un coneixement al qual s'hi pot accedir a través del treball que ofereixen aquestes pràctiques però, tal i com apuntava W. James en referir-se a la inefabilitat de la mística¹²², "Se vive, se vive, no se explica". I evidentment, cada persona, en el camí de l'autoconeixement ha de seguir la via que "a ell li vagi més bé". Tal i com ens diu un de tants d'aquests llibres d'auto-ajuda, "la teva relació amb la meditació és, sens dubte, diferent a la meua o de qualsevol persona que coneguis. Tots aconseguim una combinació única de cos, ment i esperit en l'aventura de descobrir el nostre jo íntim" (St. James, Elaine, 1997, Pàg. 251)

Novament aquesta és una concepció sorprenentment present en els joves estudiants de secundària als quals realitzàrem l'enquesta. Fins a un 68,9% deia estar d'acord amb l'afirmació de "la veritat és a dins nostre i per això és tant important el coneixement interior", davant d'un 21,7% que no hi estava d'acord i un 9,4% que no ho sabia o no contestava. L'autonomia que la societat moderna atorga a l'individu doncs, arriba fins a l'extrem de donar-li la possibilitat que sigui ell mateix qui s'encarregui de respondre allò que, sovint, havia requerit grans i majestuoses institucions, com ho fou l'església.

L'exaltació del coneixement interior s'emmarca en la creença del fet que la *saviesa*, la *veritat*, és dins un mateix però les coercions socials i l'alienació - percebuts gairebé com a trets indefugibles de la nostra "identitat" occidental- impossibiliten una connexió directa amb el nostre interior, i per tant, amb la *veritat*.

¹²² Respecte a aquest fet, l'autor apunta que "qui viu el misticisme assegura immediatament que no es pot expressar, que no hi ha paraules adients per expressar-ho. D'això se'n segueix que s'ha d'experimentar directament, que no es pot

6.4.3 Lliçons de coneixement interior

A mesura que anàvem realitzant entrevistes i procedíem a fer-ne l'anàlisi, ens adonàrem que no aconseguíem treure l'entrellat sobre el concepte de *coneixement interior*. Primerament assimilàrem el "coneixement interior" al coneixement de la ment i creguérem descobrir en aquest tipus de producte una via per accedir al seu univers desconegut. Aleshores l'èxit d'aquestes teràpies, i el seu creixement accelerat, podria raure i assimilar-se a al què fou l'èxit del psicoanàlisi en altres temps. Així, ens va semblar "*descobrir*" la següent analogia: el consum d'aquestes teràpies afavoria un *apropament al jo* a partir del qual l'individu era capaç de posar-se en contacte amb "les parts més profundes de la seva consciència". Conseqüentment podíem dir que avui dia el subconscient freudià aflorava i es feia explícit a partir de *l'experimentació* amb un mateix que potenciaven aquestes tècniques; amb la qual cosa, la seva vessant terapèutica i "alliberadora" no deixava de ser altra cosa que "l'alliberament" que provoca en el pacient el descobriment de l'inconscient en mans del psicoanalista.

No obstant però, ben aviat ens adonàrem que en la nostra hipòtesi quedaven zones opaques que no aconseguíem il·luminar. Una primera contradicció que ens sorgia té relació amb el cos. Si tal i com hem dit abans, aquestes tècniques s'assimilen als mètodes de "control" del cos per aconseguir el *model desitjat*, ¿per què en totes les entrevistes, i sense excepció, es fa referència al *coneixement interior*? El Ioga es fa en gimnasos, es fa al costat de l'aeròbic, com un exercici de "treball del cos" ; si féssim una entrevista sobre aeròbic ens parlarien de *coneixement interior*?

Per intentar respondre aquestes preguntes, decidírem aturar-nos uns instants, escoltar els protagonistes, i intentar comprendre què era erroni en el nostre "model" i com ho havíem de reconfigurar.

comunicar ni transferir als altres. En aquesta peculiaritat, els estats místics s'assemblen més als afectius que als

6.4.4 Aprendre dels altres

Així doncs, deixem-los parlar a ells i intentem veure quin camí hem de seguir. Un director d'un centre ens deia "el que passa és que si tu no domines lo físic, si hi ha nivells de subtilitat del treball, si no domines lo més bast, diguem de lo físic lo més bast del ser, no pots accedir a nivells profunds de la ment perquè el cos t'està impedit arribar a la serenor necessària per fer una investigació". I per altra banda, un jove entrevistat ens deia " Llavors jo penso que això és una mica, les intencions, d'on surten les tècniques i les teràpies aquestes per la història de la filosofia oriental que s'ha dedicat molt a la contemplació del cos a nivell interior, i per això, clar, l'occidental mai es dedica al cos a nivell interior per pròpia filosofia... o sigui l'occidental viu de la pell cap enfora. Doncs clar, es troba que en el moment que prova coses de l'interior, coses que ell no coneix, doncs li funciona i per això té tant d'èxit el Tai Txi, el Ioga i tot lo que comporta una filosofia en la qual els moviments són relaxats, són tranquils, són...".

Així doncs, tal i com veiem reflectit en les respostes dels entrevistats, des d'un bon principi, s'assimila per una banda el fet que el control del cos ens ajudarà a adquirir aquest bé tant preuat del *coneixement interior*. Però no és també l'acrobàcia una tècnica de control del cos? Però, en canvi, no se l'acostumarà a relacionar amb aquest viatge a l'interior.

D'altra banda, se'ns diu que aquestes tècniques ens ajuden a conèixer *el cos a nivell interior*¹²³ d'una manera que "els occidentals" no hi estem avesats. És a dir, la relació entre el control del cos i l'auto-coneixement apareixerà de la mà del món oriental, o més ben dit, de l'*adaptació* del món oriental a l'occidental.

Quina és però la concepció occidental? Abans d'analitzar les influències d'Orient més val que fem explícit els patrons sobre els quals es basa la concepció

intel·lectuals" (James, W., 1985, Pàg 283).

¹²³ Per cert, una expressió que si la situéssim fora de context ens portaria a la paradoxa de pensar que el Ioga t'ensenya a on és la vena horta.

occidental; o més ben dit, intentem analitzar quina és l'auto-representació d'Occident en el nostre camp de joc. Segurament doncs, i a partir de la definició que els subjectes en fan del "occidentals" podrem comprendre més adequadament la que en fan dels "orientals"¹²⁴.

"El problema dels occidentals a vegades és que hem fet... hem fraccionat, no? La ment és una cosa, el cos és una altra, i l'esperit és una altra. Hi ha gent que es dedica més a lo intel·lectual, a lo que és treball de la ment. Hi ha gent que es dedica més a lo físic... com a les olimpíades, on hi ha gent que es dedica part de la seva vida a veure com respon la màquina, per dir-ho d'alguna manera. Els intel·lectuals treballaran més en qüestions mentals i la gent de l'esperit [*inintel·ligible*]. La desgràcia és que uns sembla que desprecien lo altre, no? Els religiosos a lo millor descuiden el cos, no direm que descuiden tant la ment però remarquen molt que lo important és la connexió amb Déu, etc. Els intel·lectuals a lo millor desprecien el cos moltes vegades perquè estan moltes hores asseguts i entre llibres i el cos cada vegada se'ls va degradant més en aquest aspecte. I a lo millor lo espiritual ho desprecien o no, i els que toquen la part física potser també, desprecien una miqueta lo altre."

Aquesta és una opinió que des de diversos angles hem anat trobant exposada en la majoria de les entrevistes. Els "occidentals" patim una divisió que no ens permet funcionar com un tot integrat. Conseqüentment, serà aquesta divisió la que no ens permetrà accedir a "l'equilibri"¹²⁵ el qual implica el "benestar". Tal i com ens deia la directora d'un centre "pràcticament no emmalaltiràs si tu estàs amb harmonia, o emmalaltiràs menys eh?, però segur que disminuirà una quantitat important de les teves malalties intermitents que no són res més que fruit d'un desequilibri del teu ser.

¹²⁴ Utilitzem la terminologia Oriental i Occidental perquè és la que utilitzen els *protagonistes* alhora de definir les coordenades del *joc*. Tanmateix però, hauríem de tenir en compte que si anem enrere en el temps moltes de les concepcions que s'etiqueten d'orientals també les trobem en l'orfisme, el gnosticisme, etc.

¹²⁵ La noció d'equilibri és una peça clau en el discurs estudiat. Com veurem més endavant també serà aquest equilibri el que es posarà en relació amb els "problemes mundials". En definitiva, tot pot ésser descrit des de l'òptica dicotòmica d'equilibri-desequilibri. La meta sempre serà l'equilibri que s'haurà d'aconseguir a partir de la modificació dels desequilibris.

En la mesura que tu estiguis equilibrat les malalties remitràn, les ansietat, els problemes d'insatisfaccions, el no ser què faig i les eufòries i els alts i baixos remitràn perquè es crearà una harmonia del teu ser, no? Diguem que tots els problemes que patim no són res més que fruit d'un desequilibri. Equilibrant ja no cal que donis normes de vida". En definitiva, l'equilibri és la *panacea* pels nostres mals.

I la separació de l'individu en espais de sentit i pràctica diferenciats, comporta "desequilibris" que són *disfuncionals* pel funcionament "correcte" de l'ésser humà. Aquests espais diferenciats tindran una correlació tant a nivell individual com a nivell social. Tanmateix però, ara intentem esbrinar quina seria "l'avantatge" d'Orient respecte Occident en la qüestió que ens ocupa. Què succeeix? En què consisteix aquesta versió "més sana"¹²⁶ de la cultura oriental que transmeten aquests productes?

"Sí, globalitat és la paraula. És entendre l'ésser humà com una entitat que està formada per diferents fragments, per diferents parts, per una part física, una part emocional, una part psicològica, una part energètica i llavors intentar anar tractant en global, des d'aquesta globalitat. L'important és tractar la persona i no la enfermetat. L'enfermetat és una causa.... és una conseqüència de què la persona està en desharmonia. (...)Aquesta és el que podria cohesionar aquest tipus de tècniques".

Per tant, la diferència clau, entre Orient i Occident es basa en la concepció de persona a nivell holístic¹²⁷. És a dir, totes les parts del cos estan relacionades entre elles, alhora que totes juntes configuren una unitat. Si una de les parts està en desequilibri aquest fet conduirà al desequilibri general mercès a la connexió global de tots els elements. Al mateix temps, l'esforç de millorar l'equilibri d'una part reportarà beneficis, *en matèria d'equilibris* a totes les parts.

I aquesta concepció a nivell holístic no equivaldrà només a un tipus de tècnica sinó que ho comparteixen totes les tècniques que hem trobat a l'interior del camp de joc, arribant fins al punt, que quan intentàvem preguntar què era allò que ajuntava a

¹²⁶ En aquest punt no podem deixar de remetre'ns al què hem dit anteriorment, al tercermundisme del qual ens parlava Berger (1994). La percepció de la societat occidental com a malata que "necessita" buscar models a l'exterior.

En la mesura que tu estiguis equilibrat les malalties remitràn, les ansietat, els problemes d'insatisfaccions, el no ser què faig i les eufòries i els alts i baixos remitràn perquè es crearà una harmonia del teu ser, no? Diguem que tots els problemes que patim no són res més que fruit d'un desequilibri. Equilibrant ja no cal que donis normes de vida". En definitiva, l'equilibri és la *panacea* pels nostres mals.

I la separació de l'individu en espais de sentit i pràctica diferenciats, comporta "desequilibris" que són *disfuncionals* pel funcionament "correcte" de l'ésser humà. Aquests espais diferenciats tindran una correlació tant a nivell individual com a nivell social. Tanmateix però, ara intentem esbrinar quina seria "l'avantatge" d'Orient respecte Occident en la qüestió que ens ocupa. Què succeeix? En què consisteix aquesta versió "més sana"¹²⁶ de la cultura oriental que transmeten aquests productes?

"Sí, globalitat és la paraula. És entendre l'ésser humà com una entitat que està formada per diferents fragments, per diferents parts, per una part física, una part emocional, una part psicològica, una part energètica i llavors intentar anar tractant en global, des d'aquesta globalitat. L'important és tractar la persona i no la enfermetat. L'enfermetat és una causa... és una conseqüència de què la persona està en desharmonia. (...)Aquesta és el que podria cohesionar aquest tipus de tècniques".

Per tant, la diferència clau, entre Orient i Occident es basa en la concepció de persona a nivell holístic¹²⁷. És a dir, totes les parts del cos estan relacionades entre elles, alhora que totes juntes configuren una unitat. Si una de les parts està en desequilibri aquest fet conduirà al desequilibri general mercès a la connexió global de tots els elements. Al mateix temps, l'esforç de millorar l'equilibri d'una part reportarà beneficis, *en matèria d'equilibris* a totes les parts.

I aquesta concepció a nivell holístic no equivaldrà només a un tipus de tècnica sinó que ho comparteixen totes les tècniques que hem trobat a l'interior del camp de joc, arribant fins al punt, que quan intentàvem preguntar què era allò que ajuntava a

¹²⁶ En aquest punt no podem deixar de remetre'ns al què hem dit anteriorment, al tercermundisme del qual ens parlava Berger (1994). La percepció de la societat occidental com a malata que "necessita" buscar models a l'exterior.

tot aquest seguit de productes dins d'un mateix univers la resposta sempre anava per aquests camins.

Tanmateix però, no tot és tant senzill. Una vegada penetrem en aquesta concepció de base que incorporen les aquest tipus de productes (la de l'auto-representació de la persona com un tot) hem de veure quins són els mecanismes pels quals es retroba l'equilibri i s'aconsegueix accedir a aquest "coneixement interior" tant misteriós. I és que, ben bé què significa coneixement interior? Coneixement del cos? De la ment? De l'esperit?

Fixem-nos de nou en les paraules dels entrevistats. "A vegades sense que tu en siguis conscient només amb físic vas notant la millora mental i biològica, que és lo que mola, no?" ens deia una noia jove. I un altre ens deia "Más que nada es el cuerpo de la persona que sabe donde tiene que ir, es muy sabio". Així doncs, és a través del contacte i la proximitat amb el cos a través del qual s'inicia la *recuperació* de l'equilibri (*primordial?*). Però com ho podem fer això? Realment podem curar "desequilibris" mentals, emocionals i/o espirituals a través del cos? Aquest fet en principi podria esdevenir una paradoxa; si nosaltres distingíem, per exemple, la medicina "convencional" d'aquest tipus de tècniques era perquè consideràvem que aquestes darreres tenien en compte la vessant espiritual de l'individu. I àdhuc des d'un bon principi ens trobarem amb una oposició a aquest tipus de medicina perquè no tenia present *la vessant emocional* de les malalties. No obstant però, i altre vegada, la resposta a l'enigma torna a ser el mateix: no és que el cos sigui la "solució" sinó que el cos és una solució més. S'han de curar les diferents parts de l'individu, i una entre elles, és el cos. Tal i com ens deia una de les entrevistades "... porque si crees en la idea holística de que, la medicina holística es la que trata a la persona entera no solo el espíritu o no solo la mente o el cuerpo sino todo...".

¹²⁷ I aquesta concepció holística tindrà una traducció en termes socials i àdhuc *còsmics*. Tot l'univers podrà ser descrit holísticament.

6.4.5 Solucions per tots els gustos

Bé, però quins són aquests elements que configuren a la persona humana en la seva totalitat?. En aquest punt, tot plegat és força complex no obstant però intentarem treure'n l'entrellat. Deixant clar, d'inici, que no pretenem exposar la doctrina oriental sinó *l'adaptació* d'aquesta doctrina (que s'ha barrejat amb altres elements i s'ha *re-creat* en el context actual) a Occident. No ens interessa veure la base de la cultura oriental¹²⁸ sinó els fonaments sobre els quals s'aixequen les creences, *móns donats per descomptat*, representacions, etc. que conformen l'univers estudiat.

En aquest punt en què pretenem esbrinar quins són els elements que configuren la persona humana en la seva totalitat, ens trobem amb forces paradoxes i contradiccions. No hi ha un esquema clar darrera l'auto-representació de la persona com un tot. Per una banda, aquells més endinsats en el consum d'aquestes tècniques (ja sigui perquè son professors o perquè fa molt de temps que les practiquen) distingeixen majoritàriament tres parts: el cos, la ment, i l'esperit. Alguns però substitueixen l'esperit per l'ànima. O fins i tot ens trobem en alguns casos en què s'inclouen els quatre elements (ànima, esperit, cos i ment).

Tanmateix però, la majoria de joves entrevistats no són tant minuciosos alhora de distingir les diferents parts sinó que generalment ens parlen, únicament, de cos i ment. I la idea de ment, al llarg del discurs va prenent significats diferents. A vegades és aprehesa com a "ment racional", en d'altres com a "la dimensió dels sentiments", etc. I aquest fet ve moltes vegades, influenciat per aquest rebuig a tota etiqueta que pugui remetre, encara que sigui de lluny, a la idea de religió. La paraula

¹²⁸ Entre d'altres coses perquè nosaltres som sociòlegs i no historiadors alhora que no tenim un coneixement d'Orient (aquest bast territori amalgama de cultures, religions i formes de vida) com per poder realitzar un anàlisi amb una mica d'interès.

religió espanta i conceptes com ànima o esperit ens remet en gran part a aquesta¹²⁹. Ells, amb el seu consum, i segons el seu discurs conscient, no tenen res a veure "amb això de la religió". Esdevé als seus ulls una relíquia del passat alienadora "pre-científica". Encara que alhora molts d'ells, i tot i la contradicció, siguin capaços d'anar-se'n a "tirar les cartes" o a calcular el seu ascendent zodiacal. Però a aquest tipus de pràctiques les veuen com "un joc" que de tant allunyat que està del seu univers quotidià no els posa en qüestió la seva identitat "racional i madura". En canvi però, aquest tipus de producte que hem estudiat combina i fa seva aquesta identitat racional de tal manera que l'allunyament és molt menor. Àdhuc per a molts d'ells aquest tipus de productes constitueixen, en sí mateixos, una ciència. Tal i com ens deia un jove entrevistat "Una ciencia como el Yoga si basa mucho en las energías". És a dir, es percep el Ioga o altres productes semblants (però sobretot més legitimitat) com a ciències. A la vegada però, aquesta visió d'aquests productes com a ciència va molt unida a una característica que tot seguit passarem a analitzar, les energies.

6.4.6 "La mare dels ous": l'energia

Finalment, una idea que és present en tots els discursos (apareix en totes les entrevistes en un moment o altre) és la idea d'energia. Però què carai és l'energia? Nosaltres encara no ho hem pogut acabar d'esbrinar. Quan aquest concepte es concreta una mica més és quan es fa referència als canals d'energia dels quals ens parla la Ioga, els *nadis*, o dels canals d'energia de l'acupuntura els *meridians*. Per exemple una noia ens deia "Te puedo dar un ejemplo aunque me voy más allá de la terapia floral. Por ejemplo, la acupuntura y el Yoga, aunque provengan de lugares distintos, China e India, tienen una base muy parecida o igual y es lo siguiente: que los

¹²⁹ Tot i que, com hem dit anteriorment els joves són més favorables a parlar d'esperit que d'ànima. El concepte d'esperit sha anat desvinculant de la religió i cada vegada més és aprehès extret del seu context de referents tradicionals.

dos intentan desbloquear lo que llaman los yoguis los canales de energia. La acupuntura le llama *meridiano*, el Yoga le llama *nadis*. Pero te están hablando al fin y al cabo de conceptos e canales de energía.". Així doncs, el que aquest tipus de tècniques tenen en comú és el reconeixement d'una energia que fluiria a través del nostre cos. I si posem en relació a aquesta energia, amb l'altre característica que hem dit que compartien aquestes tècniques, la d'una concepció holística de l'ésser, podrem veure la relació que hi ha entre elles i podrem entendre més concretament la concepció que es té de *l'energia*. Així doncs i provant de sintetitzar totes les definicions que hem anat trobant, *l'energia* vindria a ser *el vehicle de contacte entre les diferents parts del cos*. *L'energia* vehicula la relació entre les diferents parts alhora que és la base que les conforma a totes.

Altrament però, hem de tenir en compte, com aquest concepte d'energia no és percebuda d'igual manera en tots els casos. Així ens hem trobat en una situació força curiosa alhora que molt explicativa del fenomen estudiat. Així aquells entrevistats que són professors o "iniciats" que ja fa temps que participen de l'univers estudiat vinculen l'energia a les concepcions orientals. És a dir, quan ens parlen d'energia es remetien a parlar del món oriental; fent referència al fet que la mentalitat budista gira contínuament en torn a la idea d'Energia, peça clau de tot el seu entramat teòric i la seva cosmovisió del món. Tanmateix però, tal i com ens diuen Ricart i Pániker, el concepte oriental que s'amaga sota el nom d'energia no és el mateix que el que a aquí entenem per energia. La traducció ha estat desafortunada i més encara quan es vincula amb les teories científiques. Es confon els termes i s'assimila l'energia *budista* amb l'energia de la teoria d'Einstein. I aquesta confusió, majoritàriament, i al llarg del nostre treball de camp ve de la mà d'aquells més joves i més "inexperts" en el camp de joc (així com també es dona en els centres que hem classificat sota un *habitus* definit per la creença de necessitat). Alhora però que quan intentàvem preguntar per les definicions d'aquestes les respostes acostumaven a ser evasives, contradictòries i difuses. Aquesta confusió en l'ús del terme energia creiem que rau en el fet que

aquest concepte ha estat tant interioritzat (a través d'un procés previ d'objectivació) que forma part d'un món donat per descomptat aproblematicat i atèoric. La qual cosa juga a favor de la seva legitimitat alhora que ens en dóna compta. L'energia és el concepte clau que actua com a comodí en tots aquests productes alhora que és a partir d'aquesta que es pot *rellegir* tot l'univers. Tots som energia, tot l'univers és energia, i tot en aquest món depèn de l'energia. Al mateix temps que àdhuc pot arribar a funcionar com a categoria justificadora de la vida en *un més enllà* ja que tal i com ens diu un entrevistat "I nosaltres som massa i energia i clar la massa en principi es crea i es destrueix això científicament però i l'energia? A on va l'energia quan ens morim? Què se'n fa d'aquesta?? Això no vol dir que hagi de creure amb una figura metafísica de Déu, amb un paradís i coses d'aquestes". La *ciència*, paradoxalment, acaba donant eines a la construcció d'un més enllà *possible* després de la mort biològica de l'individu.

6.4.7 Fent equilibris amb l'energia

Intentem ara però, quin és el paper de l'energia en la definició de l'ús d'aquestes productes. Per consumir aquest tipus de producte és necessari partir del concepte d'energia? Segons els professors dels centres és inevitable. I encara que en les primeres classes no se'n parli "per no espantar el personal" més endavant forçosament haurà de sortir. No hi haurà comprensió del que s'està fent sinó es té en compte aquest concepte difús de l'energia. I perquè?

Un entrevistat ens deia, "aleshores cada persona som bàsicament energia, i a través de l'energia doncs treballem per canalitzar-la bé, desfer els bloquetjos a través d'uns moviments molt suaus, molt simples i que lo que acaba és col·locant-se en el nostre lloc". Les tècniques el que fan, bàsicament i dit *grosso modo* és treballar amb l'energia per tal de trobar l'equilibri. Aquí ens adonem que l'arrel del desequilibri és sempre un bloqueig d'energia. Conseqüentment, tot aquest tipus de tècniques

treballaran per tal d'equilibrar l'energia tant entre les diferents zones del cos (ens deien per exemple que no la podem acumular en zones concretes, etc.) com per equilibrar les energies entre elles perquè "hi ha molts tipus d'energia i una d'elles és la material i llavors tu en un moment determinat pots tenir més energia material, més d'amor, més... de qualsevol tipus i les has d'equilibrar per aconseguir estar bé". L'equilibri, del qual parlàvem abans i que dèiem que en tots els discursos apareixia com la "panacea", es basa en la consecució d'aquest equilibri energètic.

Tanmateix però, encara no hem aconseguit esbrinar què és el que provoca un *desequilibri energètic* que requereixi l'ús d'aquestes tècniques per *re-equilibrar*¹³⁰ l'energia. I el *coneixement interior*, com el vinculem? És l'energia o és diferent? Quin és el paradigma sota el qual funcionen tot aquest seguit d'elements? De què són causa les confusions i la manca de precisió en l'ús dels termes?

Bé doncs, hem intentat veure si la concepció existent sota aquests discursos fragmentaris, poc coherents i a vegades contradictoris ens remet a un model mitològic de funcionament determinat, o no. Després d'analitzar forces entrevistes, tornar a parlar amb moltes persones per aclarir tot allò que era dubtós, fer observació participant, etc. Creiem que podem entreveure, en certa manera, *un raig de llum enmig de tota aquesta confusió*.

Poc a poc i bona lletra. Així doncs, comencem pel principi. En primer lloc, ens preguntàvem sobre la diferència entre l'acrobàcia i el Ioga o altres productes d'aquest estil. Creiem que aquesta ve configurada pel següent motiu. En l'acrobàcia el cos esdevé una *eina* que "s'aprèn a aprofitar" i després se'n fa un ús *demostratiu*. El teu cos és un objecte. Per contra, en aquest tipus de producte el cos deixa de ser un objecte per esdevenir subjecte (tal i com dèiem al principi de l'apartat). Les fronteres del subjecte es difuminen i mentre, en d'altres temps, el cos no era més que el vehicle que subjectava el *jo* (digueu-n'hi ànima, jo individual, persona, etc.) ara forma part del

¹³⁰ Cal fer notar que aquest *re-equilibrar* ens remet al fet que inicialment hom neix "ben equilibrat" i que l'entorn, la cultura i la societat en la què ens trobem són causants de la pèrdua de l'equilibri. L'exaltació de *l'estat natural* de

propi jo. No es poden desvincular un de l'altre. El cos esdevindria "la cara externa" del funcionament intern. És a dir, el cos seria el "mirall" del funcionament de les nostres energies i de la "salut" del nostre "jo". Tal i com ens deia un entrevistat "o sigui, el mitjà d'informació nostra és el cos per això el tenim, i el alma se comunica amb nosaltres a través del cos, como eina evolutiva". És a dir, nosaltres podem percebre els equilibris del nostre ésser a través del "què ens diu el cos". El cos funciona com a mecanisme d'avís. Tal i com ens diu una noia jove entrevistada: "en el tarannà occidental anem deixant el cos (...)I això és una realitat només fa falta observar per exemple si tu estàs trist t'arronsaràs... i és el teu cap que s'arronsa? No. I jo només cal que miri a una persona i amb la postura ja puc saber què està sentint. Puc veure coses, ets transparent. El teu cap és el teu cos i a la inversa. I quan somrius? És el teu cor que somriu. És que hi ha una connexió que és absurd negar-la... és que és tant evident." I per altra banda, un professor ens deia "dintre de les tècniques que apliquem de la consciència corporal que és tenir consciència del cos, aprendre a rebre els missatges del cos, qualsevol senyal, qualsevol... sense ser un hipocondriac eh? "ai mira, yo voy a tener...", no. O sea, escoltar el cos. I si t'està fent mal un peu, cony, no diguis simplement "osti quin mal em fa aquest peu", no? fes algo per corregir. I que prenguis consciència de què està passant dintre del teu cos, no?".

Per tant, el cos ens serviria "d'alarma" per assenyalar-nos allò que no funciona. En aquest aspecte és en el que aquestes concepcions diferiran de la medicina "convencional". Per aquesta darrera, els cos és un objecte en sí mateix i, per tant, les malalties, dolors, etc. no seran aprehesos com a senyals, indicacions, pistes d'una "malaltia" més profunda, d'un desequilibri. Sinó que esdevindran la malaltia mateixa. Conseqüentment aquest paradigma de "salut alternatiu" qüestionarà l'eficàcia d'aquesta medicina convencional; l'acusaran de tractar, únicament la simptomatologia

l'home -en el qual viuria un nadó ja que el seu contacte amb el "món" exterior encara no l'ha afectat- és una constant més i configurarà part de la mitologia que haurem de descobrir en el discurs estudiat.

sense aconseguir anar a l'origen del problema¹³¹; aquell que ha provocat el desequilibri energètic que a la vegada ha afectat el cos. Com ens diu una entrevistada "tenim potser un altre concepte de la salut que no pas altres persones que utilitzen la medicina tradicional. Penso que la medicina tradicional va molt a tractar els símptomes, tens mal de cap, doncs una aspirina. I en canvi aquestes teràpies alternatives van a buscar la causa d'aquest mal de cap.". Per altra banda però, el cos a part d'esdevenir "l'alarma" que ens avisa de l'existència d'un desequilibri energètic, també pot esdevenir font d'equilibri. És a dir, el cos pot contribuir a *re-equilibrar* l'energia que ens produeix malestar. Per exemple, i parlant d'un cas concret, un professor ens deia "si relaxem tota aquesta zona muscular, els òrgans també es relaxen, con lo cual la circulació es comença a potenciar, l'energia flueix i n'hi ha més predisposició a la curació".

Ara bé, no cal estar malalt per consumir aquest tipus de producte sinó que sempre et poden ajudar a estar més equilibrat i per tant, més feliç, "amb més harmonia," etc. Una noia, explicant-nos la seva experiència amb diversos d'aquests productes ens deia "quan tu comences a treballar el teu cos, la teva ment, el teu esperit et comences a elevar interiorment i hi ha coses que les veus diferent, cada vegada la vida és més àgil, amb més alegria, comença a fluir millor les energies"

6.4.8 Els poders de la ment

Tanmateix però, quina és la raó per la qual en aquesta cultura "occidental" hem perdut aquest contacte amb el cos? Perquè, segons els protagonistes no sabem "escoltar el cos" i necessitem productes majoritàriament d'origen oriental que ens hi ajudin?

¹³¹ Un origen que de forma habitual es relaciona amb la idea de *karma* i aquells problemes no resolts que "anem arrosegant" ja tinguin un origen en aquesta vida o en un altre.

Un professor ens donava la resposta dient "i què és la consciència, no?. Doncs mira... i a través d'un exercici de relaxació, el faig diferenciar de quan aquesta persona està vivint en la ment o en la consciència. Bé, o en l'ànima... diga-n'hi com vulguis. O sigui, creo una barrera entre la ment i la consciència. La consciència és la que sap, la que no s'equivoca mai, eh?, la que sempre té una resposta, la que no té por, val?. A on s'arriba a la consciència? A través de la relaxació. Perquè? Perquè aconseguim el abandono de la ment. La ment se'n va de vacances. Doncs què passa? En el moment en què estàs intentant entrar en la relaxació, la ment lo que fa és manipular-te, no vol perdre el poder, el control del cos, el control de la teva vida. En el moment en què a través de la respiració i a través de la relaxació aquesta persona comença a marejar-se, per exemple, que és una sensació molt habitual, o comences a sentir sensacions, jo intento fer-li comprendre de que accepti aquestes sensacions perquè a partir d'aquí la ment ja està vençuda... i entrem en la consciència. I la sensació de pau d'equilibri amb el seu cos comença... eh? I quan realment prenen consciència d'això és quan acaben la relaxació. Jo sempre, quan una persona ha acabat una relaxació li dic "desperta, obre els ulls, no et moguis, intenta identificar on ets, què estàs fent, que la teva ment es doni compte que estàs aquí i que tu ets la que controles, i la invito a què intenti fer servir la seva ment, a nivell de manipulació eh?."

És a dir, el que succeeix és que la ment de l'individu occidental, filla d'una concepció que l'ha privilegiat per sobre de tot, actua com a mecanisme repressiu de l'ànima i així obstaculitza el fluir de l'energia. En el fons aquesta idea de ment no està gaire allunyada de la idea de súper-jo de Freud. La societat occidental, racionalitzada, burocratitzada i tecnificada ha *alienat* l'ànima i l'ha sotmès. Segons aquest discurs els occidentals ens hem dedicat a crear una "ment poderosa" que mutila l'individu perquè no permet la lliure expressió de totes les seves parts. Amb la qual cosa no som capaços d'escoltar el cos. Si no "sotmetem" aquesta ment poderosa no podrem establir contacte ni amb el cos ni amb l'ànima.

Aquesta és la raó que ens fa viure en desequilibri, tant amb nosaltres mateixos amb el planeta, "perquè ens influeix tot" deia una entrevistada "ens influeixen els minerals, ens influeixen les plantes..."

Davant d'això, gairebé la totalitat de les pràctiques estudiades es presenten com a guies per a l'individu per recuperar l'harmonia i l'equilibri i, d'aquí, per recuperar "l'auto-estima, per tenir una energia més o menys equilibrada" afirmava una noia. Ara bé, com apuntàvem, existeixen factors externs a nosaltres que obstaculitzen la consecució de l'harmonia, del coneixement de "la veritat que es troba a dins nostre". De fet, segons algun entrevistat es tracta "d'una neurosi generalitzada per la cultura que tenim, de la cultura tota". Aquesta cultura occidental ens duu a l'escissió de l'ésser i per tant al distanciament de la visió holística de l'individu.

6.4.9 El coneixement ens salvarà

Bé doncs, fins ara hem descobert que l'objectiu d'aquests productes és arribar a l'equilibri energètic, que ens durà al benestar, és a dir, a la *salvació terrenal*. Un cop aconseguit l'equilibri serem molt més capaços d'enfrontar-nos al món amb alegria, entusiasme, etc. En definitiva l'equilibri és aquell que ens permetrà "no caure en depressions, ni estrès, ni coses d'aquestes...". Tanmateix però, per tal d'arribar a aquest equilibri energètic hem de vèncer a aquesta "ment poderosa i alienant" (que no deixa de ser una metàfora de la societat occidental - se la descriu amb els mateixos termes). I hem de vèncer aquesta ment tant per posar en relació les diferents parts de l'ésser (cos - ment -ànima -energia) com per poder trobar les causes del nostre malestar.

En definitiva, hem de fer tot aquest procés per tal de trobar la causa *original* que ens té "empresonats". I el camí per realitzar aquest procés el constitueixen, en primer lloc, aquest tipus de producte espiritual que configura tot aquest amalgama de

tècniques, consells i eines. Tot i així però, l'element clau, esdevé el concepte que abans hem deixat abandonat de *coneixement interior*. Si aquestes tècniques es realitzen totalment desvinculades d'aquesta "immersió a les profunditats de l'ésser" no podran complir la seva funció de "salvació". I és en aquest punt on rau una diferència clau d'aquells que només fan aquestes tècniques en un sentit esportiu o de salut física i els que hi cerquen aquest "algo més" que cap dels nostres protagonistes joves ens sap acabar de definir (equilibri, harmonia, estar bé amb un mateix...). Perquè la salvació no vindrà únicament per la via de les tècniques, la salvació no "te la donarà el mestre" sinó que "la salvació està dins teu i es tu qui l'has de trobar". I la via per trobar-la és l'exploració del propi "jo" perquè serà aquest "jo" qui ens donarà la salvació. I l'exploració d'aquest "jo íntim" és paral·lel a aquest concepte difús de *coneixement interior*.

És en aquest punt, és on aquestes noves religiositats entren en contacte amb el gnosticisme; la salvació està en el coneixement. Un coneixement però al qual només hi pots accedir tu; perquè, i en consonància amb tot el que hem anat dient fins ara, un dels eixos d'aquesta nova religiositat és que "cadascú ha de trobar el seu camí", se l'ha de fer ell mateix sense creure en receptes generals. Cadascú té el seu *Karma* al qual només hi pot accedir el propi jo. I per tant cadascú és responsable de la seva salvació.

I tot i que no sabem en precisió en què consisteix aquest *coneixement interior* una professora entrevistada ens en dóna una pista "sempre m'imagino una ceba que li vas posant capes, capes, capes,... i arriba un moment que ja no es pot més i és quan vénen a buscar ajuda. Llavors amb la teràpia floral -és la tècnica que utilitzava aquesta terapeuta- van traient capes, però clar, quan treuen aquestes capes veuen el que hi ha a sota i no sempre els hi agrada, i la culpa és dels altres. I les Flors de Bach, o les d'Austràlia, lo que treuen és el problema a aquí davant, no que les vagis buscant per aquí i per allà sinó aquí davant, t'agradi o no. I això, és clar, això té canvis". És a dir, i segons aquesta metàfora, nosaltres som com una ceba a la qual hi hem anat afegint capes de protecció contra "aquest món que ens turmenta". Hem anat creant, a

partir d'aquesta "ment tant poderosa" mecanismes de defensa que amagaven els "veritables" problemes. A la llarga però el desequilibri es fa massa evident i la persona acudeix a un centre d'aquest tipus. Els productes¹³² ajuden a anar traient capes a partir de l'exploració del "jo" de "sus temores, sus miedos, sus traumas.... y todo aquello que no le deja vivir" .

Hem d'anar trencant barreres ahora que anem canviant tots aquells aspectes que "no ens deixen evolucionar". Hem de disminuir el control de la ment a partir de tècniques com el "pensament positiu", "l'amor a un mateix"¹³³ i oblidar tots aquells hàbits, fomentats pel món occidental, que no deixen fluir l'interior de l'individu i obstaculitzen el pas de l'energia. Mitjançant el que nosaltres hem anomenat un *optimisme delirant* l'individu es "consciència de la capacitat d'acció pròpia" i es convenç de ser capaç de les majors proeses tals com "liberar el resentimiento llega incluso a disolver el cáncer" o "voler és poder"¹³⁴.

Alhora que en aquest procés de coneixement interior hem de ser capaçs "d'enfrontar-nos amb les nostres debilitats" (diran els més políticament correctes) o "de aceptar nuestra culpa y canviar" (diran aquells més "descarats"). Per tant nosaltres som els primers culpables del nostre "mal" ahora però, que també en som, els nostres "salvadors". Tota la responsabilitat cau damunt nostre perquè l'individu, tal i com hem dit abans, és el centre d'aquesta nova forma de religiositat. En comparació amb altres sistemes religiosos a aquí no hi ha motius per eximir-se de la culpa. Bé però, potser sí. La ignorància és allò que ens fa innocents (molt semblant a la Bíblia, no?) però una vegada hem seguit el camí del coneixement interior ja no podem fer marxa enrere, ara sí que som responsables de la nostra "salvació". L'individu, en aquest

¹³² N'hi ha que dirigeixen més el procés i n'hi ha que no tant. Les tècniques relacionades amb el "creixement personal" com grups de la Louis Hay, teràpies d'auto-estima, Musadi o tots aquells serveis d'ús individual com les Flors de Bach et guiaran més en "el procés de coneixement interior" perquè en les classes o "teràpies" es farà un tractament explícit a la vessant emocional de l'individu. En canvi en el consum d'aquells productes com el Ioga, el Tai Txi, el Katsugen... les referències a aquest "interior de l'individu" no seran tant explícites i per tant el "client" estarà menys guiat. Tot i així, també depèn del tipus de centre en funció de les característiques que hem descrit a l'apartat d'habitats de centres.

¹³³ En referència a això la L. Hay ens diu "Todo lo que pensamos va creando nuestro futuro" o "Cuando nos amamos realmente a nosotros mismos todo nos funciona bien".

sistema, s'assimila a la imatge d'un Déu còsmic: alhora el major "pecador" però també "el salvador". L'individu és deífica. Es salva a sí mateix a través de la gnosis.

Una gnosis que, tal i com assenyala Bloom es contraposa a la fe. Bosch, recollint les paraules d'aquest ens diu "La fe és *històrica* consisteix a conèixer (creure) (...). La gnosi, al contrari, és *coneixement interior* -fora de la història- pel qual ens coneixem a nosaltres mateixos i pel qual Déu ens coneix" (Bosch a Estruch, 2001, Pàg. 162).

Bé i per acabar aquest apartat reproduïrem un fragment d'una entrevista que en certa manera aconsegueix resumir força bé tot el que hem dit fins ara "No per defugir sinó per realment al contrari, per trobar-se dintre d'ells, per trobar aquesta xispa que tots tenim interiorment, no? I saber que tots formem part d'un tot i saber que per molt sol que un estigui, forma part d'un conjunt i si això ho té integrat la vida canvia perquè aleshores ja no hi és el jo i vosaltres a part sinó que nosaltres, jo i nosaltres. Penso que és això, la gent té necessitat per aquestes coses i avui dia hi ha moltes depressions, i les depressions per mi és un toc d'alerta, és un toc d'alerta que la gent vagi més cap a dintre. Quan s'ha arribat en aquest punt hi ha hagut algo que ha fet crec a dintre teu, llavors no busquis excuses, mira dintre què és lo que hi ha. I quan vegis lo que hi ha possiblement en surtis i en surtis millor perquè segur que sortiràs millor internament, et donaràs més compte de tot lo que passa al teu voltant, et donaràs més compte de les teves mancances i les acceptaràs. Perquè som bons i som dolents, tot està dintre nostre."

6.4.10 El control del descontrol.

Ja finalitzant aquest apartat volem fer referència a la paradoxa que en resulta de tot l'entramat que hem anat descrivint. El que succeeix és el que el mateix títol resumeix: el control del descontrol.

¹³⁴ Un optimisme que es fonamenta damunt de la base que diu que tots tenim igualtat d'oportunitats i que tot pot ser

Ben sovint, a les entrevistes, quan es tractava sobre la qüestió del coneixement interior, apareixia una idea a la qual ja hem fet referència: quan hom és més a prop de la *veritat* interior¹³⁵, de la veritat que guardem a dins, és quan ha pogut desfer-se de totes les coercions socials que ens ofeguen i que "no et deixen ser tu mateix". Aquest ser "un mateix" ve estretament lligat a la idea d'espontaneïtat que, lògicament, es veu reprimida per les normes socials. El control que les normes socials suposen, doncs, serà una peça essencial en la nostra impossibilitat de realitzar-nos.

Doncs bé, en *lluita interna* amb el control social altament interioritzat que ens aliena, els joves entrevistats acudeixen a pràctiques com el Ioga, el Tai Txi, el Reiki, etc. per tal de poder assaborir una estona de descontrol i desconexió. Aquest és el cas, per exemple d'una tècnica anomenada Katsugen, on "la persona es belluga en funció de lo que el propi cos necessita. (...)intentem, fent Katsugen, desconnectar de la ment i connectar-nos amb el cos. El cos nostre sap, i aleshores és un moviment que flueix amb el que hi ha, amb el que sents i amb el que passa amb el cos. I per dins intentar desconnectar... que la ment normalment és la que et dóna l'ordre".

Endinsant-nos una mica en l'aprehensió de tècniques com el Katsugen però, descobrim que l'individu pretén arribar a controlar les estones que dedica a "marxar de la realitat primordial". En altres paraules, decidir quan li ve de gust el descontrol i poder-ne fer ús les estones que li convingui. Per tant, ser espontani sense el perill que suposa ser espontani i *oblidar* les normes socials que, a part d'alienar-nos, també permeten la coexistència.

ara i aquí.

¹³⁵ És curiós com, malgrat allò que apuntàvem ja fa estona sobre la inexistència de veritats últimes, apareix aquí ja una mica més dubtós davant aquesta *veritat interior*.

6.5 Rellegir la "realitat"

I finalment només ens resta per apuntar l'últim tret, i més que mai *no per ser l'últim el menys important*, que ens permet parlar de *fuga mundi* en el context estudiat i considerar les pràctiques analitzades com a religioses.

La religió persegueix atendre dues de les inquietuds més profundes dels homes: d'una banda la religió, en el sentit de *re-ligare*, és, sens dubte, "un important factor de cohesió social que possibilita la convivència ja que legitima els valors que sustenten cada cultura"¹³⁶. En el sentit de *re-ligare*, no podem identificar el consum d'aquests productes amb connotacions espirituals com una forma de religiositat. La mitologia que sustenta aquest consum fa referència a un factor que a primera vista podria ser assimilat a aquest *re-ligare*. Aquest factor és el que ja ha aparegut amb anterioritat i que remet a la idea de conspiració de l'Era d'Aquari. Una idea força complexa però que podem resumir dient que avui dia moltes persones del món estan iniciant un procés de creixement espiritual que guiarà el món. Aquestes persones s'identifiquen com a éssers distribuïts individualment o en grups molt petits arreu de la terra que creen un comunitat més enllà de les fronteres polítiques i espaials.

Malgrat això, i si entenem *re-ligare* vinculat a la creació de la comunitat i l'afavoriment de la cohesió tal i com ens en parlava Durkheim, difícilment podrem assimilar aquesta comunitat *imaginada* com a *re-ligare*. Com es pot tenir l'experiència de l'efervescència col·lectiva a milers de quilometres distància de la resta de membres de la comunitat?

En aquest mateix sentit, Martínez Cortés ens diu: "hi ha un dèficit sociològic perquè aquestes noves formes de religiositat esdevinguin noves religions: un dèficit de pertinença".

¹³⁶ Otón, J., a *El repte d'una nova espiritualitat*, document inèdit (2001).

Ara bé, per una altra banda, religió etimològicament també ens remet a el sentit de *re-legere*; és a dir, indica la possibilitat d'una *re-lectura* de la realitat "que permet interpretar-la des d'una dimensió sagrada i respondre així a la set de transcendència dels individus". Si hem estat postulant al llarg de la recerca que ens trobàvem davant d'una nova religiositat, en què es concreta aquesta nova religiositat en el sentit del *re-legere*? I, més concretament, com és aquesta altra "realitat"? La seva lectura implica necessàriament l'etiqueta de "religiosa"¹³⁷?

Un fet important que ens dugué a considerar les pràctiques analitzades com una *fugida del món*, partia de la constant (repetida en la majoria d'entrevistes) a considerar l'espai setmanal dedicat a aquestes activitats, com una estona "d'evasió", de "desconnexió dels maldecaps diaris" de la vida quotidiana, "un moment per tu, de relaxació, de parèntesis de totes les tensions del dia".

Ara bé, si bé l'individu pretén "desconnectar-se" de la realitat primordial, dels maldecaps (però també de les *alegries*) de la seva vida quotidiana, la desconnexió no es queda merament en un "deixar la ment en blanc". Enlloc d'això, "perds una mica com l'orientació, perds el nord. Surts del món". Enlloc de *buidar-se*, doncs, l'individu es desconnecta per *tornar-se a connectar* amb una "realitat" diferent, "amb la consciència de que tot està unit". És això, més que cap altra de les característiques que hem anat apuntant, allò que ens permetrà parlar d'una *fuga mundi light*. Es tracta d'un consum que converteix les activitats en "intemporals, tu vas a allà i no passa el temps", i que exemplifica allò que Berger anomena com una "emigració provisional fora de la realitat primordial de la vida quotidiana".

I és que aquest *tornar-se a connectar* és important en la mesura que ens permet distingir una hora de Tai Txi amb una classe de natació o d'aeròbic, on hom

¹³⁷ A to amb aquestes preguntes, Raimon Ribera en definir allò que cerca la religió, apunta que tracta de trobar la "dimensió subtil" de la realitat (Ribera, R., 1995). No podríem considerar igualment la "mirada del sociòleg" (per fer-nos una mica de cas a nosaltres mateixos) enfocada precisament a dilucidar "una dimensió subtil de la realitat? Segurament, fins i tot la ironia podria encabir-s'hi dins d'aquesta "mirada". Què és doncs allò que ens permet, en l'àmbit estudiat, qualificar com a religiosa la "mirada" de l'alumne que es *connecta* amb una altra "realitat"?

també acostuma a parlar de desconexió. Precisament l'aeròbic serà un exemple clar per tal de poder diferenciar allò que hem descobert com a tant substancial en les pràctiques analitzades. Efectivament, durant l'hora d'aeròbic, l'individu és capaç d'aparcar, de desconnectar-se de la seva "realitat primordial". En fer-ho però, deixa "la ment en blanc" concentrant-se en seguir els passos que marca el professor i sense accedir a una percepció diferent de la realitat. Aquesta percepció diferent sí que es persegueix al llarg de la duració d'algunes de les activitats estudiades, tal i com hem pogut experimentar "en pròpia pell" a través de l'observació participant. Es tracta d'un *tornar-se a connectar* que "te hace sentir bien" perquè t'uneix a totes les formes d'existència no només de la terra, sinó de la totalitat de l'univers; fins i tot s'apunta a la idea d'una força superior: "te hace sentir conectado con algo más, tu lo imaginas y lo ves y es como energía que te viene y la energía te viene por aquí y te pasa por aquí, y te pasa por las manos, pues te hace sentir conectado con algo mucho mayor, no? I sí que te hace sentir bien" deia una de les entrevistades. Trobem aquí la pista que hem anat seguint al llarg de tot el treball: el *tornar-se a connectar* és interpretat des d'una dimensió sagrada, des d'una dimensió que transcendeix l'ésser individual i es fon amb el Tot. Un Tot impersonal, sense rostre, que no podem identificar amb el Déu de la Tradicions Abrahàmiques. Un Tot que segurament serà molt proper a la noció d'energia present en totes les entrevistes. Una energia que ho és Tot i està en Tot.

Una energia amb la qual ens hi *connectem* per omplir-nos-en a través de la fusió amb ella durant l'execució d'aquestes pràctiques; en "la il·luminació sobre la nostra pertinença intrínseca a una totalitat sagrada com la gota d'aigua pertany intrínsecament a la totalitat de l'oceà" (Martínez Cortés a Estruch, 2001, Pàg. 33).

Al mateix temps aquest *tornar-se a connectar* que ens remet a la transcendència de la individualitat per la fusió en la totalitat comporta, per l'individu, una reelectura del cosmos vinculada al sistema mític que hem anat presentant al llarg de l'exposició de l'anàlisi de les entrevistes. Un sistema mític en el qual *l'equilibri*

esdevé la salvació. Un equilibri que s'aconsegueix a partir del desbloqueig de l'energia i del fluir d'aquesta. I per connectar-nos amb aquesta energia l'individu, malgrat servir-se de les tècniques i de les pràctiques analitzades, ha de seguir el camí de la gnosis i buscar dins seu. La *font de l'equilibri* està dins nostre i, per tant, l'energia és dins nostre. És a través del *coneixement interior* doncs, com es revela la realitat transcendent. I és a partir d'aquí com l'individu mateix es converteix en hierofània¹³⁸ en el sentit en el que en parla Eliade.

I és en aquest mateix sentit pel qual molts dels entrevistats recalquen "sobretot això d'estar amb contacte amb un mateix...és lo important del Ioga". El viatge de la gnosi ens encamina cap a un mateix, per retrobar-nos amb el "jo" *alienat per la ment*, per la societat occidental, i una vegada entrem en contacte amb el nostre jo íntim és quan ens fusionem al Tot. El contacte amb la nostra energia interior implica la fusió amb el Tot còsmic. A partir de nosaltres mateixos podem accedir a aquest Tot. Perquè el Tot està a tot arreu, és el Tot indestruïble i indivisible; tanmateix però, per poder fondre-t'hi s'estableix com a condició *sine qua non* el *coneixement interior*, la gnosi, que t'allibera de les cadenes de la societat occidental i de la teva ment. Si tu no estàs alliberat no et podràs fusionar amb el tot. I per aquest motiu molts dels entrevistats ens remeten a la idea de ment oberta i relaxada. Si la ment actua com a repressora i tu no la pots controlar, a través del coneixement, no podràs accedir a la salvació. Una "salvació", que com ja hem dit anteriorment, s'identifica amb l'equilibri energètic que comporta *benestar* ja sigui espiritual, físic o emocional.

I és que, com apuntava una altra noia, "és una nova manera de veure la vida, de veure o de pensar i canvies els esquemes, (...) en un gimnàs no ho trobaràs això". Malgrat la seducció que representa "aquest canvi d'esquemes" i admetre que "... crea tant benestar que si ja estàs bé així, imagina passar-hi tot el dia!", el consumidor

¹³⁸ "El hombre entra en conocimiento de lo sagrado porque *se manifiesta*, porque *se muestra* como algo diferente por completo, de lo profano. Para denominar el acto de esta manifestación de lo sagrado hemos propuesto el término hierofanía (...), es decir, que algo sagrado se nos muestra" a Eliade, M (1998): *El sagrado y el profano*. Paidós. Barcelona. Pàg. 14-15

esdevé la salvació. Un equilibri que s'aconsegueix a partir del desbloqueig de l'energia i del fluir d'aquesta. I per connectar-nos amb aquesta energia l'individu, malgrat servir-se de les tècniques i de les pràctiques analitzades, ha de seguir el camí de la gnosi i buscar dins seu. La *font de l'equilibri* està dins nostre i, per tant, l'energia és dins nostre. És a través del *coneixement interior* doncs, com es revela la realitat transcendent. I és a partir d'aquí com l'individu mateix es converteix en hierofania¹³⁸ en el sentit en el que en parla Eliade.

I és en aquest mateix sentit pel qual molts dels entrevistats recalquen "sobretot això d'estar amb contacte amb un mateix....és lo important del Ioga". El viatge de la gnosi ens encamina cap a un mateix, per retrobar-nos amb el "jo" *alienat per la ment*, per la societat occidental, i una vegada entrem en contacte amb el nostre jo íntim és quan ens fusionem al Tot. El contacte amb la nostra energia interior implica la fusió amb el Tot còsmic. A partir de nosaltres mateixos podem accedir a aquest Tot. Perquè el Tot està a tot arreu, és el Tot indestruïble i indivisible; tanmateix però, per poder fondre-t'hi s'estableix com a condició *sine qua non* el *coneixement interior*, la gnosi, que t'allibera de les cadenes de la societat occidental i de la teva ment. Si tu no estàs alliberat no et podràs fusionar amb el tot. I per aquest motiu molts dels entrevistats ens remeten a la idea de ment oberta i relaxada. Si la ment actua com a repressora i tu no la pots controlar, a través del coneixement, no podràs accedir a la salvació. Una "salvació", que com ja hem dit anteriorment, s'identifica amb l'equilibri energètic que comporta *benestar* ja sigui espiritual, físic o emocional.

I és que, com apuntava una altra noia, "és una nova manera de veure la vida, de veure o de pensar i canvies els esquemes, (...) en un gimnàs no ho trobaràs això". Malgrat la seducció que representa "aquest canvi d'esquemes" i admetre que "... crea tant benestar que si ja estàs bé així, imagina passar-hi tot el dia!", el consumidor

¹³⁸ "El hombre entra en conocimiento de lo sagrado porque *se manifiesta*, porqué se muestra como algo diferente por completo, de lo profano. Para denominar el acto de esta manifestación de lo sagrado hemos propuesto el termino hierofania (...), es decir, que algo sagrado se nos muestra" a Eliade, M (1998): *El sagrado y el profano*. Paidós. Barcelona. Pàg. 14-15

d'aquestes pràctiques no es compromet de per vida tal i com implicava la *fuga mundi* dels monjos.

És precisament per aquest fet que, novament recalquem allò que ja hem anat dibuixant al llarg d'aquest capítol: la fugida, el trencament amb la "realitat" que exerceix l'individu estudiat és més aviat, i seguint a Baudrillard, "un *simulacre* del real", Malgrat s'intenti reproduir el passat, ens trobem, de fet, "amb una substitució del real pels símbols del real".

6.6 Absències i presències

Bé doncs, fins a aquí hem presentat els trets més característics de "l'espiritualitat" de la població juvenil que consumeix regularment i "ocupant" un espai significatiu de "temps lliure" productes amb connotacions espirituals d'origen forà. Tanmateix però, tal i com hem fet palès a l'inici d'aquest gran apartat de la recerca anomenat *els protagonistes* ara és el moment d'exposar les hipòtesis a partir de les quals expliquem l'absència de joves, relativa, en l'univers estudiat. Perquè ens trobem amb uns centres plens a vessar, però a on la població juvenil hi és escassa? Perquè els joves no participen, de forma majoritària, de la "religiositat" dels nous temps?, o si que hi participen però ho fan sota altres formes? Anem-ho a esbrinar.

6.6.1 Som joves!

El perquè de la falta de joves en el context estudiat el trobem, en primer lloc, en l'existència d'unes disposicions personals que condueixen cap aquestes activitats

que el jove no posseeix, senzillament perquè encara "no li toca". Tal i com ha estat explicat gran part de la població que acudeix a aquestes activitats ho fa a partir de problemes eminentment físics fruit d'edats avançades (i és a partir d'aquí que trobaran l'univers religiós subjacent que a nosaltres ens interessa i que podran adoptar o no). El jove difícilment parteix de les mateixes problemàtiques físiques, per la qual cosa molt del jovent preferirà altres activitats més lligades a un dinamisme, un esforç i una activitat físiques que sembla que el Ioga o el Tai Txi, per exemple, no ofereixen. Per comprendre plenament aquest fet, hem de recuperar en aquest cas el significat de joventut "que fa referència als valors clàssics" i que apuntaven R. Martínez i J. Pérez com a *virtut*, on el "vigor" i la "força" esdevindrien els trets definidors d'una "realitat fisiològica" (Martínez i Pérez, 1997, Pàg. 76). Es tracta, és clar, d'un significat de joventut lligat més al sentit comú que a l'explicació on sociològica. Cal tenir present però que és precisament el sentit comú allò que guiarà l'individu i no pas "la comprensió o la mirada del sociòleg". I és aquest el que el farà preferir activitats associades a "la força de la joventut", que no pas a la "gimnàstica per iaies", tal i com apuntava una de les entrevistades en referència al Ioga. I per altra banda, un professor afirmava que "Gent jove parlo de gent de 18, 19, 20, 21...22...tota aquesta gent no ve. Jo m'imagino que la inquietud d'aquesta gent és de moure's, aeròbic, de saltar, de fer coses més dinàmiques i com la imatge que es té del Ioga no és d'una cosa dura, Taekwondo o lo que vulguis, no és una cosa valenta, forta, es té una imatge més de relaxació. Ioga i relaxació, la gent es queda amb que Ioga i relaxació és més o menys lo mateix...". A la vegada que un jove entrevistat apuntava com a causa d'aquesta manca de joves el fet que "Això ho fa el temps. No sé, penso que és normal. Clar tenim més inquietuds... ets jove i vols fer coses i tal. I coses dinàmiques i a aquí i a allà.. som joves!!".

Un fet que reforça aquesta percepció és que àdhuc en el mateix univers estudiat continua tenint força aquesta idea. És a dir, seran aquells centres que ofereixin unes activitats "més dinàmiques" i més vinculades a l'esforç físic les que

aconseguiran convocar un nombre més elevat de gent jove. Així per exemple, hi haurà més població jove en un centre de Ioga *yengar* que el professor del qual descriu com a "al Ioga se sua, la gent a vegades mulla la samarreta practicant Ioga, però clar, no és la imatge que tinc, és un Ioga valent, és un Ioga ferm, per gent que té ganes de fer-lo".. aquí la gent sua. Tu dius, "amb Ioga suant?"... doncs què passa? No és lo que jo entenc per Ioga.". I per contra, en activitats més pausades i tranquil·les la presència de joves serà més reduïda. En aquestes percepcions sobre "el dinamisme" de les activitats també hi tenen una gran importància els estereotips forjats a partir dels mitjans de comunicació, etc. així com el públic que se'l hi associa. Relativament lluny d'això apareix l'exemple del Tai Txi; una activitat de recent incorporació que malgrat que potser és igual de "calmat" que el Ioga a causa tant del fet que és una art marcial (i per tant, es vincula al combat, la lluita i la força)com de la seva presència en algun anunci televisiu o sèrie practicat per gent jove han jugat a favor de l'estereotip i es podran trobar molt més joves a les classes de Tai Txi que de Ioga.

6.6.2 Edat i ruptures de sentit

En segon lloc, podem dir que, a través de l'anàlisi de la població que accedeix als centres i botigues en busca de la vessant més espiritual que poden oferir aquestes pràctiques, notem trets definidors que novament costarà descobrir en la "condició juvenil". En el treball de camp, i sobretot en la utilització de tècniques com l'observació participant a diverses activitats o l'entrevista en profunditat a "clients" d'aquest tipus de centre, hem vist que, generalment, s'accedeix a l'univers espiritual que hi ha darrera de la vessant més física i més visible d'aquestes tècniques després que s'hagi produït una ruptura de sentit en la biografia individual de l'individu. No podem postular que aquesta sigui una relació immediata i directe (crisi-pràctica "mística") tanmateix però, sí que el seu índex de correlació és força elevat.

Generalment, el que succeeix és que un fet determinat o un seguit de fets provoquen una ruptura en la biografia individual, amb la qual cosa l'individu ja no es veu capaç d'atribuir un sentit retrospectiu coherent a la pròpia vida¹³⁹. I és en la recerca d'un *nomos* que li aportï la coherència en la què, generalment, aquest tipus de persona s'apropen a la vessant espiritual d'aquesta "nebulosa místico-esotèrica".

Conseqüentment, serà difícil que un jove s'apropi a la vessant espiritual d'aquestes tècniques a partir de les mateixes condicions en què s'hi pot aproximar una persona adulta. I aquest fet ve determinat per diferents motius. Per una banda, és més anòmal que un "jove" pateixi una situació de crisi que l'obligui a replantejar-se la seva biografia individual. Aquest no té tantes oportunitats per patir una ruptura perquè tot just està iniciant, de manera individual, la creació de biografia i d'universos de sentit independents al món de la família. I per altra banda, el jove, tal i com ha estat identificat per Martínez i Pérez, construeix la seva identitat a partir del grup¹⁴⁰, i conseqüentment, el seu *nomos* ve configurat pels jocs simbòlics identitaris que es produeixen en aquest. El sentit ve determinat pel context i difícilment construirà la seva identitat a partir d'un univers que forma part del món dels adults.

Una entrevistada ens explicava, aquest situació dient-nos "suposo que perquè a partir dels 30 anys. A veure fins que no arribes als 30 jo suposo que no et planteges tant o no estàs tant saturada. I no tens tant la necessitat de canvi. I arribes als 30 i ja t'han passat moltes coses o no t'han passat i arriba un moment en què si que t'ho planteges.... és difícil plantejar-te aquestes coses abans dels 30. Hi ha gent però molt poca. És lògic que sigui a partir dels 30 anys. És una etapa de transició. Si tens parella o no, si tens fills o no.... jo què sé...arrossegues moltes coses i arriba un moment que ja no pots més. Quan ets més jove t'ho planteges i tal però és diferent....".

¹³⁹ En el sentit en el què en parla Berger a *La invitació a la sociologia*.

¹⁴⁰ Evidentment, tant per la identificació amb un grup determinat com per l'oposició a un altre.

6.6.3 "Els flipats"

Bé, ara ja hem presentat els motius pels quals no ens hem trobat amb una presència massiva de joves als centres estudiats. I el que ens "toca" en aquest moment és descobrir quins seran els factors explicatius diferents que permeten que, en contra del sentit comú de la majoria, alguns joves entrin a participar en unes activitats que "generacionalment" no li pertocuen. Doncs justament, i a la llum dels resultats i anàlisis presentats sobre el treball de camp, en els casos en què sí que descobrim joves, la seva assistència serà substancialment significativa pel que fa a l'eix "religiositat".

Hem de vigilar alhora de tractar aquests joves "socialment anòmals" de no posar-los tots "al mateix sac". Intentarem anar distingint els grups que hem pogut diferenciar al llarg de la nostra aproximació al terreny de joc.

- "Els prozac"

Un primer grup vindrà constituït per aquells joves que, tot i que no els hi toqui per edat, han experimentat crisis de sentit que han creat una ruptura en la seva biografia. La qual cosa, els ha conduït a buscar en aquestes activitats sortides a aquesta situació que passin per la *nominització*. Són joves que amb un intent "desesperat" de fugir de l'anomia cerquen en aquestes pràctiques un univers de sentit alternatiu que atribueixi una coherència i unes significacions a la pròpia vida.

L'existència d'aquest grup va íntimament vinculat a l'ampliació de l'etapa social de la joventut. És a dir, majoritàriament serà aquell grup de població "proper als 30" i que no compleix les quatre responsabilitats que Gil-Calvo identifica com a indicatives del pas de la condició de jove a la d'adult el que conformarà, bàsicament, aquesta categoria.

És a dir, tot i que també ens hem pogut trobar amb algun jove de 20 anys en aquesta categoria aquests constitueixen "els anòmals dels anòmals" que ja és dir!. Ja

que la "normalitat" de la població que hem englobat en aquest grup constituïria el que podríem anomenar "els joves grans". És a dir, aquell grup de població que, afectat pel rumb que ha pres la nostra societat aquest darrer final de mil·lenni, s'han trobat *vivint la joventut* en uns anys en els que els seus pares portaven els fills a fer la primera comunió. És a dir, són els principals afectats de l'atur, la manca d'habitatge, el canvi en les relacions de parella, la inestabilitat laboral, etc. Són joves que ni són tant joves per disfrutar de tots els avantatges que comporta aquesta etapa ni són *prou adults* com per gaudir d'un lloc en el món dels adults. Moltes vegades, en referència a aquest col·lectiu s'ha parlat d'immaduresa, de manca d'objectius, d'egoisme per poder explicar les dificultats que tenen per *transitar* cap al món dels adults. I massa vegades no es té en compte que aquesta no és una situació escollida que els porta a viure una "segona joventut" meravellosa i plena de fascinants aventures sinó al contrari. Aquesta dificultat per *transitar* cap a la posterior etapa, majoritàriament, ve determinada per la pròpia estructura social i les dinàmiques que s'hi creen. Dinàmiques que no reproduïm a aquí, ja que han estat explicades un munt de vegades, tot i que si que serà interessant esbrinar que comporten. Els contractes "escombraria" que no permeten ni l'estabilitat ni la consecució d'una identitat laboral, així com, la no possibilitat d'emancipació familiar que els nega espais propis per iniciar la seva biografia individual, separada del món de la família, així com molts d'altres motius contribueixen a crear dificultats per la consecució d'una identitat tant a nivell social com individual. Són un grup de població especialment sensible a patir crisis d'identitat que es traduiran en depressions, estrès, manca de sentit, etc. i que, a diferència de molts dels seus pares, no podran afrontar a partir d'un univers religiós preestablert. Perquè a més a més aquest es veu sotmès a una crisi de legitimitat que farà que la majoria d'aquests joves ni el contemplin com a possibilitat. Les crisis de sentit les hauran d'afrontar per un altre *cantó*. És així com, aquest tipus de productes, constitueixen una oferta molt atractiva per aquesta població. És un consum, que els

permet configurar-se un univers de sentit que els ajudarà a crear *ordre* enmig del *caos*.

Una entrevistada ens deia "que vaig dir, hòstia, el Ioga. I em va cridar mogollón l'atenció això de dir... igual també va ser una temporada, quan currava al mirallac. Currava a les nits, durant el dia dormia i anava súper cansada i tampoc tenia temps ni d'anar al gimnàs ni res... i era, primer per relaxar-me, perquè estava en una situació així molt de currar a les nits que no podia veure la gent i anava molt estressada... i vaig dir, hòstia el Ioga i tal i em va tornar a venir al cap i vaig començar a fer-ne"

O una altra noia ens deia "Sí que és evident que la gent que va a aquest tipus de cursos, majoritàriament, és perquè està malament. Jo per exemple quan vaig anar a allà i vaig dir que no a la meva germana és perquè jo vaig marxar a Londres perquè estava molt malament i necessitava marxar. I quan vaig tornar doncs clar, estava molt millor, però d'alguna manera em feia por tornar. Havia iniciat un procés de canvi, volia que la meva vida canviés... i llavors d'alguna manera tot va estar força lligat. La sortida a Londres i això.... Perquè a mi tot el que són psicòlegs i tota aquesta història no m'acaba d'atreure gaire.... és una possibilitat més però....". Així com en una altre entrevista ens diguéren "Ja et dic, sobretot per mi, perquè jo no em trobava bé i buscava com solucions que la medicina tradicional no em donava. I bueno, he flipat molt perquè per la meva educació jo era molt, entre cometes realista, molt materialista, i no em creia res no? I va ser com descobrir un món molt més... em va agradar més."

• La fugida del món donat per descomptat

Aquest segon grup englobem a tots aquells que fugen del "mon donat per descomptat" majoritari. Hem de distingir però la fugida realitzada en una temps i en un espai determinat que es produeix en la realització d'aquestes pràctiques, de la fugida del món donat per descomptat que realitzen bona part dels nostres entrevistats al llarg de gairebé tots els temps i tots els espais de la seva vida quotidiana. És la fugida d'aquells que creen una realitat paral·lela a la donada per

descomptat per la gran majoria de la població per crear, el que s'ha anomenat, una subcultura. Una forma de vida "alternativa" que s'adopta com a estil de vida que els permet diferenciar-se i crear elements de distinció del món donat per descomptat. Són aquells en els quals els rituals que per la gran majoria constitueixen un trencament amb la seva vida quotidiana per ells constitueixen la continuïtat amb el seu estil de vida. Una subcultura basada en valors tals com la crítica al consumisme, l'ecologisme, la solidaritat, les raves i els viatges a la Índia. Fills dels progrés dels 60-70 pretenen crear una ruptura amb el món que han adoptat. Passen a formar part d'una de les tantes tribus juvenils analitzades per milers d'autors. I d'entre aquesta població el Ioga, el Tai Txi... o tantes d'altres activitats d'aquestes constitueixen un element més de la seva estètica. I això s'esdevé perquè la *multiculturalitat* o la valoració d'aquesta constitueix un punt clau del seu estil de vida. Distingiríem dins d'aquest grup aquells que Berger (1994) anomenà com a *tercermundistes*, és a dir, aquells que tenen un discurs basat en "el despreu per la societat on els ha tocat viure, l'occidental de la fi del mil·lenni" i en l'exaltació de cultures orientals, o sud-americanes, etc. que veuen com a més *sanes* i *pures* que les d'aquí. Diríem doncs que existeix una exaltació d'un espai bucòlic-romàntic de retorn a les formes *més naturals* que, en comparació amb la nostra societat, han viscut altres cultures al llarg de la història o en la actualitat; "... si visqués amb el indis allà..." sospirava una de les entrevistades.

Aquest discurs del multiculturalisme ve molt influenciat per l'existència dels mitjans de comunicació de masses, que posen a l'abast cultures molt llunyanes a la nostra, així com per la facilitat de viatjar, de conèixer altres cultures, etc. Així, es duren a terme el consum d'aquestes pràctiques amb un intent d'aproximació a aquestes cultures *més sanes* i amb una actitud de rebuig amb el món occidental. Al mateix temps que la *Capoira* o les danses tribals es posaran molt de "moda" entre aquesta població, també ho faran el Tai Txi o el Reiki. Tanmateix però, serà un tipus de

pràctica més desvinculada de la pràctica esotèrica i del món de les supersticions. És a dir, és un tipus de població que tot i que fàcilment s'aproparà a un centre de Ioga difícilment anirà a tirar-se les cartes. Aquest és un grup de població conformat per una població de classe mitjana-alta, majoritàriament universitària, que habiten en el centre de Sabadell i que gaudeixen d'un *gust distingit*. Conseqüentment, en la seva majoria, els trobem situats en aquells centres que hem classificat com a *distingits*¹⁴¹. I per tant, allunyats de la creença per necessitat o del que Morin anomena *creença de SOS*. No són una població que busqui respostes, ans al contrari, són ells, els qui volen formular les preguntes. No cerquen un paper passiu sinó al contrari. I serà així com, duran a terme, a través d'aquestes pràctiques una activitat d'apropiació i *recreació* dins del seu marc simbòlic. Consumiran les pràctiques però no es sotmetran als capricis de la mercaderia sinó al contrari. Seran ells qui la domesticaran, l'adaptaran al seu gust, la modelaran en funció d'una estètica per tal de què arribin a configurar un element distintiu que els permeti jugar en l'espai identitari un paper construït detingudament.

Aquest grup de població serà el que establirà una relació amb aquest marc filosòfico-religiós semblant a la què Willis ens diu que tenen els joves amb el mercat cultural juvenil. Els elements del qual poden seguir el següent procés: "... es poden apropiat simbòlicament per produir un significat esmolat que no reflecteixi o repeteixi tan sols allò que existeix, sinó que ho transformi creativament - (...) canviant expressions subministrades des de l'exterior fent que signifiquin noves maneres personalment <<significatives>>. Amb aquesta munició, tant l'experiència com la representació poden canviar, interactuar i desenvolupar-se encara més en processos de consum creatiu, percepció creativa i re-percepció. En aquest sentit el món rebut es fa humà i, per poc que sigui, controlable" (Willis, 1998, Pàg. 34).

¹⁴¹ Les persones que hem identificat dins d'aquest grup o fan Ioga en un centre amb molt de prestigi de Barcelona, o Tai Txi a la casa okupa de Sant Cugat o a la diplomatura de cultura de pau de la UAB. Difícilment els trobarem als centres que prèviament identificat. Només en aquells de gust distingit i en els de l'estil que identifiquem en aquesta nota.

La importància de convertir les "expressions exteriors" en "noves maneres personalment significatives" és allò que conduirà al jove a la necessitat de recalcar que la seva religiositat, en aquells casos on s'accepta sense tabús, és "personalitzada", autodissenyada: "Tu em preguntes de quina religió ets? I et diré, pues mira, no sé ... tinc la meua en el cap". És allò que Max Scheler definí com a moral individual i "que no es otra cosa que la práctica diferenciada para cada circunstancia de una moralidad acorde con cada orden interno de consciencia".

En definitiva, aquest és un grup de població que configura una subcultura dins l'espai juvenil; conseqüentment, en tant que subcultura, definiran els seus espais, crearan la seva estètica, compartiran unes cosmovisions, tindran una "marxa" determinada, etc. En definitiva, s'apropiaran d'objectes símbol que reconeixeran com a signes distintius de la pròpia identitat alhora que gaudiran d'un reconeixement des de la resta de grups de l'espai juvenil. Segurament, i utilitzant el llenguatge juvenil, es parlaria d'aquesta subcultura utilitzant termes com a "alternatius". Una entrevistada ens deia "sí aquests que tots fan Capóira o danses tribals o Tai Txi o alguna altra cosa d'aquestes... són els que sempre van al cineclub i van així d'alternatius". Alternatius a què? Segurament, i majoritàriament únicament a nivell de discurs, al món donat per descomptat.

• Una mica de tot

Finalment ens trobem amb un grup de població que no podem etiquetar sota un mateix paràmetre; potser perquè no tenim una mostra suficientment gran com per fer-ho o perquè l'heterogeneïtat, com ja sabem, és la norma en aquest camp. Intentarem però ser el màxim d'explícits en la presentació d'aquesta heterogeneïtat.

En primer lloc, ens trobem amb un tipus de població que acudeix als centres amb un afany terapèutic. Tot i que, aquest objectiu, és propi de persones d'edats més avançades, també trobem entre la població jove un gruix de persones que consumeixen aquests productes amb aquesta finalitat: la millora del benestar físic. Són persones

que no pateixen malalties però que tampoc gaudeixen, plenament, del benestar. I aquesta incapacitat pel gaudi del benestar pot venir donat per diferents motius: per una banda, hi hauria tot aquella gent que pateix problemes d'esquena o musculars. Problemes que no els impedeixen gaudir del que s'anomenaria "una vida normal" però que sí que els dificulta la consecució d'aquest bé tant preuat que és el benestar, o la qualitat de vida. Acudeixen generalment a aquelles activitats que gaudeixen d'una major legitimitat dins l'univers estudiat. Així ens trobarem amb població d'aquest tipus en les classes de Ioga, de Tai Txi o en la reflexoterapia. I generalment, aniran a aquell tipus de centre que ha procedit a una *banalització i descontextualització* més gran de les tècniques. No busquen una filosofia volen una tècnica. I per aquest motiu difícilment ens els trobarem en centres del tipus *pretensions* o *de necessitat*. Ens els trobarem en centres *distingits* o no especialitzats com gimnasos, centres cívics, etc.

I per altra banda, dins d'aquest grup que acudeix als centres amb un afany terapèutic, també ens trobarem amb aquell gruix de població que s'hi apropa per "solucionar tot allò dels nervis i així". És a dir, un grup que pateixen problemes emocionals però que no els hi reporten crisis de sentit com en el primer grup. Gent cansada de la medicina tradicional que no dóna resposta per problemes com els nervis, l'angoixa o les depressions lleus. Igual que els anteriors generalment acudirán a aquelles activitats que gaudeixen d'un major prestigi i legitimitat social, alhora que aniran a centres a on no es produeixi un ús de la simbologia que hi ha darrera aquests productes. Ells tant sols cerquen una tècnica per aconseguir el benestar; no volen canviar la seva vida ni el seu sistema de significat.

En tercer lloc, dins d'aquesta població juvenil trobarem aquell gruix de població que participa de les activitats estudiades per influències familiars. Aquest és un grup present, sobretot, en el consum d'aquells productes més institucionalitzats. És a dir, i per exemple, trobarem molts més casos en què es dóna un consum influït per hàbits familiars en els grups budistes que en el Ioga. Són individus que comparteixen el

sistema simbòlic familiar, i aquest, per raons que ara no vénen al cas, va vinculat a aquest tipus de tècnica.

Bé doncs, a aquí finalitzem aquest apartat, on per una banda, us hem presentat les hipòtesis a través de les quals es pot *comprendre* el perquè de la no massificació juvenil en els centres d'aquests productes. I per altra banda, us hem exposat els grups que sorgeixen al posar en relació l'espai social juvenil amb aquestes faran noves formes de religiositat. Tot seguit, us presentarem aquell apartat on analitzarem els resultats de les enquestes i us en proporcionarem unes hipòtesis.

7. EL PROCÉS DE NORMALITZACIÓ

7.1 Introducció

Bé, ja toquem a la fi i encara no ens hem parat a analitzar quin ressò tenen les noves formes de religiositat, ja no en un grup minoritari com l'estudiat, sinó en el gruix principal de la població juvenil de Sabadell. Tal i com ja hem anat dient repetidament al llarg de la recerca, aviat ens adonarem que la població analitzada en profunditat (a través de les entrevistes i l'observació participant), no era representativa de tendències generals dins la totalitat de camp de joc juvenil. Tanmateix però, la població estudiada sí que era indicativa de canvis en l'acceptació i fins l'apropiació parcial d'universos simbòlics d'origen forà. Ras i curt, no es dona una assimilació completa d'aquests universos simbòlics però sí que és majoritària la *contaminació oriental*¹⁴² (sobretot oriental) en el *nostre* univers simbòlic de significat i en el *nostre món donat per descomptat*. En aquest últim capítol ens proposem justificar aquesta afirmació a través dels resultats obtinguts amb l'enquesta realitzada entre els nois i noies d'entre 16 i 18 anys, estudiants de secundària i cicles formatius de cinc centres de la ciutat.

Així mateix, aquests resultats es veuran completats per l'anàlisi de les dades obtingudes en una altra enquesta realitzada, aquest cop gairebé a la totalitat, de les botigues de dietètica i herbolaris de la ciutat. El perquè de la inclusió de les botigues de dietètica i herbolaris es deu a la constatació (fruit de les entrevistes amb els joves i els directors i professors dels centres) del fet que en molts casos aquestes botigues esdevenen una *extensió* més dels propis centres. És a dir, resulta habitual descobrir entre la oferta de productes que s'ofereixen en una botiga de dietètica una estàtua de Buda, essències florals i minerals, quiromància i fins i tot la possibilitat de

¹⁴² Segurament el terme *contaminació* és desafortunat quan ens remet a un *contagi*, talment com si d'una malaltia es tractés. En tot cas, utilitzant-lo no pretenem emetre cap judici de valor sobre la validesa de l'univers que subtilment es va introduint en la nostra societat. Ens referim de fet a la *contaminació cognoscitiva* de la qual ens parla Berger i que ja hem presentat anteriorment.

realitzar algunes de les teràpies i tècniques que inicialment únicament crèiem trobar-les disponibles en els centres (com ara Cromoteràpia, Aromateràpia, *alquímia a la cuina*, etc.)

Darrera de tot això hi haurem de descobrir el fenomen que dona títol a aquest últim capítol: *un procés de normalització* que no permet distingir la *contaminació orientalista* que està experimentant el nostre *món donat per descomptat*. Caldrà però que ens fem entendre.

7.2 Discursos alternatius

Berger, a la *Invitació a la sociologia*, ens explica que en una societat determinada sempre existeixen uns referents comuns entre els individus que configuren el que podem anomenar el *món donat per descomptat*. Aquest és el que fa possible la comunicació entre les persones al mateix temps que actua com a legitimador d'un ordre social determinat. El coneixement *del món donat per descomptat* és percebut pels individus com a "natural", independent a ells i inqüestionable. Des de la sociologia però, sabem que aquest coneixement de "natural", aliè als individus i inqüestionable no en té res. És un tipus de coneixement construït pels individus, en una context històric i social determinat, és a dir, és un coneixement "social", construït i relatiu. I el que és més important, és un coneixement que permet dotar d'ordre i sentit el món quotidià de l'individu. Doncs bé, al què ens referim en parlar d'un *procés de normalització* és al trànsit pel qual un tipus de pràctiques i coneixements que inicialment no formaven part del *món donat per descomptat*, passen a esdevenir-ne una part més que el configura. És a dir, la *normalització* és el procés a

través del qual l'individu passa de percebre-les com a "desviació"¹⁴³ a percebre-les com a "normals".

I és en aquest procés de trànsit on nosaltres creiem que podem situar tot aquest seguit de tècniques, coneixements, i teories que configuren la "nebulosa místico-esòterica" que hem pres com a objecte d'estudi. Aquestes, en un període aproximat de 20 anys, han passat d'esdevenir un fenomen marginal i estigmatitzat a convertir-se en un element popular, habitual i aproblemàtic en el context que estem estudiant. Aquesta afirmació, evidentment, requereix molts matisos atès que no totes les pràctiques gaudeixen de la mateixa legitimitat, ni totes les capes socials les perceben de la mateixa manera, etc. Hem de tenir en compte doncs, que ens estem referint a un procés de trànsit i no de "normalització" acabada¹⁴⁴, i no sabem encara en què acabarà desembocant.

Tot procés d'imposició¹⁴⁵ d'un *món donat per descomptat* ve dibuixat pels equilibris de poder d'una situació determinada. És a dir, el *món donat per descomptat* reflecteix unes determinades posicions de poder encara que aquestes siguin invisibles (de fet és, precisament, el seu caràcter d'invisibles el que els atribueix més poder). I quan el *món donat per descomptat* deixa de ser donat per descomptat i passa a esdevenir qüestionable pels individus, és quan aquestes posicions de poder perden força. És llavors quan allò que havia semblat "natural" deixa d'aparèixer com a tal i sorgeixen les crítiques i discursos alternatius que lluiten per fer-se un lloc en aquest privilegiat *món donat per descomptat*. És en aquest moment quan s'inicia una pugna entre el que Berger anomena "el discurs oficial de la realitat"¹⁴⁶ i els "discursos alternatius". Aquesta és, aproximadament i tornant al nostre context, la situació que s'està donant entre un *discurs oficial* de la realitat que, segurament, i seguint a Berger es basa en el mite de la ciència i la tècnica i a tot allò que aquest comporta, i

¹⁴³ No en sentit negatiu sinó tan sols en el sentit de desviació de l'ortodòxia.

¹⁴⁴ Tot i que mai podrem parlar de normalització acabada. La "normalització" sempre té unes bases precàries, però aquestes ho poden esdevenir més o menys depenent del context.

¹⁴⁵ Tot procés d'objectivació té un caràcter coercitiu que no podem oblidar.

¹⁴⁶ Un discurs que es veu obligat a passar de l'implícit a l'explícit, i per tant a teoritzar-se.

un *discurs alternatiu* que discuteix el monopoli a aquesta versió oficial de la realitat. Es tracta d'un discurs que no posa en qüestió només un aspecte concret del *món donat per descomptat* sinó que discuteix les bases de la societat actual, és a dir, el seu univers de significació. És un discurs que per la seva recent aparició i semi-institucionalització es fa difícil delimitar; tanmateix però, intentarem caracteritzar-lo. I per a dur a terme aquesta tasca, de forma breu, la millor manera és intentant veure quins són els aspectes que "posa en quarantena".

7.2.1 "Totes les religions, en el fons, parlen del mateix"

En primer lloc, és un discurs que "idolatra" el pluralisme, la tolerància i la heterogeneïtat. I per tant, és un discurs que és molt crític amb la monopolització catòlica de l'univers religiós. Tanmateix però, aquesta és una lluita que sinó totalment gairebé, ja fa uns quants anys que ha estat guanyada. L'església catòlica ha patit al nostre país un procés de desmonopolització accelerat que ha conduït a la relativització del seu univers de significació per les noves generacions; la qual cosa ha propiciat l'aparició d'una societat pluralista, tal i com explicàvem en el marc teòric.

Així, avui dia la major part de la població reconeixerà la legitimitat de les altres religions¹⁴⁷ i defensarà la seva coexistència pacífica. Fills del *relativisme* els joves actuals difícilment mantindran, almenys en aparença, una posició etnocèntrica. Ans el contrari, reconeixeran la legitimitat a totes aquelles cosmovisions religioses alienes a la pròpia cultura arribant fins als extrems d'atribuir més legitimitat a aquelles *més llunyanes* que a les *que tenim a casa*. L'ambigu despreci per l'ara i l'aquí que indicàvem abans no creiem que sigui un tret distintiu només d'un cert tipus de població molt concreta que acudeix als centres. Sinó que és un fenomen força

¹⁴⁷ Hem de tenir en compte que no és el mateix acceptar la legitimitat que acceptar-ne la veracitat però tot i així, el què a aquí ens interessa és la dotació de legitimitat, és a dir, de "normalitat". (les enquestes d'opinió ens en donen molts indicis d'aquest fet).

generalitzat en la societat actual propiciat, sobretot, per la *propaganda multiculturalista*.

Bé, però no ens en anem per dreceres i seguim el camí poc a poc. Dèiem que, i seguint Berger i Luckmann (1994), vivim en una societat en la què la tolerància ha passat a esdevenir un dels pocs valors *supraordinals* de sentit. La qual cosa, comporta l'atribució de legitimitat a tots aquells universos de sentit existents. I aquest fet, en el terreny de joc, a part de trobar-lo reflectit en moltes entrevistes (com ja ha estat comentat) també el trobem clarament indicat en les enquestes.

En aquestes hi havia una afirmació (veure annex) en la què l'enquestat havia de respondre si creia que era vertadera o falsa l'afirmació que deia "Totes les religions en el fons parlen del mateix". Els resultats obtinguts en aquest apartat varen esdevenir els següents: un 78'8 % dels enquestats responien afirmativament a aquesta qüestió, el 18% negativament i la resta no contestava.

En un primer moment, aquests resultats ens sorprengueren. Els joves estudiats atribuïen el mateix grau de legitimitat a totes les religions. Ens sobtava sobretot si teníem en compte, per exemple, la imatge negativa de l'Islam que es dona pels mitjans de comunicació, o la seva contrapartida, l'exaltació de les "meravelles" del budisme en el camp mediàtic. Llavors, vam pensar que potser aquesta resposta era fruit d'una mena d'actitud de *pasotisme* que veia totes les religions com a equivalents perquè totes li semblaven igual de llunyanes i fora del seu univers de sentit. Així doncs, pel jove d'avui totes les religions eren el mateix perquè totes les religions eren fruit d'un passat que ell ja no distingia. Conseqüentment la distància a partir de les quals es percebien *les homogenietzava*. Així doncs, semblava plausible que el jove d'avui veies les religions com un llast del passat, totes iguals, i totes amb les mateixes capacitats *alienadores*. Tanmateix però, quan preguntarem si consideraven que "les religions pertanyen al passat" obtinguérem una resposta negativa del 65'1 % de la població enfront d'un 29'2 % que ho afirmava i un 5'7% que no contestava. Així doncs, tot i que els percentatges eren inferior a la pregunta anterior, ens trobem amb un gruix de

població important que considera que totes les religions parlen del mateix i que aquestes, lluny de ser una relíquia del passat, són ben presents avui dia.

A més a més podríem creure que aquesta tendència és accentuada pel fet que en la nostra mostra s'inclou una escola religiosa; amb la qual cosa, els alumnes d'aquests *haurien* de percebre la religió com a més present i actual que la resta. Tanmateix però, i en contra del que podria semblar, és en aquesta escola on el percentatge de població que identifica la religió com a relíquia del passat és més alta, alhora que també és més alta, que en la mitjana, la constatació que totes les religions *en el fons* parlen del mateix. I també hauríem d'accentuar el fet que el gruix de població que identifica com certa aquesta darrera afirmació, majoritàriament, els trobem en els joves de classe alta, que viuen al centre de Sabadell i van a escoles concertades. El *relativisme cultural* com ja s'ha dit moltes vegades ve força influït per la classe social, o més ben dit, pel capital cultural de l'individu.

Finalment, només volem fer explícit un factor que segurament té força relació amb aquesta dotació de legitimitat a totes les religions. Avui dia, i en totes les escoles estudiades, a ESO apareix un tractament de les *religions*. La classe de religió, dirigida des de l'església, va desapareixent per deixar lloc a una formació orientada a l'estudi de *totes* les religions. Una professora ens comentava que feien aquesta assignatura amb l'objectiu de conèixer totes les religions del món de tal manera que així els "nanos podrien ser més tolerants i així ... més comprensius". Tanmateix però, i sorprenentment, moltes vegades en aquestes classes la tradició religiosa que es tracta menys és la catòlica i la justificació anava encaminada a dir "no clar... és que ja la coneixen...".

Bé, abans de procedir l'anàlisi hauríem de fer un parèntesis per explicitar l'auto-adscripció religiosa dels joves estudiats tant per *comprendre* més adequadament el que explicarem tot seguit com per, i en sentit retrospectiu, atribuir més coherència al ja explicat fins a l'actualitat. Ens trobem amb una població on el

47% s'auto-identifica com a catòlic (sense explicitar si són *practicants o no*)¹⁴⁸, un 20'8% s'identifiquen com a ateus, un 18' %com a indiferents. Alhora existeix un 9% de la població, que tot i que nosaltres en l'enquesta no vam establir l'opció, especifiquen (per escrit al costat de les caselles) que "jo tinc una religió més meva...", "jo crec en Déu i així però no sóc cap d'aquestes coses...". Un 2'8% es situen en d'altres (un percentatge que segurament podem assimilar a aquesta "religió pròpia" que els enquestats especifiquen) i finalment un 1% no contesta.

El més significatiu d'aquestes dades és aquest 9% de població que s'auto-situen en un espai diferenciats i propi d'adscripció religiosa (que podríem sumar a "els altres" que són un 2'8%). Un tipus de religió que segurament aniria molt en consonància amb el que hem estudiat fins ara. Al mateix temps que també és significatiu veure les diferències d'atribució entre ells i els seus pares. Quan preguntàvem per l'adscripció religiosa dels pares, els enquestats, ens respongueren que un 70'8 % eren catòlics. L'adscripció catòlica per tant, i de pares a fills, disminueix en el canvi d'una generació amb una mica més d'un 30%. I creixent, proporcionalment, tant els indiferents com els ateus. Així mateix, apareix, un tipus de joves que "tenen la seva pròpia religió" allunyada dels les categories convencionals. No trobem diferències significatives d'auto-adscripció religiosa en relació a les variables estructurals com gènere, classe social, etc.

7.2.2 La irrupció del món oriental

Un altre element que dibuixa aquest discurs "alternatiu" és la influència que hi tenen les cultures orientals en la seva configuració. Tal i com hem anat veient, al llarg de tot el treball, el consum de productes espirituals d'origen forà va íntimament

¹⁴⁸ Aquesta categorització entre practicants o no, com ja ha estat dit en un altre moment ens sembla massa ambigua i difícil d'extrapolar-ne el significat individual. Conseqüentment, vam decidir no incloure-la a l'enquesta. Tenim la lleugera sospita però, que tal i com indiquen la majoria d'enquestes realitzades sobre el tema,

vinculat a l'exaltació del valor de les *cultures orientals* i els seus marcs de significació en detriment de la *cultura occidental*.

I aquesta exaltació del valor de les cultures *orientals* no el trobem només en els centres sinó que també el podem percebre a través de les enquestes realitzades als joves. Així, a través de l'anàlisi d'aquestes, hem pogut constatar l'existència d'un gruix important de població que, tot i que es va desvinculant a *marxes forçades* de l'univers catòlic, va prenent elements dels universos religiosos orientals.

L'element més significatiu d'aquesta *apropiació* dels marcs religiosos orientals el constitueix la posició enfront de la reencarnació. Així ens trobem amb la sorprenent xifra d'un 30% de la població que creuen en la reencarnació. La mesura del *txi quadrat* que ens podria donar pistes sobre quins són els elements que defineixen la població que creu en aquesta reencarnació no ens ajuda gaire. Així, no trobem correlació entre l'auto-adscripció religiosa i la creença en aquest element de les cultures orientals. Al mateix temps que tampoc podem establir una relació entre aquesta creença i la variable gènere o classe social.

Tanmateix però, d'on sí que en podem extreure una informació és posant en relació aquesta població amb els resultats obtinguts en la pregunta de l'enquesta que feia posicionar l'individu davant de determinades afirmacions que feien referència a les característiques més rellevants de la "nova religiositat estudiada en els centres". Ens trobem, que aquest percentatge de població que creu en la reencarnació estableix una correlació significativa, verificada a través de la mesura del *txi quadrat*, amb opinions tals com, "Els miracles existeixen", "Hi ha energies que uneixen tot l'univers". Alhora que es relacionen negativament amb les següents afirmacions "la ciència és capaç d'explicar-ho tot" i "Quan morim desapareixem per sempre. L'existència comença amb el naixement i acaba amb la mort". Alhora que també està correlacionada amb el grau de coneixement dels "productes orientals" i el seu consum.

si l'haguéssim inclòs el nombre de no practicants hagués estat molt elevat.

Així doncs, d'aquests resultats en podríem extreure la idea, vigilant sempre a no extrapolar exageradament ni fer-ne bandera, que la creença amb la reencarnació lluny de poder ésser explicada a partir de les categories tradicionals d'anàlisi de la religió (adscripció religiosa) ve definida per una sèrie d'actituds enfront de la societat actual. Així una tendència a la *relativització* del poder de la ciència (exemplificada a partir de la incredulitat perquè aquesta sigui capaç d'explicar-ho tot o per la creença en miracles) unida a una *aproximació cognitiva* al marc oriental, duen a veure com a plausible la creença en un element aliè a la nostra cultura, com pot ser la reencarnació. El problema de la mort, entès com la necessitat de *teodiceas* de l'individu per fer front a aquesta experiència-límit, podrà ésser vehiculat, en la nostra societat i sobretot entre la població jove, a partir d'aquesta creença en la reencarnació. Tanmateix però, aquesta afirmació necessita força matisos. Per una banda, cal precisar que el que s'entén entre els enquestats per reencarnació moltes vegades dista molt del seu significat original. Les respostes obtingudes quan demanarem que ens la definissin són plenes de contradicció, simplistes i variades.

Així, l'adopció d'aquesta creença oriental, com succeeix amb la majoria d'elements estudiats, pateix un procés de descontextualització que la fa aparèixer totalment desvinculada del marc en què s'havia creat. La reencarnació es banalitza i passa a ser vista, simplement, en el sentit de *continuació de la vida després de la mort*. Ens trobem davant d'una *re-definició* del significat de la reencarnació en la nostra societat. Aquesta és percebuda com una nova oportunitat per que es brinda a l'individu davant la mort i l'angoixa que aquesta suposa. És a dir, i tal i com ja apuntava Sudbrack, lluny de percebre "la experiencia del *karma* como peso y del renacimiento como dolor: la reencarnación deviene un alivio. Tú no acabarás, lo que tu y los demás no lográis en la actual existencia no es culpa consciente tuya; es fruto de experiencias anteriores y será posible posteriormente" (Sudbrack, 1990, Pàg. 97). Aquesta constatació també la vam poder realitzar al llarg de les entrevistes. Una tres quartes parts dels entrevistats afirmaven creure en la reencarnació però la majoria d'ells lluny

de situar-la dins dels marcs religiosos orientals la definien a partir de les categories cognoscitives occidentals.

7.2.3 Medicina alternativa

En tercer lloc, alhora d'analitzar aquest discurs subjacent que lluita per fer-se un lloc en el món donat per descomptat de la nostra societat hem de fer referència al món de la salut.

Així, ens trobem que aquest, és un tipus de discurs que ha posat en qüestió la medicina convencional. És a dir, des de fa uns quants anys, hi ha una corrent que, curiosament, ha estat etiquetada com a "medicina alternativa" que posa en suspensió l'eficàcia, la validesa i el monopoli de la ciència en el camp de la salut. I sota aquesta etiqueta de "medicina alternativa" hi ha un conglomerat difós i heterogeni de veus que lluiten pel seu espai. Ens trobem tant amb la homeopatia, com amb el Shiatsu com amb l'acupuntura que configuren tècniques curatives d'Orient, així com, amb altres tipus de tècnica que no han estat importades sinó que han nascut en el sí d'aquesta "nebulosa místico-esotèrica" com el mètode Hammer de curació del càncer o la teràpia de les constel·lacions familiars del doctor Bert Hellinger.

L'existència d'aquesta corrent va íntimament vinculada a l'aparició dels centres on es consumeixen els productes estudiats. I normalment, els clients dels segons seran *grans defensors* d'aquesta corrent de medicina "alternativa". En aquesta línia una noia ens deia "Fer Ioga i així porta a un estil de vida determinat com la medicina natural... ". Al mateix temps que una altre entrevistada jove constata "crec que cada dia hi ha més gent que s'interessa per aquestes coses. I si s'interessa suposo que és primera perquè la medicina quotidiana, bueno tradicional, amb... moltes vegades falla i fa malbé altres parts del cos. I en canvi la medicina natural no tant".

Una visió *negativa* de la medicina convencional que duu a tots aquells que estan en contacte amb aquest *nou* univers de sentit a considerar la "medicina alternativa"

com una opció possible a seguir. Tanmateix però, tal i com ens explicava la propietària d'una dietètica "no es necessita ser budista per adonar-se que la medicina natural és millor". És a dir, i seguint la mateixa lògica, els clients d'aquesta medicina no seran només aquells que acudeixin regularment a un centre de Ioga, Tai Txi, etc. sinó que aquest tipus de medicina és susceptible d'englobar un gruix molt més gran de població. Una mostra d'aquest fet el tenim en la proliferació de farmàcies que tenen a la venda medicaments homeopàtics, "herbetes" i altres elements d'aquesta medicina "alternativa".

Es podria al·legar que aquest tipus de medicina ha existit sempre, amb l'existència dels herbolaris i els "curanderos". Nosaltres no neguem aquest fet però volem emfatitzar que la "medicina alternativa" no és el mateix que la "medicina dels herbolaris". I aquesta afirmació la podem constatar a partir de l'anàlisi exhaustiu que vam dur a terme en totes les dietètiques, herbolaris i botigues de productes alimentaris "naturals". Així ens trobarem que tot i que si que hi havia un gruix de botigues que podíem classificar dins la categoria "d'herbolaris tradicionals" aquests tant sols consistien un 10% de la mostra estudiada i diferien en molts aspectes de la resta. En primer lloc, diferien perquè la mitjana d'anys d'existència eren 20 anys¹⁴⁹ i en segon lloc, també mantenien diferències en relació al producte ofert. Així les botigues de dietètica i herbolaris "moderns", seran força diferents d'aquests herbolaris tradicionals. Una de les principals diferències la trobem en la mitjana d'edat d'aquestes, 6 anys aproximadament. I l'altre en el tipus de producte ofert. Així en un 50% d'aquestes dietètiques "modernes" s'ofereix, a part de productes naturals, alimentació "ecològica" i productes símbols de la cultura oriental, un consultori propi. És a dir, en la meitat d'aquestes dietètiques "modernes" a l'interior de la botiga o en un espai separat s'hi troben consultoris on es duen a terme pràctiques com acupuntura, reflexologia, Flors de Bach, naturopatia o altres pràctiques semblants. Assimilant així la venda d'aquests productes "naturals" a un tipus de pràctica mèdica

determinada. I per altra banda, i entre les dietètiques que no gaudeixen d'aquesta consulta, ens trobem en què un 75% diu que ofereix orientació a aquell que està malament. Orientació que es tradueix o en la recomanació d'una tècnica de "medicina alternativa" específica o en l'orientació vers una consulta i un terapeuta determinat.

A la vegada però, tant els propietaris d'aquests tipus de botiga com els professors dels centres així com els joves entrevistats reconeixen que l'ús d'aquestes pràctiques, generalment, només s'aplica a la curació de dolències lleus. Ens trobem així amb un tipus de medicina especialitzada en la curació de tots aquells "mals" que no constitueixen un perill per la pròpia vida. El que podríem anomenar com a concepte de salut tradicional (que es defineix per la seva oposició a la malaltia) continua estant en mans de la medicina tradicional i, difícilment o almenys de moment, no és absorbida per aquest tipus de medicina. Així, ens trobem en què la "medicina alternativa" neix en consonància amb l'augment de la importància atribuïda a la "qualitat de vida". És a dir, es percep aquesta medicina com un camí per assolir el benestar físic i emocional però no com una via per superar malalties que posen en qüestió la vida del propi individu. Una medicina *light* per atendre malalties *lights*. S'intenta aconseguir, el benestar (assimilable a termes com "harmonia", felicitat, etc.) a través d'un seguit de tècniques orientals.

I serà el mateix objectiu d'aquestes tècniques el que en definirà les seves formes de consum. És a dir, és un tipus de medicina que posa l'èmfasi en cercar les causes del malestar, que rarament seran físiques, sinó emocionals. La medicina convencional vol curar la simptomatologia, i per tant cerca l'origen d'aquesta simptomatologia. Un origen que lluny de trobar-se en el cos físic de l'individu es troba situat a "l'interior d'aquest; de la qual cosa se'n extreu que la malaltia és conseqüència d'un problema emocional i àdhuc espiritual. Una entrevistada ens deia "si tu estàs bé mentalment i espiritualment difícilment agafaràs malalties". I per això moltes vegades, s'accentua les capacitats preventives d'aquestes tècniques. Si tu les

¹⁴⁹ Una mitjana exagerada pel motiu que ens trobem amb un herbolari concret que té 65 anys d'existència. Segons la

consumeixes, estaràs més "sa" interiorment, amb la qual cosa, també estaràs més "sa" físicament.

En aquest sentit, i com a exemple de l'extensió d'aquest tipus de discurs ens trobem en què els enquestats afirmen en un percentatge del 53'8 % que "el teu estat d'ànim influeix en què superis una malaltia greu, com ara un càncer". En aquesta resposta trobem la rellevància que ha pres aquest discurs en els darrers temps. Així si poc ens hagués sorprès que els enquestats responguessin afirmativament en una pregunta de l'estil "el teu estat d'ànim t'ajuda a estar més bé de salut" per contra sí que trobem especialment rellevant el fet que, la meitat dels enquestats, siguin capaços d'atribuir a l'estat d'ànim influències en la curació d'una malaltia que posa en perill la vida com el càncer.

I això és així perquè aquest tipus de medicina alternativa és un tipus de discurs que es basa amb una concepció global de l'individu. Posa en qüestió el dualisme sota el qual s'ha configurat la nostra societat. És a dir, critica la dicotomia entre cos i ment que duu a tractar-los i a construir institucions especialitzades per cadascun d'ells. Si ens fixem en el que hem dit fins ara, ens adonem, que hi ha una crítica tant al monopoli de la medicina tradicional com al monopoli de l'església, és a dir, s'oposen tant al mite del progrés de la ciència i la tècnica com al mite de la validesa exclusiva i universal de l'església catòlica. Aquest discurs alternatiu està basat en la concepció de l'individu com a unitat i, conseqüentment, la seva salut no podrà ésser tractada segons la dicotomia cos-ment. La salut emocional, mental i física haurà de ser valorada, tractada i mantinguda de manera interrelacionada i global. Per aquest motiu, tant la medicina com el monopoli religiós catòlic no són considerats com a vàlids; parteixen d'una "concepció errònia" de l'individu que els duu a tractar-lo de forma parcial. Aquest "discurs alternatiu" intentarà combinar ambdues vessants en un mateix tractament; i ens diran que si tractem al cos, sense tenir en compte la ment, només estarem posant

"pedaços" de tal manera que l'únic que farem serà aplaçar el conflicte per més endavant¹⁵⁰. Segons aquests la "medicina alternativa" el que farà serà analitzar l'individu amb la seva totalitat, comprendre, i atacar l'arrel del problema (i no només la seva simptomatologia). Al mateix temps que ens diran que si tractem la ment, sense tenir en compte el cos, creem individus "mutilats". El cos és el vehicle de la ment.

En el fons, el que succeeix és que la medicina convencional i, en definitiva, la ciència han estat concebudes en el marc d'una societat cristiana, i més concretament, catòlica. I aquesta és una religió, que sobretot de l'edat mitjana, es basa amb al distinció cos-ment, i en el dualisme de l'home i la dona. El cos és la presó de l'ànima i representa la "maldat"; la vessant instintiva de l'individu que l'apropa als animals, i que per tant, s'ha de reprimir. Conseqüentment aquesta és una societat a on han aparegut institucions separades per tractar ambdós elements de la persona humana. Al mateix temps el fet que la nostra societat estigui vestida a partir de l'església cristiana ha conduït, i sobretot a partir dels últims cinc segles, a una concepció de l'individu que només li reconeix com a legítims el sentiment i la raó, deixant així de banda l'emoció. La qual és aquella que vehicula a ambdós bàndols del dualisme, el cos i la ment.

7.2.4 La naturalesa com a paradís

Vinculat amb el punt anterior ens trobem amb un percentatge d'un 60% de població enquestada que ens diu que "és millor consumir medicaments naturals que químics". Aquesta *opinió* vindria segurament molt influïda pel fet que aquest tipus de discurs "alternatiu" que apareix molt vinculat al consum de productes amb connotacions espirituals és un tipus de discurs caracteritzat per una exaltació d'allò "natural" en detriment d'allò "artificial". És a dir, és un tipus de discurs que crea la

¹⁵⁰ Aquest fet però no és vist com a problemàtic mentre es té una concepció lineal del temps. Aplaçarem el problema fins que s'arribi a la fi, a on l'entrada al "regne del cel" el convertirà en absurd. L'ascensió és la de l'ànima i no la del cos.

dicotomia entre "natural" i "artificial" configurant així, una mitologia abundant sobre la característiques d'ambdós que ajuda a atribuir una nova classificació de la "realitat". Una classificació, que amb forces dosis de maniqueisme, assimila allò considerat artificial com a dolent, problemàtic i destructiu i, per contra, allò considerat com a natural és vist com a bo, curatiu i saludable. Això ja ha estat tractat per a molts autors que ens han dit que ens trobem amb una situació en què es crea una certa "nostàlgia pel paradís" perdut. S'idealitza la naturalesa, la vida al camp i allò artesanal i es connota negativament els fruits d'una societat filla de la revolució industrial i del progrés tècnic. Aquest tipus de discurs el podem trobar com a eix vertebrador (o si més no com a característica important) en molts moviments socials actuals com per exemple l'ecologisme. El podem trobar també entre aquells defensors del que s'ha anomenat "medicina alternativa" així com també entre els promotors d'activitats que duen a "l'auto-realització" personal i a la "pau interior" com el Tai Txi, la Ioga, etc. I, sobretot, també el podem trobar en l'exaltació de la vigilància en l'alimentació, etc.

Ja ens diu Mardones (1994) que en la societat actual es produeix un *culte a la naturalesa* a partir del redescobriment de la connexió amb la naturalesa a partir del perill de la pròpia subsistència de l'espècie. Recuperant l'entramat mitològic de les societats agrícoles, la Mare Terra o la Naturalesa s'ofereixen com la manifestació de la divinitat. Alhora que s'assimila l'equilibri energètic a nivell individual, que tal i com dèiem abans, és la condició *sine qua non* per aconseguir el benestar, la felicitat i l'harmonia a l'equilibri ecològic en termes còsmics. En la nova forma de religiositat l'Apocalipsi va fortament vinculat a la naturalesa; la fi del món vindrà determinada per un desastre ecològic. I per aquest mateix motiu, la "salvació" ha de venir per la recuperació de l'equilibri tant a nivell individual com global. I l'enemic a combatre serà la societat occidental i els seus modes de vida a nivell social o la ment racional i "controladora" a nivell individual. Alhora que l'exaltació de cultures com l'oriental passa per la percepció que aquestes tenen un mode de vida més proper a "la

naturalesa", més "sa" i per tant, més proper, a "la salvació". Aquest doncs és un discurs que enllaça les noves formes de religiositat divulgades a través d'aquests centres (que esdevenen *els portadors*) amb un discurs social més ampli que emfatitza la necessitat de recuperar l'equilibri ecològic que el *progrés* de la societat occidental ha trencat.

Tanmateix però, tot i que tots els elements d'aquest discurs remarquen (en un discurs que formalment qüestiona l'artificialitat de les formes de vida contemporània), la necessitat de retornar en la mesura del possible a formes de vida més *naturals*. Òbviament, un retorn complet representaria una renúncia als avantatges i beneficis que d'altra banda sí es reconeixen com a fruit del progrés científic, fet que no és desitjat.

7.3 Les forces de la normalització

Bé doncs, fins a aquí hem intentat resumir les característiques d'aquest "discurs alternatiu" que lluita amb el "discurs oficial" per fer-se un lloc en el "món donat per descomptat" dels individus que configuren la nostra població estudiada. Tanmateix però, tal i com hem dit, no podem realitzar afirmacions contundents perquè "el partit encara està a la mitja part"; aquest procés de normalització està en curs i no ens veiem en cor de *preveure* cap on camina. No obstant, sí que ens agradaria posar èmfasi en la velocitat en què aquest discurs ha estat vist com a "normal" i en què la "lluita" ha estat considerada com a legítima. La rapidesa d'assimilació d'aquest discurs segurament ha estat ocasionada per diferents motius que es relacionen entre sí, i que en el títol hem anomenat les *forces* de la normalització. D'entre aquests en podem destacar els següents:

- Segons els promotor/es d'aquest tipus de tècniques l'acceptació ha estat tant ràpida perquè, i tal i com ens deia la directora d'un centre "... està clar que funcionen i són molt millors...". Davant d'aquesta resposta a nosaltres, com a sociòlegs, només ens queda callar i seguir cercant motius.

- Exaltació del valor de la "tolerància"¹⁵¹ que "obliga" a acceptar diferents visions, creences i pràctiques. Una exaltació que ve accentuada tant pel discurs dels mitjans de comunicació com per la pròpia dinàmica del que s'ha anomenat "societat postmoderna"¹⁵² a on el relativisme i el "tot s'hi val" configuren la norma principal. Així doncs discursos que difícilment haguessin quallat en una societat monopolitzada per un sistema de sentit poden encaixar perfectament a casa nostra, una societat pluralista.

- L'univers simbòlic de significació entra en crisi per diferents motius i l'acceptació d'un altre model pot ser realitzada sense tantes dificultats. És a dir, i vinculat amb el punt anterior, el model occidental entra en crisi a partir de la segona guerra mundial i, tant bon punt, apareix alguna alternativa aquesta és assimilada ràpidament pels individus. La majoria de d'universos de sentit que han intentat imposar-se en la nostra societat s'han declarat invàlids per fer front a determinades situacions, la més visible de les quals, esdevenen les crisis de sentit i la mort.

- En relació amb l'anterior, hi hauria l'argument que els individus cerquen un món simbòlic que s'adapti al món quotidià. És a dir, un sistema de mites que ofereixi una explicació "coherent" al món en el qual ens trobem. L'església catòlica deixa de ser un model vàlid (per diferent raons que són explicades al marc teòric) i apareix un nou

¹⁵¹ Berger a *Una gloria lejana* parodiaria aquest aspecte i explicaria que avui en dia una conversa de l'estil "Així que vostè és caníbal? ... mmm que interessant" és perfectament plausible.

¹⁵² Tot i que encara no hem estat capaços de trobar un discurs coherent i unitari, que ens doni eines per comprendre adequadament en què es basa la societat postmoderna; sí que hem identificat com a característica comuna a gairebé tots els autors l'exaltació del relativisme com un tret característic d'aquest nou tipus de societat.

model molt més afí al món actual. És a dir, apareix un sistema de creences que és capaç de fer la funció de bàlsam que l'església catòlica ha perdut perquè és capaç d'*acomodar-se* més adequadament en la societat actual.

- Al mateix temps, la configuració d'aquest món simbòlic tal i com ens en hem anat adonant al llarg del treball recull una sèrie de discursos molt presents en el conjunt de la nostra societat. Per la qual cosa, l'estructura de plausibilitat de la qual gaudirà aquesta nova religiositat serà molt més ampla del que podríem pensar el principi. És un tipus de religiositat que lluny de néixer com a *model oposat* als discursos actuals neix en consonància amb molts elements d'aquests discursos. Les relacions existents entre aquests discursos i les noves formes de religiositat ja s'han anat destacant al llarg de tot el treball, i per aquest motiu, no ens estendrem a exposar-los a aquí. Tanmateix però sí que els citarem breument i, sinó tots, els més "evidents".

En primer lloc, ens trobem que l'aparició d'aquesta nova forma de religiositat enllaça amb un discurs d'exaltació de la multiculturalitat i del valor de la diferència que proporciona els marcs necessaris per percebre cultures molt llunyanes a la nostra com a assequibles. És a dir, ens trobem en un context en el qual el consum de productes d'origen forà és percebut com a plausible a causa de la *relativització cultural*. Al mateix temps que, i a causa de la descontextualització amb què són apreheses aquestes cultures (majoritàriament a través dels mitjans de comunicació) els elements d'aquestes cultures podran ésser banalitzats i *adaptats* per ser fàcilment consumibles pels individus. Així com, serà perfectament plausible *mostrar* la diversitat a partir de les paradetes de fira¹⁵³ també resultarà possible realitzar Yoga en un gimnàs. La *relativització* de les cultures, l'aproximació a aquestes de forma *descontextualitzada* condueixen *inevitablement* cap a la *banalització* dels seus productes i a la seva *conversió* en simples mercaderies.

¹⁵³ Com se'ns mostra en la fira de la diversitat i en tant d'altres d'aquests "festivals de la solidaritat".

En segon lloc, ens trobem que l'aparició d'aquesta nova forma de religiositat irromp en la nostra societat en un moment en què els discursos sobre estrès, la manca de temps, la depressió, l'angoixa, etc. són l'ordre del dia. El contingut d'aquests discursos afavoreix el consum de productes percebuts amb les característiques contràries. Un nombre important d'enquestats (més endavant serà especificat) ens deien que els agradaria fer Ioga o Tai Txi perquè "m'han dit que relaxa molt i clar... quan estic molt estressat m'aniria molt bé". Al mateix temps, que la majoria de directors/es dels centres recalquen que l'estrès, l'angoixa i "el ritme frenètic" d'avui dia són les causes més extenses per les quals l'individu s'apropa al centre. Així doncs, aquesta nova forma de religiositat, ha aconseguit vehicular els *problemes* i les angoixes dels laics apropant-se així a la seva vida quotidiana. Una cosa que, es recrimina a l'església catòlica de no haver sabut dur a terme.

En tercer lloc, i vinculat als punts anteriors, ens trobem en què aquestes noves formes de religiositat assimilen el benestar a l'equilibri. Un equilibri individual que conduirà a l'individu a superar l'estrès, l'atabament i les angoixes. L'individu podrà vèncer el temps amb el consum d'aquests productes. Alhora aquesta necessitat de vèncer el temps va vinculada a la idealització d'un *temps primordial* i un *estadi primordial* on "l'artificial" encara no s'havia imposat al "natural". És a dir, el paradís d'aquesta nova religiositat es situa en la natura i en l'estadi en el que la tècnica *encara* no l'havia sotmès. La *cosmogonia* d'aquesta nova religiositat està configurada per aquesta naturalesa en estat *pur*, amb la qual cosa, es vincula molt directament amb els discursos ecologistes presents en les nostres societats. Uns discursos en els quals la naturalesa esdevé el paradís i, constantment, es pronostica l'Apocalipsi a partir d'algun desastre natural. L'ecologisme gaudeix d'altres dosis de legitimitat en la societat actual, amb la qual cosa, quan aquesta nova religiositat fa seu aquest discurs s'apodera d'una part d'aquesta legitimitat. I per tant, la seva estructura de plausibilitat augmenta.

En fi, podríem trobar moltes més causes del perquè aquest discurs alternatiu ha estat assimilat com a legítim de forma tan ràpida però aquestes em semblen, de moment, les més importants.

7.4 Els indicis de la normalització

I ara ja sí que per últim, només ens resta, posar de manifest en quins punts del treball empíric s'ha fet explícit aquest punt que hem anomenat "procés de normalització". Aquesta és una tasca difícil perquè el procés de normalització no es fàcilment quantificable ni mesurable tanmateix però, i de moment, només esmentarem breument a allà a on ha estat més clar:

- La primera prova de què aquest discurs s'està normalitzant està basada en el que ja s'ha especificat anteriorment en el capítol 5 (El camp de joc) dins l'apartat que ha estat anomenat "el creixement de l'oferta de productes amb connotacions espirituals". No ens entretindrem per tant, a explicitar-lo a aquí però sí que podem dir que les conclusions amb les quals acabàvem aquell apartat venien a destacar el creixement del tipus de centre que hem identificat com a transmissors d'aquesta mística. Un creixement que, tot i que empíricament nosaltres només hem constatat a Sabadell, creiem que es pot fer extensible a tota la realitat catalana.

- Una altra "prova" l'hem trobada en les entrevistes realitzades als individus que fan aquestes activitats. Tot i que, evidentment, som conscients de què aquesta és una prova "relativa" ja que aquells que estan immersos dins d'aquest món serà molt més

fàcil que el vegin com a "normal" que la resta. Tanmateix però, de les entrevistes se'n destaca la forma aproblemàtica amb l'entorn social en què viuen aquestes activitats les protagonistes de les entrevistes. Encara que sí que notem, per exemple, que tots aquells qui realitzen pràctiques més vinculades als centres que hem definit amb un *habitus de necessitat* se n'amagen més que la resta.

- La tercera d'aquestes "proves" la trobem en el grau d'acceptació per part de les institucions a bastament "assentades" de la nostra ciutat. És a dir, per exemple, ens hem trobat en què en els centres cívics s'hi ofereix aquest tipus de productes, o que l'ajuntament ofereix xerrades d'aquest estil. Així com, en moltes escoles d'orientació laica, s'hi poden trobar en el programa activitats d'aquest estil (ex. Escoles en què en la setmana "intercultural" es pot fer Ioga o llocs a on es fan exercicis de "relaxació" abans de començar les classes). És prou significatiu doncs, que en les institucions públiques les quals són aquelles que *protegeixen* el "discurs oficial" de la realitat, es vegin també *contaminades* per aquest discurs alternatiu. També hauríem d'esmentar, dins d'aquest apartat, encara que surt pròpiament del context de Sabadell, l'adopció d'aquestes tècniques dins de determinats marcs universitaris. Així ens trobem amb què en la facultat de fisioteràpia de St. Cugat s'imparteix una assignatura optativa de Tai Txi així com en el postgrau de cultura de pau de la UAB.

- Una altra d'aquestes constatacions la trobem en l'anàlisi de les enquestes realitzades als instituts de Sabadell als joves d'entre 16 i 18 anys. Una pregunta fonamental de l'enquesta era aquella en la què preteníem saber el nivell de coneixença d'aquestes pràctiques en la joventut de Sabadell. Així com el grau de consum de les mateixes. Així, i fent referència a la primera qüestió ens trobem en què un 96'2% de la població té coneixement sobre el Ioga, un 85'8% sobre el Tai Txi, un 28'3% sobre la naturopatia, un 20'8% sobre lectures d'Aura i després ja, en proporcions menors, ens

trobem amb la Cromoteràpia (11'8%), el Feng-Shui (10%), les Flors de Bach(9%), el Reiki (6'1%)i el *Rebirthing* (1'4%). Així doncs, tal i com esperàvem, les activitats més conegudes són el Ioga i el Tai Txi les quals, com ja hem anat comentant al llarg del treball, mantenen un grau de legitimació més elevat que la resta de pràctiques. Segons els enquestats, la coneixença d'aquests productes ha vingut influenciat en major mesura pels mitjans de comunicació, després pels amics, la família i finalment per l'escola i els llibres. Al mateix temps que, són aquells que practiquen alguna d'aquestes activitats els que conformen la població que coneix aquelles pràctiques més allunyades del discurs públic com el Reiki o les Flors de Bach. Com hem dit abans, en referència a les entrevistes, totes aquestes pràctiques s'interrelacionen dins d'un univers de semblança i consumir-ne una et duu a conèixer les altres.

I en referència a la població que consumeix o ha consumit alguns d'aquests productes ens trobem amb un 11'3% de la població juvenil que ha realitzat Ioga, un 2'4% Tai Txi i posteriorment, ja ens trobem amb percentatges molt petits el consum de naturopàtia (1'4%), Flors de Bach (1'9%) i un 1'4% del que n'hem dit introduïts (els quals són aquells que realitzen més de 3 activitats d'aquestes). Els resultats de les enquestes ens indicaven allò que havíem constatat visitant els centres: els joves coneixen aquestes pràctiques, els hi atribueixen legitimitat però el grau de participació és força baix.

I finalment, quan preguntàrem a aquells que no havien realitzat cap d'aquestes activitats si els hi agradaria fer-ne alguna ens trobàrem en què un 28'3% els agradaria fer Ioga, un 9% Tai Txi, i ja en proporcions inferiors Reiki (1%), Naturopàtia (1'5%), etc. I els motius que al·legaven per consumir aquests productes passaven, gairebé tots, i tal i com hem dit amb anterioritat, pel discurs de la necessitat de *relax*, el desconnectar, etc. En paraules dels mateixos enquestats "Serveix per a que et relaxis i deixis anar totes les males vibracions que portes a sobre. Vas desplaçant i carregant la teva bola d'energia", o "relaxació i salut física", també ens trobem amb "Relaxant i pau interior", o "relaxant i desconnectar-se" i ja

per acabar amb, " Per relaxar el cos i la ment". Així ens trobem en què els discursos d'aquests joves sobre el Ioga i/o el Tai Txi (que són les activitats més conegudes) beuen del mateix imaginari que els joves entrevistats. Un imaginari que, com podem veure, no pertany exclusivament a aquells més iniciats sinó que, i com indicava Morin (1994), constitueix una cultura paral·lela que es difon a través de l'esclatxa entre «l'alta cultura» i la «cultura de masses» incidint sobre l'una i sobre l'altra.

Bé, hi haurien molts altres motius que ens portarien a parlar d'aquest procés de normalització com poden ésser el grau d'immersió d'aquests productes en les botigues, el tractament que en fan els mitjans de comunicació, la recomanació dels metges a consumir productes d'aquests en alguns dels seus pacients, etc. Tanmateix però, aquestes petites pinzellades ja ens ajuden a entreveure que el consum d'aquests productes així com l'univers simbòlic subjacent a ells és percebut per la gran majoria de la població com a problemàtic, "normal" i dins del *món donat per descomptat*.

8.L'INTENT DE LES CONCLUSIONS

Estem ja en la darrera fase i ara és quan toca posar una "mica d'ordre i concert" a tot aquest batibull d'idees que hem anat exposant al llarg dels diferents capítols. És a dir, arribem finalment a les conclusions. En un treball d'aquest estil aquesta tasca no resulta fàcil; els temes tractats han estat molts i des de diferents punts de vista, amb la qual cosa, procedir a fer un resum resultaria força feixuc i pesat. D'altra banda, la clarividència, com ja hem dit, tampoc no és el nostre fort i, per tant, tampoc pensem oferir-vos pronòstics i prediccions de futur.

Ara bé, el que sí que intentarem presentar serà, encara que de forma breu, unes petites hipòtesis íntimament vinculades al què hem dit fins ara, que ens serveixin d'indicacions per comprendre tant perquè aquest nou tipus de religiositat és present en la nostra societat, com perquè el discurs subjacent a aquesta ha patit un procés de normalització tant accelerat.

La nostra hipòtesi principal és que el consum d'aquests productes amb connotacions espirituals així com l'imaginari existent al voltant d'aquests, és fruit del que en paraules de Weber seria una afinitat electiva entre tres processos socials diferents. El primer seria el canvi en el panorama religiós, el segon, la figura del consum i el consumidor com a eix central de la nostra societat, i, finalment, el tercer és el que anomenem l'exaltació del cosmopolitisme. Aquests tres processos es vinculen entre si, de tal manera que, per una banda, creen les condicions de possibilitat necessàries perquè el que hagués pogut esdevenir tant sols un fenomen minoritari i marginal pateixi un procés de normalització; i, d'altra banda, modelen el consum d'aquests productes i *adapten* el seu imaginari al context social actual. S'estableix una relació dialèctica entre les característiques del món actual i la configuració d'aquest univers simbòlic.

Bé, conscients que les etiquetes que hem escollit per cada procés poden dur a confusions (són temes d'un gran abast i dia rere dia continuen suscitant polèmica entre tots aquells que es dediquen a les ciències socials), procedirem, en primer lloc, a exposar, amb la màxima claredat possible, a què ens referim quan utilitzem aquests

termes. Serem breus (atès que l'explicació de cada procés podria constituir per si sol, un projecte de recerca semblant a aquest) i procedirem, posteriorment, a analitzar com s'interrelacionen aquests tres processos.

El primer procés, l'hem anomenat canvi en el panorama religiós actual. El canvi al qual ens referim ha estat explicat a bastament en el Capítol 1 i fa referència a la desaparició d'un cosmos sagrat unitari en la nostra societat i la proliferació de diferents sistemes de sentit que competeixen entre ells en un sistema de mercat obert. La religió catòlica ha perdut el monopoli, la societat s'ha fragmentat en esferes que actuen sota lògiques diferents, i el sentit deixa de ser de caràcter global i públic per passar a esdevenir privatitzat i subjectiu. Aquest fet condueix a l'obligació de la llibertat que tot i que pot oferir nombroses avantatges als individus també deixa al descobert la seva part més vulnerable, deixant-lo indefens davant de les crisis de sentit.

El segon procés és aquell que fa referència al fet que avui dia ens trobem en una societat estructurada per una lògica econòmica que fa del mercat el centre del seu funcionament, de tal manera que, el consum i el consumidor, enlloc del producte i el productor, passen a esdevenir l'eix sobre el qual s'edifica la societat. La identitat ja no es configura a partir de les categories laborals, tal i com succeïa antany, sinó que es crea i es recrea a partir del mercat i els béns simbòlics que ofereix el consum. I aquest fet, s'accentua exageradament en el cas de la població juvenil, els quals, encara que pretenguessin construir la seva identitat a partir de les categories laborals no podrien fer-ho, atès que encara no han entrat en el món del treball.

I un tercer procés faria referència al fet que ens trobem situats en el que s'ha anomenat "l'era de la globalització", tot i que creiem més adient utilitzar la paraula "mundialització", en la qual la possibilitat d'interacció entre diferents cultures ja no ve determinada per la proximitat física sinó per les capacitats informatives i tecnològiques. I com aquell qui diu passem a tenir "tot el món al nostre abast". En el

mateix moment en què les indústries de la informació, la cultura i la tecnologia passen a esdevenir el centre de l'activitat econòmica.

Bé doncs fins a aquí hem exposat, molt breument, quins són els tres processos que alhora que possibiliten l'aparició d'aquesta nova forma de religiositat i en defineixen les seves característiques. A continuació procedirem a veure com s'entrecreuen i es relacionen aquests tres processos fins a donar lloc a aquest "discurs alternatiu" que hem explicat en el capítol anterior.

En primer lloc, partint del primer procés que hem descrit hem de dir i reprenent el que dèiem anteriorment que, avui dia, ens trobem amb que el sentit no ve configurat per una única cosmovisió monopolista sinó per una pluralitat de cosmovisions davant les quals l'individu en podrà extreure una espècie de "collage" sincrètic que configurarà el seu univers de sentit. Així doncs, ens trobem en una societat pluralista on cap cosmovisió aconseguirà erigir-se com a realitat estructurant i estructuradora de la vida dels individus. Tanmateix però, davant d'aquest fet Lipovetsky ens diu "Sin embargo no es cierto que estemos sometidos a una carencia de sentido, a una deslegitimación total; en la era posmoderna perdura un valor cardinal, intangible, indiscutido a traves de sus manifestaciones múltiples: el individuo y su cada vez más proclamado derecho de realizarse, de ser libre" (Lipovetsky, 1986, pàg. 11).

Així doncs, paradoxalment, la llibertat en tant que eslògan ideològic de lluita contra els monopolismes acaba alçant-se com a valor supraordinal en la societat actual. I les noves formes de religiositat, a to amb "l'esperit dels temps" se'n fan ressò i integren aquesta idea com a nucli central del seu paradigma. Segons aquestes noves formes de religiositat l'individu en la plenitud de la llibertat configura la seva vida i els seus universos de sentit sense els autoritarismes de les religions tradicionals ni pressions externes.

Per tant, de bon principi, podríem creure que ens trobem davant d'una nova forma de religiositat que ha aconseguit vèncer i deixar enrere la major crítica que se li feu al cristianisme: el de sotmetre als individus a un autoritarisme, que en paraules de Freud, aconseguia que els individus dipositessin en l'autoritat eclesiàstica el super-ego individual.

Tanmateix però si tenim en compte aquella dita de la cultura "popular" sociològica que diu "les aparences enganyen" i intentem anar una mica més enllà, desmuntar els tòpics i veure que s'amaga al darrera de tot aquest gran edifici veurem que creure que per fi els individus "s'han alliberat" i frueixen de la plenitud de la llibertat comporta, de bon principi, grans dosis d'ingenuïtat.

Per intentar vèncer aquesta ingenuïtat i intentar veure l'altra cara de la "realitat" el millor que podem fer és cercar uns indicis que ens ajudin a comprendre què comporta convertir la llibertat en un eslògan i què és el que s'amaga darrera aquesta creença compartida sobre l'emancipació actual de l'individu.

Reprenent les paraules de Lipovetsky podem dir que en la societat actual ens movem entre dos pols: "l'imperialisme" de la cultura de masses i l'exaltació del valor de la llibertat. La primera implica la uniformització dels comportaments i la segona, per contra, l'accentuació de les singularitats. Totes dues però no estan desvinculades, ans al contrari. L'existència de l'una comporta l'existència de l'altre. És a dir, el fet que dia rere dia la forma de vida de la població occidental es vagi homogeneïtzant tant pel que fa referència al nivell d'hàbits de vida (pel creixement del valor de la igualtat) com per la generació de referents comuns (mitjans de comunicació) comporta que la definició i l'aprehensió de la individualitat s'hagi de dur a terme mitjançant una potenciació de la diferència i la singularitat. Aquesta però, lluny de poder-se dur a terme en l'espai públic, on el mite de la igualtat impera inexorablement es trasllada a l'àmbit privat, al món quotidià de l'individu, a la seva "realitat" immediata. Així la idea de Lipovetsky acaba enllaçant amb la tesis Lukmaniana de privatització de la religió. L'esfera pública, altament racionalitzada, no permet la creació de significació ni

l'atribució de sentit. És així com l'anonimat, la massificació i la tecnificació de l'esfera pública acaba repercutint en la creació d'una esfera privada altament subjectivada i *personalitzada*. Una esfera on l'individu construirà el seu *jo íntim* oposat el seu *jo social*/funcional i pragmàtic. Creant així un individu "esquizofrènic" que trasllada totes les seves expectatives de personalització en l'esfera privada; en la qual, per tal de poder reforçar la individualitat del seu *jo íntim* les diferències marginals prenen rellevància i s'arriben a constituir, i així són percebudes per l'individu, com a elements clau de la seva diferenciació respecte a la "massa". I en el cas del jove aquest fet s'accentua ja que la seva identitat s'elaborarà a partir d'un joc de diferenciació i identificació amb la resta de joves de l'espai social. I la construcció d'aquest *jo* que dotarà d'identitat al jove es durà a terme en el "temps lliure" d'aquest a través dels productes-símbol que ofereix el mercat. El temps d'oci, contraposat al món dels adults i de les responsabilitats (l'esfera pública), serà aquell en el qual el jove construirà els seus universos simbòlics que forniran la creació de la seva identitat individual. I per altra banda, Martínez Barreiro, seguint les tesis de Maffesoli (1990) ens diu "nuestro fin de siglo exhibe una sociabilidad creciente y el desarrollo de unos microgrupos llamados tribus" (Martínez Barreiro, 1998, pàg. 136). I en aquestes tribus, la integració emocional es produeix a partir del paradigma estètic, el qual, podrà ésser construït gràcies als productes que ofereix el mercat i es procedirà a la seva elaboració en el temps privat.

I aquest tipus de religiositat que hem tractat es construeix en l'esfera privada, i en la seva manifestació per excel·lència, el "temps lliure"; d'aquesta manera doncs, contribuirà en la formació d'aquest *jo íntim* i de la personalitat. Al mateix temps que prendrà les característiques d'aquestes construccions privades, serà centrada en la subjectivitat de l'individu, impulsada per la llibertat (o la il·lusió d'aquesta) i contribuirà a fornir el que Lipovetsky anomenarà narcisisme de la personalitat.

Tanmateix però, aquest fet, té una contrapartida clara ja de principi; tal i com ens diu Cardús "El refugi en la intimitat, contràriament a la il·lusió que proporciona

llibertat individual i protecció, crea indefensió i submissió a la moda". Lipovetsky en la mateixa línia ens diu "Narciso, demasiado absorto en sí mismo, renuncia a las militancias religiosas, abandona las grandes ortodoxias, sus adhesiones siguen la moda, son fluctuantes, sin mayor motivación". (1986. Pàg. 67) Aquest fet que ens descriuen tant Cardús com Lipovetsky el trobem reflectit en el terreny de joc. En molts dels casos analitzats ens trobem amb la paradoxa de què enlloc d'existir la creació d'una *religió a la carta* apareix el que podem considerar una *carta religiosa* més. L'individu, reclòs en la seva privacitat, *necessita*¹⁵⁴ un sistema subjectiu de sentit que atribueixi una coherència a la pròpia vida i és aquesta *necessitat* la què dificulta la presa de distància suficient per exercir la capacitat crítica i la reflexió que li permetrien desvincular-se de la moda i les regles de mercat. Aquest fet però, anirà molt vinculat, i tal i com hem dit anteriorment, al capital cultural del qual disposin els individus. Ja ens ho diu Martínez Barreiro "Las audaces y aberrantes novedades de la moda tienen como función volver a crear distancias, excluir a la mayoría incapaz de asimilarlas de inmediato y distinguir, por el contrario, a las clases privilegiadas que sepan apropiárselas" (1998, Pàg. 131). Aquesta cita dirigida al món de la moda en general, encaixa perfectament amb el nostre marc d'estudi; el camp de joc estudiat, aquell configurat pels productes amb connotacions espirituals d'origen forà, no és aliè a la moda ni a les regles de mercat. Immers dins la societat de consum, i esdevenint un segment de mercat més, es veu sotmès a la lògica comercial imperant com qualsevol altre producte. A partir d'aquí, podem dir que el procés que duu al consum i al consumidor a esdevenir el centre de la nostra societat, que hem identificat com a segon procés, fa possible l'aparició d'aquesta forma de religiositat alhora que contribueix a dissenyar-la; és a dir, atribueix condicions de possibilitat alhora que re-

¹⁵⁴ I aquesta necessitat encara serà més accentuada entre aquell grup de població juvenil que hem identificat anteriorment i que podem anomenar "els joves grans". Són aquells en els quals la *transició* cap al món dels adults els és negada ja que entre d'altres factors no poden emancipar-se ni gaudeixen d'una identitat laboral al mateix temps que se senten exclosos del món juvenil. Conseqüentment, configuren un segment de població amb un risc molt alt de patir crisis de sentit.

crea el nostre objecte d'estudi. Enllacem doncs amb el segon procés que configura aquesta afinitat electiva.

Escoltant les tesis de Bauman podem dir que en la societat *postmoderna* el que succeeix és que canvia el centre de la societat. Passem d'una etapa en què el centre era el treball i la producció a una etapa centrada en el consum i el consumidor. De tal manera que el plaer ocupa un paper molt important; l'hedonisme és el gran reclam d'aquesta societat on el *jo* es construeix a partir del consum. De la mateixa manera la seducció passa a esdevenir l'instrument de control i d'integració social més important, avui ja no fa falta recórrer a la violència o a la repressió. La varietat cultural, l'heterogeneïtat d'estils i la diferenciació dels sistemes de creences es converteixen en les condicions d'èxit d'aquest sistema. Al mateix temps, tal i com ens diu Lyon (1994) es redueix la llibertat a la llibertat d'elecció entre diferents articles de consum.

Aquesta descripció sobre la societat actual ens remet inevitablement a establir analogies amb el nostre objecte d'estudi. Els productes estudiats penetren en la societat a través de les institucions del mercat i passen a formar part de l'oferta disponible. Els individus consumeixen aquests productes tant per aconseguir l'efecte de singularitat i individualitat desitjat com per dotar-se d'eines per fer front a les crisis subjectives de sentit. Aquest consum però, guiat per l'hedonisme i la necessitat de satisfacció immediata, durà als protagonistes d'aquest estudi a crear-se una religió on la salvació passarà per la satisfacció d'aquest hedonisme¹⁵⁵; per la recerca del benestar, ja sigui espiritual, emocional o físic. La salvació està composada per les mini o mitjanes transcendències de les quals ens parlava Luckmann (1973). I encara que, subjacent a aquesta necessitat de benestar, hi puguem trobar la creació d'una cosmogonia i d'unes teodicees. Aquestes només esdevenen palpables entre aquells individus amb un grau d'iniciació més elevat. En la resta poden existir, però són

¹⁵⁵Ens trobem amb la recerca de l'hedonisme tanmateix però, paradoxalment, per tal d'aconseguir-lo existeixen pràctiques contràries a aquest, molt similars a les pràctiques religioses ascètiques (tal i com hem vist en un apartat anterior).

summament dèbils i estan sotmeses a les lògiques de la moda i als *capricis* de l'atzar. Al mateix temps en aquest nou tipus de religiositat també hi trobem, de forma latent, la seducció que duu al control social i a la violència simbòlica. Tal i com diu Houllebecq "Móviles, dispuestos a la transformación, disponibles, los empleados modernos sufren un proceso análogo de despersonalización. Las técnicas de aprendizaje del cambio popularizadas por los talleres New Age se proponen crear individuos infinitamente mutables, desprovistos de cualquier rigidez intelectual o emocional. Liberado de los estorbos constituidos por las adhesiones, las fidelidades, los códigos de comportamiento estrictos, el individuo moderno podría ocupar su lugar en un sistema de transacciones generalizadas en el cual es posible atribuirle, de forma unívoca y sin ambigüedad, un valor de cambio"(Houllebecq, 2000, pàg. 58). Així, en el consum d'aquest tipus de productes l'individu es desfà de tot allò que *l'encadena*, es converteix en un individu *adaptable* i *flexible*, que una vegada ha satisfet les seves ànsies de "sentir", s'amotlla a la societat actual i cerca en el consum d'aquests productes la consecució de l'ideal desitjat.

En definitiva el que succeeix és que, i seguint Marx, en el capitalisme les persones permeten que el mercat organitzi la seva vida, àdhuc la seva vida íntima. I en atorgar a cada cosa el seu valor de mercat (mercantilització) acabem buscant en el mercat les respostes sobre el que és valuós, honorable i fins real, tal i com ens diu Lyon (1987). I aquest fet té una contrapartida clara en el nostre context d'estudi, cerquem el sentit i la salvació a través del mercat. La religió, com totes les esferes de la societat actual es mercantilitza i les "atribucions de sentit" es regulen en funció de la llei de l'oferta i la demanda. La religió esdevé un producte de consum amb la consegüent apropiació de les característiques d'aquests. Satisfacció efímera, descontextualització, banalització, simulacres, fetitxisme, etc. i tants d'altres trets que hem anat emfatitzant al llarg de l'exposició de la recerca. I aquesta absorció per part del mercat crea, i vinculat amb el que dèiem abans, que la religió perdi la capacitat crítica que podria tenir. El mercat es converteix en un gran aparador de

bàlsams que frenen l'ansietat i d'aquesta manera l'individu no es qüestiona el sistema i tothom hi queda "adaptat". Una religió que com els sistemes d'organització industrial actual és *flexible* per uns "clients" també *flexibles*.

Aquesta religiositat no té, per tant, vessant política (malgrat no ser neutral davant la modernitat del risc) sinó només satisfacció per la fugida interna (que ja coneix el cristianisme privatista burgès, en interioritats espirituals o en formes de vida bucòlico-rurals), en conjunció a les funcions que Marx adscrivia a la religió. Una sacralització adaptada a l'*status quo*. (Mardones, 1996)

Així doncs ens trobem amb una religiositat adaptada a la societat de consum així com construïda a partir d'aquesta. Al mateix temps però aquesta nova forma de religiositat també es defineix a partir del procés que hem anomenat "mundialització". Una característica d'aquest tipus de productes és que irrompen en el mercat a partir d'un procés de descontextualització i banalització que els converteix en susceptibles de ser comercialitzats a gran escala. Així, uns productes creats en marcs religiosos específics són apropiats per les societats occidentals i *adaptats* pel consum dels habitants d'aquests països; de tal manera que es crea un mercat global. No ens arriben uns productes religiosos directament dels seus països d'origen sinó que vénen mediatitzats per les grans indústries culturals i pels mitjans de comunicació que els suavitzen i els "familiaritzen". Aquest procés que pateixen els productes amb connotacions religioses és paral·lel al procés que Callejo (1995) descriu i que va encaminat a dir-nos que la creixent multiplicació i ràpida circulació dels estils de vida, especialment entre els joves, que es denota a través de l'existència d'una gran quantitat de tribus urbanes es basa tant amb una tendència universalitzadora cap a la recerca de la mínima diferenciació estandaritzada sobre un narcisisme dirigit, com amb l'aparició dels mateixos estils de vida en qualsevol part del món, ja que s'articulen sobre sistemes d'objectes de consum produïts des d'un horitzó global. Així, els productes amb connotacions religioses d'origen forà, formarien part d'aquest "mercado global" i alhora que donarien eines als joves per construir la seva identitat *singular* en

el seu món local els identificaria, no només amb el seu grup d'amics sinó també amb uns estils de vida extensos al llarg dels països occidentals.

Callejo és molt suggerent quan ens diu "Universalización e individulización del consumo no son procesos opuestos sino que se articulan. La individualización opera como dispositivo de *desimoblización* comunitaria local y la universalización como *resimbolización* comunitaria global. (...) La aldea global no se ha generado sólo por la internacionalización de los procesos de producción de mensajes sino por los procesos de mundialización de la producción misma" (Callejo, J; 1995, pàg. 87)

Així ens trobem en què apareixen conjuntament la mundialització econòmica i un discurs basat amb la defensa del *cosmopolitisme* que porta implícit una valoració positiva de la multiculturalitat, el mestissatge, etc. i intentant sintetitzar molt, i dit *grosso modo*, podríem dir, i reprenent les paraules de Marx, que el discurs del cosmopolitisme actua com a superestructura per legitimar una infraestructura econòmica que es basa amb la internacionalització del mode de producció capitalista que té com a objectiu la creació d'un únic i gran mercat planetari. Paradoxalment, els interessos d'uns "intel·lectuals" que defensen la creació d'una identitat global i un discurs multiculturalista acaben convergint amb els interessos d'uns capitalistes que actuen impulsats per l'interès econòmic. I el que succeeix és que es produeix una adopció d'aquest discurs cosmopolita per part de les indústries culturals i s'aprofita d'aquesta admiració per allò exòtic creant així, unes xarxes comercials de gran abast que a través de processos de descontextualització i banalització converteixen a productes específics de cultures concretes en productes susceptibles de ser comercialitzables a la major part dels països occidentals. I així productes que havien nascut en el sí de marcs religiosos concrets es poden veure exposats en qualsevol supermercat de sentit. I podran ésser consumits amb una significació totalment nova i *adaptada* a la societat occidental. I és per aquests motius que Watts ens diu "uno tiene la sensación de que estas disciplinas son productos exportables, como las bolsas de te, o de arroz, y de que el producto puede ser recogido en cualquier tiempo y lugar

y adaptado como el fútbol" (Watts, 1979, pàg. 19). Al mateix temps que Wilber ens avisa de què quan aquestes tècniques són exportades sense context, banalitzades pel mercat i extreïdes del seu significat original "más bien reflejan esas pautas (les de les pautes culturals dominants) incluyendo el consumismo, el individualismo, la reserva espiritual y un fetitxismo de las técnicas". (Wilber, 1988, pàg. 142)

Així doncs, l'afinitat electiva entre aquests tres processos genera un tipus de religiositat que lluny de constituir un moviment contra-cultural reforça les lògiques socials dominants. Però són aquests mateixos processos els que permeten que aquesta religiositat, lluny de quedar-se reclosa entre un cercle reduït d'intel·lectuals, s'estengui i arribi a configurar el que Morin (1994) anomenava una cultura paral·lela.

El determinisme però no està escrit, la religió a la carta és possible. Tanmateix però, almenys de moment, només ho és per aquells que disposen d'un capital cultural elevat que els permeti sobrepassar de les regles dominants i la lògica de mercat.

Els joves actuals, fills de la transició democràtica i del mite de la secularització són als qui pertocarà dir si aquesta nova religiositat es converteix en una moda mercantil més o si, pel contrari, pot arribar a esdevenir un sistema de significat alternatiu que els doti de mecanismes per fer front a les crisis de sentit i a les experiències-límit, com la mort.

9. BIBLIOGRAFIA

- Alegre, M; Herrera, D (2000): *Escola, oci i joves d'origen magrebí*. Diputació de Barcelona. Materials de Joventut. Barcelona.
- Amadou, R. (1956): *El ocultismo*, Ed. Pentaclo. Buenos Aires.
- Baudrillard, J (2000): *Pantalla total*. Anagrama, Barcelona.
- Baudrillard, J.(1978): *Cultura y simulacro*, Kairós, Barcelona.
- Berger, P (1986): *Invitació a la sociologia*. Herder. Barcelona.
- Berger, P i Luckmann, T (1988): *La construcció social de la realitat*, Barcelona, Herder.
- Berger, P i Luckmann, T (1997): *Modernidad, Pluralismo y crisis de sentido*, Barcelona, Paidós.
- Berger, P. (1994): Una gloria lejana. La búsqueda de la fe en época de credulidad, Herder, Barcelona.
- Berger, P.L (1980): *Para una teoría sociológica de la religión*
- Berger, P.L. (1998): *La rialla que salva*, La campana, Barcelona
- Bernstein, B "Clases sociales, lenguaje y socialización" a Revista Colombiana de educación, vol. 15, pp.25-44.
- Beyer, P.(1994): *Religion and Globalization*. SGAE publications.London.
- Bloom, H. (1997):*Presagios del milenio*. Anagrama. Barcelona.
- Borràs, V (1996): *L'estructuració del consum a través de l'anàlisi de correspondències*. Papers.Revista de Sociologia.48.Pàg. 89-102.
- Bourdieu (1988): *La distinción*, Madrid, Taurus.
- Bourdieu, P (1995): Las reglas del arte. Génesi y estructura del campo literario, Barcelona, Anagrama.
- Bourdieu, Pierre (1994), *Per una sociologia reflexiva*, Herder, Barcelona.
- Busquet, Jordi(1998): *El sublim i el vulgar*, Barcelona, Proa.

- Caffrena, J i Mardones, J.M (eds.) (1993): *Estudiar la religión. Materiales para una filosofía de la religión III*. Antrophos. Barcelona.
- Callejo, J (1995): "La construcción del consumidor global". Sistema. Revista de Ciencias Sociales. nº 126. Madrid.
- Cardús, S ; Estruch, J (1984): *Les enquestes a la joventut de Catalunya. "Bells deliris que fascinen la raó"*. Generalitat de Catalunya. Direcció general de joventut. Barcelona.
- Cardús, S, (1979): "Calendari i modernitat". Modernitat i Tradició. Papers 17. Barcelona.
- Cardús., S., (1994): "La sexualidad como forma de religión" (a *Formas modernas de religión*), Alianza, Madrid.
- Colombás, M (1998): *El monacato primitivo*, Biblioteca de autores Cristianos, Madrid.
- Cortés, J.M. (2001) *Aproximació sociològica a les noves formes de religiositat*, Estruch (2001) *op. Cit.*
- Costa, P.O; Pérez J.M; Tropea, F (1996): *Tribus urbanas. El ansia de identidad juvenil: entre el culto a la imagen i la autoafirmación a través de la violencia*, Barcelona, Paidós.
- Coupland, D.(1995) *Generación X*, Ediciones B, Barcelona.
- Díaz-Salazar, R; Giner, S; Velasco, F (eds.) (1994): *Formas modernas de religión*, Madrid, Alianza Universidad.
- Eco, Carrière, Delumeau, Jay Gould (1999): *La fi dels temps*. Anagrama / Empúries. Barcelona.
- Eliade, M (1998): *El sagrado y el profano*. Paidós. Barcelona
- Eliade, M (2000) *La búsqueda. Historia y sentido de las religiones*. Kairós. Barcelona. Fomento Social. Ed. Razon y fe. Madrid.
- Estruch, J (1972): *La inovación religiosa*, Barcelona, Ariel.

- Estruch, J (ed.) (2001): *Les noves formes de religiositat. Cristianisme i cultura*. Ed. Cruïlla.Barcelona.
- Estruch, J. (1980): *Nuestra sociedad, Introducción a la sociología*, Vicens Vives Universidad, Barcelona.
- Estruch, J.(1996): *Secularització i pluralisme en la societat catalana d'avui*, IEC, Barcelona.
- Estruch, J., "El mito de la secularización" (a "*Formas modernas de religión*"), *Alianza, Madrid, 1994*
- Etxeberria, L.(2000): *La eva futura*, Destino, Barcelona.
- Faivre, A. i altres. (2000): *Espiritualidad de los nuevos movimientos esotéricos*, Paidós, Barcelona.
- Feixa, C (1999): *De jóvenes, bandas y tribus*. Ariel. Barcelona.
- Fernandez, F (1998): El "paradigma holográfico" y su aplicación en la investigación sociorreligiosa como morco de referencia. IV Congr s Espanyol de sociologia. Document in dit.
- Fernández, F. (1998): Nuevos paradigmas en sociología de la religión: el paradigma holográfico,
- Ferrarrotti, F (1990): *Una fe sin dogmas*, Barcelona, Peninsula.
- Gellner, E (1994): *Posmodernismo, razón y religión*. Studio Paidós. Barcelona.
- Gergen, KJ (1992): *El yo saturado. Dilemas de identidad en el mundo contemporáneo*.Paidos Contextos.Barcelona.
- Gil Calvo, E. (1985): *Ocio y prácticas culturales de los jóvenes*, Ministerio de Cultura, Madrid.
- Gil, J.C. (1995): "Lo religioso y espiritual en la New Age". Relig n y cultura. XLI. P g. 93-112
- Hay, L. (1993): *Usted puede sanar su vida*. Urano.Barcelona.
- Hernández, D (1987): *Claves del yoga*. Los libros de la liebre de marzo.Barcelona.
- Houellebecq, M.(2000): *El mundo como supermercado*, Anagrama, Barcelona.

- Iranzo, M (1996): "Ecologismo y religión civil: ética y política en la modernidad avanzada". *Política y Sociedad*, 23, Madrid. Pàg. 173-192
- James, W. (1985): *Les varietats de l'experiència religiosa*. Clàssics del pensament modern. Ed. 62. Barcelona.
- Jameson, F (1995): *El posmodernismo o la lógica cultural del capitalismo avanzado*. Studio Paidós. Barcelona.
- Jameson, F. (1995): *El posmodernismo o la lógica cultural del capitalismo avanzado*. Studio Paidós, Barcelona.
- Jüing, C (1996): *El secreto de la voz de oro*. Paidós. Barcelona.
- Kolakowski, L (1971): *Vigencia y caducidad de las tradiciones cristianas*. Amorrortu editores. Buenos Aires.
- Lipovetsky, G (1999): *La tercera mujer*. Anagrama. Barcelona.
- Lipovetsky, G. (1986): *La era del vacío*, Anagrama. Barcelona.
- Luckmann, T (1973): *La religión invisible*, Salamanca, Ed. Sígueme.
- Lyon, D. (1994): *La condición postmoderna*, Alianza, Madrid.
- Maffesoli, M (1990): *El tiempo de las tribus*, Barcelona, Icària.
- Mardones, J.M. (1996): *¿Adónde va la religión?*, Sal Terrae, Madrid.
- Mardones, J.M., (1994): *Para comprender las nuevas formas de la religión*. Ed. Verbo divino, Pamplona.
- Martínez Barreiro, A (1998): "La moda en las sociedades avanzadas". *Papers* 54, UAB. Pàg. 129-137
- Martínez, F; Antó, J.M; Gili, M; Marset, P; Navarro, V. (1998): *Salud pública*. McGraw -Hill. Interamericana. Madrid.
- Martínez, R., i Pérez, J. (1997): *El gust juvenil en joc*, Diputació de Barcelona, Barcelona.
- Merlo, V. (2001): "La fascinació de l'Orient" a Estruch (2001) *op. Cit.*
- Morin, E. (1966): *El espíritu del tiempo*. Taurus. Salamanca.
- Morin, E. (1994): *Sociología*, Tecnos, Madrid.

- Morin, E., Petrossian, L., Fischler, C., i Defrance, P. (1972): *El retorno de los astrólogos*, Extemporáneos, Mèxic.
- Muñoz Redon, J (1997): *Filosofia de la felicitat*. Empúries. Barcelona.
- Negre i Rigol, P (1993): "Temps lliure i oci a Catalunya. Anàlisi d'entrevistes en profunditat". *Perspectiva social*, 33. Barcelona.
- Oleza Le-Senne (1997): *Las sectas en una sociedad en transformación*. Papeles de la fundación. Fundación para el analisis y los estudios sociales. Madrid.
- Otón (J): *El repte d'una nova espiritualitat*, document inèdit.
- Pagels, E (1996): *Los evangelios gnósticos*, Grijalbo mondatori, Barcelona.
- Pániker, S. (2000): *Cuaderno amarillo*, Areté, Barcelona.
- Postman, Neil (1990): *Divertim-nos fins a morir*, Barcelona, Llibres de l'índex.
- Prat, J (1997): *El estigma del extrañó*, Barcelona, Ariel.
- Ribera, R.(1995): *Religió i religions*, La Magrana, Barcelona.
- Rink, S. (1997): *Las profecías*. Accento Editorial. Madrid.
- Ritzer, G (2000): *El encanto de un mundo desencantado. Revolución de ls medios de consumo*. Ariel Sociedad Económica. Barcelona.
- Salvat, S.(1973): *Las religiones en el mundo actual*, Salvat, Barcelona.
- Sánchez Capdequí, C (1998).«Las formas de la religión en la sociedad moderna». *Papers*, 54, 1998.UAB.
- Sant Benet (1966): *Regla de Sant Benet*. Publicacions de l'Abadia de Montserrat. Montserrat.
- Simmel, G (1988): *Sociologia. Investigacions sobre les ofrmes de socialització*. Clàssics del pensament modern. Ed. 62. Barcelona.
- Simmel, G. (1979): *Sociology of religion*. Arno Press. New York.
- Simmel, G. (1953): *El problema religioso*. Argos. Buenos Aires.

- St. James, E. (1997): *Simplifica la teva vida interior*. Helios. Col. Firmament. Barcelona.
- Sudbrack, J (1990): *La nueva religiosidad. Un desafío para los cristianos*. Biblioteca de Teología. Ed. Paulinas. Madrid.
- Tábara, D; Giner, S (1998): "Piedad cósmica y racionalidad ecológica". Revista Internacional de Sociología. Tercera época, nº19-20. Pàg. 41-67
- Trepà, C-A (1994): *L' hora del Cister*. Ed. Barcanova. Barcelona.
- Watts, A (1979): *Psicoterapia del este psicoterapia del oeste*. Kairós. Barcelona.
- Weber, M (1967): *El político y el científico*. Alianza. Madrid.
- Wilber, K.(1988): *Un dios sociable*. Kairós, Barcelona.
- Willis, P (1998): *Cultura Viva*. Barcelona, Materials de Joventut. Diputació de Barcelona.
- Yengar, JM (1969): *Religión, persona, sociedad*. Biblioteca
- Zolar (1994): *Enciclopedia del saber antiguo y prohibido*. Alianza. Ed. Prado. Madrid.

ANNEX 1

Models d'entrevistes i enquestes

ENTREVISTES AL CENTRES

Indispensables:

- Quants anys fa que hi ha el centre a la ciutat? (si han canviat de local, si abans hi eren de forma no oficial)
- Quants alumnes té el centre? Quines edats predominen? Evolució al llarg dels anys. Classe social i professions que predominen.
- Quin tipus d'activitats es fan al centre? (Breu descripció d'aquestes) Quines finalitats i objectius tenen aquestes activitats teòricament? Quants alumnes hi ha a cadascuna? Varia el tipus d'alumne en funció de l'activitat?
- Quins horaris i preus hi ha disponibles? Quin és el material necessari?
- De quants professors disposa actualment el centre? On s'han format aquests professors? Edat mitjana, si tenen altres feines, etc.
- Es mantenen relacions amb els altres centres similars existents a la ciutat? I amb altres ciutats d'arreu de la comarca, província, principat o països del món?

En funció de com es desenvolupi l'entrevista... (potser algunes de les preguntes seran un pèl directes, fer-les o no està en funció de la predisposició dels mateixos entrevistats).

- Per què creu que la gent fa aquestes activitats? Concideix doncs amb la finalitat inicial que li atribuïem?
- Al llarg dels anys, s'han anat ampliant el ventall d'activitats que ofereix el centre? Quins "requisits" duen a l'adopció o no de noves tècniques i/o activitats?
- Podem distingir clarament entre grups "d'alumnes"/ "clients" fixes i esporàdics? Quines raons creu que duen a l'abandonament o a la permanència? Hi ha molt d'absentisme?
- És habitual que els alumnes fixes variïn d'activitats al llarg del temps? Amb quina freqüència? Són habituals els casos d'individus que practiquin les activitats de forma intermitent? Si és així, què els duu a fer-ho?

- Quin perfil podríem atribuir als alumnes de cada activitat? L'edat o el gènere hi influeixen? N'hi ha que es declari amb alguna adscripció religiosa clara?
- Existeixen casos en els que la relació mestre-alumne arribi a nivells molt elevats de complicitat? Pot arribar a crear-se algun vincle emocional fruit dels descobriments que l'individu farà al llarg de les activitats? En què consisteixen?
- S'esperen renúncies en l'estil de vida dels nousvinguts? I dels fixos? Fins a quin punt les propostes que es fan en les activitats vinculen la vida quotidiana de l'individu?
- Existeix espai per a la reflexió durant les sessions vinculades a la concepció del món?
- Hi ha connexions esporàdiques o habituals amb el marc filosòfic o religiós d'on provenen algunes de les activitats que es practiquen? Si hi són, com es fan (mitjançant les mateixes sessions, remetent a llibres especialitzats, ...)? Es donen per interès dels mateixos alumnes o com a part del plantejament didàctic?
- Tenen productes a la venda en el mateix centre (des de música a llibres, passant per espelmes o figures simbòliques, etc) relacionades amb les activitats? Poden aquests productes proporcionar la possibilitat a l'individu de "continuar" a casa el què es duu a terme a les classes? Es potencia, s'accepta o es rebutja aquesta continuïtat en l'àmbit domèstic?
- Per què creus que aquestes activitats s'estan implantant tant ràpidament a Occident?

ENTREVISTES ALS RECENT INICIATS

Perfil segons la definició de jove com a transició

- Edat
 - Sexe
 - Estudis
 - Professió
 - Estat civil/parella estable
 - Residència domèstica (domicili propi)
 - Barri on viu actualment (i barri d'on prové)
 - Fills a càrrec
 - Adscripció religiosa (?)
-

- Com has conegut el centre?
- Quina activitat hi practiques i quan temps fa?
- L'havies practicat alguna vegada amb anterioritat? I alguna altra activitat que consideris similar?
- Quins motius t'han dut a apuntar-t'hi?
- Què esperes trobar-hi? És a dir, a part dels objectius inicials, què més creus que l'activitat et pot oferir?
- Havies pensat en altres activitats possibles per tal d'obtenir els mateixos objectius? Quines? Què t'ha fet decidir per aquesta?
- Tens referències d'altres persones? Què hi cerquen elles?
- Amb el temps que portes al centre, t'ha crescut l'interès per temes relacionats amb l'activitat que practiques? (En cas afirmatiu) Com i amb què has "investigat"?

ENTREVISTES ALS JOVES QUE CONSUMEIXEN AQUESTS PRODUCTES

Perfil segons la definició de jove com a transició

- Edat
 - Sexe
 - Estudis
 - Professió
 - Estat civil/parella estable
 - Residència domèstica (domicili propi)
 - Barri on viu actualment (i barri d'on prové)
 - Fills a càrrec
 - Adscripció religiosa (?)
-

Les entrevistes a aquest tipus de joves són semi-estructurades i varien molt en funció de la persona concreta. Aquestes només són unes preguntes indispensables i alguns temes importants.

- Des de quan fa què fas Ioga (o Tai Txi, Reiki, o l'activitat que sigui?)
- Com vas començar? Quan? Perquè?
- Fer aquesta activitat t'ha portat a fer-ne altres de semblants? (Naturisme)
- Què t'ha aportat?
- S'han produït canvis en la teva vida? (tant a nivell pràctic com de creences)
- Quins comentaris has suscitat al teu voltant? Amics? Família?...
- Creus que els valors de les tradicions orientals estan penetrant en la nostra societat? (reencarnació, dualisme, Karma, etc.)
- Visió de la ciència i la medicina convencional/ Visió de la religió/ Visió esoterisme
- Era d'aquari i altres creences.
- "Companyys de creença"

QÜESTIONARI ESCOLES

1. En quin dels següents grups t'inclouries?

(Assenyala amb una X la casella corresponent)

No crec en Déu, sóc ateu

Sóc catòlic

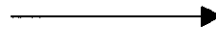
Sóc budista

Sóc protestant o evangèlic

Sóc musulmà

No m'interessa Déu, sóc indiferent

Altres



Quin?

2. En quin dels següents grups inclouries els teus pares? En cas que no puguis incloure els teus pares en un mateix grup, indica-ho al costat de les caselles.

(Assenyala amb una X la casella corresponent)

No creuen en Déu, són ateu

Són catòlics

Són budistes

Són protestants o evangèlics

Són musulmans

No els interessa Déu, són indiferents

Altres

Quin?

3. Has sentit a parlar d'alguna de les següents activitats?

(Assenyala amb una X les caselles corresponents)

-Ioga

-Reiki

-Tarot

-Antiaki

-Tai Chi

-Flors de Bach

-Naturopia

-Espiristisme

Si no has sentit a parlar de cap d'elles passa directament a la pregunta 8.

4. Diga'ns on n'has sentit a parlar?

(Pots assenyalar més d'una casella)

- Amics
- Als mitjans de comunicació (T.V., ràdio, etc.)
- Família
- A l'escola
- Altres

→ On?

5. Has fet o fas alguna de les activitats que apareixia a la pregunta 3 o alguna altra activitat que consideris similar?

(Assenyala amb una X la casella corresponent)

Sí ☐

No ☐

6. Si a la pregunta anterior has respost SÍ, diga'ns quina o quines activitats practiques o has practicat i per a què creus que et pot servir practicar-les.

.....

.....

.....

.....

7. Si no has practicat cap de les activitats esmentades a la pregunta 3, diga'ns si t'agradaria practicar-ne alguna i per a què creus que et podria servir.

.....

.....

.....

.....

8. Creus en la reencarnació ?

(Assenyala amb una X la casella corresponent)

Sí	☐
No	☐
No sé què és la reencarnació	☐

9. Diques quines de les següents afirmacions consideres certes i quines falses:

(Assenyala amb una X les caselles corresponents)

	Cert Fals	
-El teu estat d'ànim influeix directament en què superis aviat una malaltia greu, com ara un càncer	☐	☐
-El dia en què vaig nèixer marca el meu destí	☐	☐
-La ciència és capaç d'explicar-ho tot	☐	☐
-Quan morim desapareixem per sempre. L'existència comença amb el naixement i acaba amb la mort.	☐	☐
-Existeixen energies que uneixen tot l'univers	☐	☐
-És millor consumir medicaments naturals que medicaments químics	☐	☐
-Res és cert fins que jo mateix ho experimento	☐	☐
-La veritat és a dins nostre i per això és tant important el coneixement interior.	☐	☐
-Els miracles existeixen	☐	☐
-La religió és una relíquia del passat	☐	☐
-Totes les religions són vàlides per arribar a trobar Déu	☐	☐
-No crec en l'església però sí en Déu	☐	☐

10. Diga'ns, si ho saps, què és la reencarnació.

.....
.....
.....
.....

11. Edat:

12. Sexe: Home ☐ Dona ☐

13. Diga'ns, amb la màxima precisió possible, el treball de la teva mare o del teu pare:

Pare

Mare

14. Diga'ns el nivell d'estudis del teu pare i de la teva mare:

(Assenyala amb una X la casella corresponent)

-Pare

- Sense estudis
- Primaris
- Secundaris
- Superiors

-Mare

- Sense estudis
- Primaris
- Secundaris
- Superiors

ANNEX 2

Fitxes de visita

En aquest annex presentem varies fitxes de visita realitzades en la nostra primera exploració als centres estudiats, les botigues de dietètica i els grups budistes. Aquestes fitxes és presenten tal i com van ésser escrites en el moment després de realitzar la visita. No han estat revisades amb posterioritat i aquest fet es deu a què s'ha considerat més interessant que el lector pogués veure i apreciar de quin tipus de document han sorgit les posteriors reflexions ja presentades. Al mateix temps hem decidit no exposar totes les fitxes realitzades per no aburrir ni fer-nos farregosos. Hem escollit aquelles fitxes més representatives de les diferents observacions participants així com aquells que poden oferir una visió més ampla al lector.

Així, finalment, presentem tres fitxes de *centres*, cadascún dels quals s'adapta a un tipus d'*habitus determinat* (distingit, pretensió i de necessitat). Llavors presentem dues fitxes de centres no immersos en aquesta onada de religiositat però que d'entre les seves activitats ofereixen el ioga i/o el Tai Txi. Després tenim la fitxa del monestir budista que vam realitzar quan, després de cercar desesperadament els grups budistes de la ciutat vam saber que un d'ells s'havia traslladat a Oliella, al Palau Novella, i l'altre s'havia dissolt. I ja per acabar presentem diferents fitxes que vam realitzar en les nostres visites a aquestes.

FITXA DE VISITA (1)

Data visita: 29/9/2000

- ⇒ **Càrrec al centre:** professor i propietari.
- ⇒ **Tipus d'espai:** Centre de Ioga Yengar
- ⇒ **Descripció de l'espai físic:**
 - ⇒ **Decoració:** aire acollidor; símbols orientals; silenci complet; sala d'espera amb cadires de bimet; un segon pis per a fer les classes; terra emmoquetat. El despatx, on farem la entrevista té una sola taula i prestatges amb llibres.
 - ⇒ **Il·luminació:** llum tènue però ben il·luminat, sobretot a la zona del mostrador; hi ha parts més fosques a les cadires per esperar-se.
 - ⇒ **Música:** cap.
 - ⇒ **Altres:** hi ha revistes a la "sala d'espera" de l'estil *Integral* o *Vida sana*. També hi ha diaris d'àmbit local o comarcal.
- ⇒ **Descripció subjectiva:** l'entrevista es realitzà en una habitació contigua a la sala d'espera després d'acabar una classe que ja havia començat quan vaig arribar. La predisposició del propietari fou d'entrada molt bona quan em proposà realitzar l'entrevista el primer dia que l'anava a veure (era el nostre primer contacte). A més, l'entrevistat senyalà tenir un interès especial per l'entrevista atès que li concedia l'oportunitat d'explicar la seva concepció de la situació actual del "mercat" de Ioga. D'aquesta manera l'entrevista es desenvolupà amb molta comoditat i sense cap tipus de tensió.
- ⇒ **Elements a destacar:** preus alts; edat dels alumnes superant la trentena; clientela fixa; procés biogràfic de l'entrevistat en relació als centres de Ioga i

tècniques similars on ha treballat; antiguitat del centre i 20 anys d'experiència; reflexions sobre el mapa actual d'oferta de tècniques orientals.

- ⇒ **Relació amb el nostre projecte:** es tracta de la primera entrevista realitzada als grups considerats dins el segon nivell d'anàlisi. Aquest centre marcarà clarament una de les tendències a considerar dins el segon nivell (més alt grau de compromís dels alumnes; nivell econòmic més elevat; un nombre important d'homes en comparació amb els altres centres; especialització del centre en una sola activitat; població que majoritàriament sobrepassa els trenta anys; etc.). Aquest centre entra a formar a part d'aquells centres que hem identificat amb un *habitus distingit*.
- ⇒ **Observacions:** a diferència de l'Espai Obert, per exemple, al finalitzar la classe els alumnes que hi assistien anaren desapareixent pausadament i silenciosa, sense gairebé dirigir-se un mot entre ells. Tan sols una noia romangué deu minuts més parlant, primer amb una altra alumna i després amb el professor. Referint-se al fet que era la primera vegada que assistia a una classe, insistia a preguntar la rapidesa i la fiabilitat del Ioga per la consecució dels seus objectius particulars. La noia 2 semblava sorpresa per la naturalesa de les preguntes i el professor remarcava la necessitat d'un compromís seriós si es volien assolir aitals objectius. Pel què vaig poder entendre, aquests objectius estaven centrats bàsicament en la resolució de problemes musculars.
- ⇒ **Documentació aportada:** horari de les activitats (fora d'això, no hi havia tríptics d'altres centres ni res similar).
- ⇒ **Com hi hem arribat?** A través de la relació facilitada per l'Ajuntament de Sabadell.

⇒ Predisposició per a noves visites i facilitats per fer entrevistes als alumnes: completa per ambdues coses.

FITXA DE VISITA (2)

Data visita: 6/10/2000

- ⇒ **Càrrec al centre:** professora, terapeuta i propietària
- ⇒ **Tipus d'espai:** "Centre de quiromassatge i teràpies manuals"; diverses consultes individuals destinades a problemes físics i emocionals; activitats de grup d'origen New Age.
- ⇒ **Descripció de l'espai físic:**
 - ⇒ **Decoració:** es tracta d'un pis petit amb diferents habitacions per a cadascuna de les teràpies que s'hi imparteixen. A l'entrada la decoració és més aviat sòbria, amb llibres exposats, molts tríptics i fulls informatius, un quadre d'un riu i les parets blanques i buides. Amb una mica més d'atenció, i un cop he entrat al despatx m'adono de la "presència" de pedres i minerals per tot arreu.

També a destacar que al despatx abunden diplomes i diplomes, dels més diversos instituts i cursos, atorgats a l'entrevistada. Medicina vibracional o Bioenergètica Floral són alguns d'aquests cursos que s'exposen. Em crida l'atenció un diploma on hi ha dibuixat una bola de vidre i unes mans que suposadament la "llegeixen", però no aconsegueixo esbrinar què atorga el diploma ni en representació de qui es dona.
 - ⇒ **Il·luminació:** les sales que puc veure (el vestíbul i el despatx) tenen una il·luminació alta i potent, sense zones fosques enlloc.
 - ⇒ **Música:** sona una música àrab al llarg de l'estona que m'espero per poder realitzar l'entrevista (més de 20 minuts). Es tracta d'una música monòtona, amb molts baixos que vibren i ressonen amb força i continuïtat. La concentració en la música, per uns moments, arriba a causar-me un cert mareig.

- ⇒ **Altres:** hi ha llibres de teràpia floral i musical i extractes de cristall a la venda en el mateix centre. A més, l'entrevistada apunta que ella mateixa realitza els extractes florals utilitzats per a les teràpies de Flors de Bach, de la qual cosa s'infereix que com a mínim també hi ha aquest producte a la venda.
- ⇒ **Descripció subjectiva:** la concertació de l'entrevista es feu per telèfon sense cap obstacle per part de l'entrevistada. Amb tot, quan em presento al centre el dia acordat, l'entrevistada sembla no recordar haver parlat amb mi i, amb certa preocupació, pregunta per la meua procedència, els meus interessos concrets i la possessió d'alguna documentació que acrediti *la sinceritat* de les meves respostes. Desfet el malentès -creia que jo hi anava per fer alguna inspecció- em diu que m'esperï al seu despatx. 20 minuts després torna disposada a començar l'entrevista i, ja més relaxada, em demana excuses pel malentès inicial i per haver-me fet esperar.
- A partir d'aquí la conversa esdevé molt cordial i fluïda. La naturalitat de l'entrevistada sembla sincera i arriba al punt de voler fer confidències *off the record*. En aquesta mateixa línia, tot i que inicia l'entrevista fent referència únicament a aquell conjunt de teràpies que entendríem com a socialment més acceptades (per la seva proximitat o reconeixement per part de la ciència), acaba relatant tota una sèrie d'activitats relacionades amb creences d'origen New Age i similars. Diríem doncs que en aquest centre, aquest últim nivell (New Age, etc) existeix paral·lel i complementari a un altre, formalment més científic (reflexologia, drenatge limfàtic, etc.).
- ⇒ **Elements a destacar:** presència d'activitats com *Musasi* o *Los cinco reinos cinco sentidos* lligades a creences pseudoreligioses.

⇒ **Relació amb el nostre projecte:** és un centre que d'entrada es situa en el segon nivell d'anàlisi proposat però que podem arribar a considerar en el primer nivell. Això està encara en funció de l'observació participant prevista pel 19 d'octubre quan assistirem a una sessió dels *Cinco reinos cinco sentidos*. Aquí podem trobar-nos amb un tipus d'organització plenament religiosa com a "sistema de valors que defineix la cosmovisió del jove". De fet, no m'estranyaria que més aviat ens trobéssim davant d'una organització d'origen sectari. Està doncs per veure.

De totes maneres, si considerem el centre en el segon nivell, jo l'emmarcaria en una posició diferent a la del centre 1 i més proper al 2 per diverses raons.

- Hi ha consultes individuals i activitats de grup. A més hi ha formació de terapeutes.
- La diversitat de teràpies que s'hi imparteixen és molt gran i variada.
- L'origen social dels qui acudeixen aquí és igualment divers.
- Les activitats de grup van lligades a les creences que consideraria com afins als postulats New Age.
- La presència intermitent dels alumnes és molt més habitual.

Aquest centre pertanyaria segurament al grup de centres que hem identificat dins d'un *habitus pretensios*.

⇒ **Observacions:**

- Davant la petició d'accedir a membres de les activitats de grup, l'entrevistada m'adverteix la negativa que suposadament em trobaré per part d'aquests. La raó, m'explica, la trobem en el fet que molts dels assistents tenen por de ser considerats com a membres d'una secta.
- Sorprèn el nom que ells mateixos posen a les tarifes, les anomenen *inversión*.

- ⇒ **Documentació aportada:** diversos tríptics i fulls informatius referits als dos nivells que hem distingit a l'apartat de la *descripció subjectiva*.
- ⇒ **Com hi hem arribat?** A través de les adreces facilitades per l'Ajuntament de Sabadell.
- ⇒ **Predisposició per a noves visites i facilitats per fer entrevistes als alumnes:** difícil amb els assistents a les activitats de grup però cap amb l'entrevistada per a noves coses que hagin quedat al tinter.

FITXA DE VISITA (3)

- ⇒ **Tipus d'espai:** "Centre per al desenvolupament humà", consultes i teràpies individuals, activitats de grup i conferències.
- ⇒ **Càrrec al centre:** co-propietària i terapeuta
- ⇒ **Descripció de l'espai físic:**
 - ⇒ **Decoració:** abundància de colors clars i acollidors; guarniments orientals; diversos prestatges pels productes a la venda.
 - ⇒ **Il·luminació:** el centre disposa d'un espai que fa la funció de recepció i botiga alhora i que precedeix les aules on es fan les activitats. Aquest espai dóna al carrer i, per tant, la llum que hi ha el moment de la meua visita és natural. L'habitació on duem a terme l'entrevista, dedicada a massatges variats, està il·luminada per un fluorescent i una petita llum de tauleta.
 - ⇒ **Música:** durant l'entrevista cap.
 - ⇒ **Altres:** el centre disposa de gran quantitat i varietat d'articles a la venda (espelmes, llibres, música, pulseres tibetanes, etc.) completament relacionats amb el nostre objecte d'estudi.
- ⇒ **Descripció subjectiva:** l'entrada al centre la presideix un poema titulat "El Credo del corazon", on s'incentiva l'esperit d'autorealització i l'amor als altres i a la natura. La rebuda al centre destil·lava un aire similar. Molt efusivament la propietària del centre em saludà i em donà dos petons, fet que vaig interpretar posteriorment com una faceta més "del bon rotllo amb tothom" (paraules de l'entrevistada).

Suposadament l'entrevista predria doncs un caire si més no amistós. I així fou d'entrada, amb una gran predisposició a respondre totes les preguntes que

li anava formulant i malgrat que l'entrevistada estava sola a la botiga. L'entrevista es mantingué així fins que arribaren les preguntes destinades a saber el grau de vinculació entre les activitats practicades i el seu marc filosòfico-religiós. En aquest punt l'entrevistada es mostrà altament molesta per la inclusió del concepte de religió en les preguntes. Amb un to un pèl irritat, insistí en la desvinculació de qualsevol tipus de religió i en la llibertat individual dels alumnes per defugir qualsevol les indicacions dels professors. Calgué doncs reconduir l'entrevista cap a terrenys més formals on l'entrevistada es sentia clarament més còmode. D'aquesta forma, la despedida fou novament efusiva.

⇒ **Elements a destacar:** moltes reticències a parlar formalment de temes que entrin en el terreny de les creences; sempre que hi he anat hi havia molta gent (molts d'ells per a informar-se).

⇒ **Relació amb el nostre projecte:** es tracta d'un centre que podem situar en el segon nivell d'anàlisi i on potser podem arribar a trobar el prototipus d'individu que definíem en el projecte. L'extensa relació d'activitats i, novament, la falta d'una connexió lògica i coherent que relacioni teràpies com el drenatge limfàtic amb el Reiki o les Lectures d'Aura, dóna la impressió d'un tot eclèctic poc precís. Això facilitarà l'adopció de teràpies que tenen un substrat on la creença i un cert tipus de fe és present encara que provenguin de bandes molt diferents.

En l'estil d'aquesta varietat, caldrà tenir en compte que el centre no únicament ofereix activitats de grup sinó també teràpies, consultes, cursos i tallers.

La naturalesa del centre s'assimila molt més al Yesop (amb gairebé les mateixes característiques que hi apuntàvem en aquest apartat) que no pas al Sabadell Salut. Amb tot, encara que algunes de les concepcions de l'entrevistada també semblaven tenir en compte les postures de la New Age, aquí sembla ser que el

grau d'incidència és menor en el funcionament de les activitats. Igualment, sembla ser que el grau d'intermitència dels alumnes també és menor.

Tal i com explico als apunts sobre el treball de camp, considero que en aquest centre, la lluita per una aparença de seriositat i científicitat (en contraposició a la "real") serà un tret finalment definidor.

- ⇒ **Documentació aportada:** diversos tríptics i fulls informatius tant de les activitats que es realitzen al mateix centre, com d'altres a d'altres llocs que estan relacionades.
- ⇒ **Com hi hem arribat?** A través de les adreces facilitades per l'Ajuntament de Sabadell.
- ⇒ **Predisposició per a noves visites i facilitats per fer entrevistes als alumnes:** Completa. De fet l'entrevistada em proposà acudir a alguna de les "conferències" que es realitzen setmanalment i de forma gratuïta. Seria interessant acudir a les sessions de meditació que estan igualment obertes al públic aliè al centre.

FITXA DE VISITA

Data visita: 8-01-2001

- ⇒ **Tipus d'espai:** Centre d'Adults de la Concòrdia
- ⇒ **Adreça:** c. De la Solidaritat, 21 08206 937232864
- ⇒ **Descripció:**

El centre d'Adults és una escola d'Adults a on s'imparteix Batxillerat i altres cicles formatius per adults. Quan hem preguntat per les classes de Ioga al Conserge ens ha adreçat a una professora. Aquesta ens ha dit que les classes de Ioga s'impartien en el Centre Cívic de Can Oriach. Les classes de Ioga les organitza l'associació d'alumnes i professors del Centre d'Adults de la Concòrdia. Una associació cultural que s'anomena Zitzània i que entre d'altres fan activitats com informàtica, sevillanes, puntes de coixí, tallers de pintura. És una associació que va sorgir fa 6 anys i ja des dels primers temps van incorporar les classes de Ioga en els seus programes. Ara les classes es fan al Centre Cívic perquè l'escola d'Adults està molt plena en les franges horàries que anava bé fer el ioga (tarda). Les classes de Ioga es fan els dimecres i dijous de 6 a 8h de la tarda. I hi ha dos grups, un de 8 o 9 persones i un altres de 12 o 13. Gairebé tots són dones i d'edats avançades. Els horaris i els grups va variant al llarg dels anys i en funció de la demanda. Van decidir fer ioga perquè es va parlar de fer algun tipus de gimnàstica "passiva" per la gent gran i llavors algú que estava a l'associació en aquell moment va dir que coneixia una professora de ioga.... Per tant, el ioga va sorgir no amb finalitats "espirituals" sinó més aviat "físiques". Ja ens ha dit la nostra interlocutora que van fer ioga "com ara es fa a tot arreu..." amb l'objectiu de "fer una mica de moviment saludable".

- ⇒ **Relació amb el nostre projecte:**

Aquesta activitat al centre cívic ens demostra com en mica en mica el ioga i altres tipus d'activitats amb connotacions espirituals d'origen oriental van passant per un procés de normalització que fa que esdevinguin plausibles de realitzar en institucions com aquestes.

⇒ **Observacions:**

La majoria d'alumnes de Ioga superen els 30 anys.

⇒ **Com hi hem arribat?**

Hi hem arribat a partir del registre de l'Ajuntament.

FITXA DE VISITA

Data visita: 9 - 01 - 2001

⇒ **Tipus d'espai:** La Baldufa (espai lúdic)

⇒ **Adreça:** C. De Sant Pau, 39 08201

⇒ **Descripció de l'espai físic:**

La Baldufa s'autodefineix com un centre educatiu lúdic i el seu eslògan és "joc i recerca". És un centre tipus un "pàrking" de nens però amb l'afegit que hi fan tot tipus d'activitats. Els nens que hi van són de 2 o 3 anys fins a 12 o 13. D'entre les activitats proposades com "fer deures", "tallers", etc. hi ha el ioga infantil que s'ha incorporat al centre aquest any per primera vegada.

⇒ **Descripció subjectiva:**

En el centre el ioga es fa com una activitat més de les moltes que es proporcionen. A substituït a la tradicional psicomotricitat. A la classe, que es fa dilluns de 6 a 7, hi ha 7 nens d'entre 6 i 9 anys.

⇒ **Elements a destacar:**

⇒ **Relació amb el nostre projecte:**

Considero una prova important del procés de normalització pel qual estan travessant aquest tipus d'activitats d'origen oriental, i sobretot el ioga, el fet de què aquest s'introdueixi en un centre infantil totalment laic i sense pretensions religioses. El ioga es despulla de la seva espiritualitat i les seves significacions originals i passa a substituir la tradicional classe de psicomotricitat.

⇒ **Observacions:**

He entrevistat a la directora del centre però també intentarem entrevistar al monitor que té 27 anys i per tant entre dins de la categoria de jove.

⇒ **Documentació aportada:**

Aporto dos fulletons que m'han donat.

⇒ **Com hi hem arribat?**

A través del registre de l'Ajuntament.

FITXA DE VISITA

Data visita: juliol 2000

- ⇒ **Tipus d'espai:** Monestir Sakya Ling
- ⇒ **Adreça:** Palau Novella; Olivella; Parc Natural del Garraf
- ⇒ **Descripció de l'espai físic:**
 - ⇒ **Decoració:** El monestir budista està situat a l'antic Palau Novella del qual se'n conserva una part important de la decoració original. Després d'una carretera llarga i estreta arribes al Palau, tens un lloc per deixar el cotxe, i tot caminant vas fins a l'entrada. Damunt l'arc de l'entrada ja es veuen diferents símbols que ens indiquen que estem en un monestir budista. Entres en un pati en un cantó del qual hi ha una botiga amb objectes "típics" del budisme (que també podem trobar al Natura) i llibres. A allà pots comprar un tiquet per entrar al museu del Palau Novella, o per dinar amb els monjos. A l'altre cantó hi ha una porta que dona al menjador (no hi vam poder entrar perquè ja estaven venuts tots els tiquets per menjar amb els monjos). I quan entres, ben bé de front, et trobes amb una porta metàl·lica que flanqueja l'accés a l'interior del Palau. I més enllà, al cantó de la botiga, es veuen diferents habitacions amb accés al pati, que serveixen per acollir les persones que se'n van al monestir a "retirar-se" uns dies. I una vegada has comprat el tiquet i et disposes a entrar a veure a l'exposició, guiada per un monjo vestit amb una túnica granatosa i groga, arribes al vestíbul. Aquest està ple de fotos del lama del monestir, el lama Jamyang Tashi Dorje, d'aquest amb el Dalai Lama, etc. Pugues unes escales, l'olor d'incens s'infiltra dins teu, arribes a una sala a on hi trobes una exposició d'art i cultura tibetana (composta d'imatges, thangkas, objectes sagrats, etc.) que una mica per sobre i força ràpid el monjo et va descrivint. I llavors pugues al què s'anomena la "Planta Noble del Palau" a on la decoració es manté tal i com era en els seus "orígens". I finalment et trobes amb dues sales a on hi

ha art contemporani i una tercera sala a on hi ha obres de diferents pintors que expressen allò que per ells és el Tibet (obres realitzades dins del projecte d'ajut al poble tibetà de l'exili). La visita guiada finalitza en una petita capella, situada a l'exterior (al pati, al costat del menjador) a on el monjo t'ofereix te amb llet i respon les preguntes dels visitants.

⇒ **Il·luminació:**

No recordo cap aspecte que em cridés l'atenció respecte a la il·luminació.

⇒ **Música:**

Quan entres al monestir el primer que t'impacte és la música. Hi ha altaveus al pati i sona a tot volum la música. El què sonava quan nosaltres vam estar-hi era el cd que han gravat els monjos i monges d'aquest monestir amb les invocacions al llinatge de Gurus de la tradició Sakya. A l'interior del monstir, del Palau Novella, no em vaig fixar si hi havia música o no.

⇒ **Altres:**

Un altre aspecte a destacar del monestir és les banderes que onegen just a la entrada

⇒ **Descripció subjectiva:**

Era un dissabte al matí; vam arribar al monestir (després de força estona de carretera) a mig matí. Estàvem il·lusionats, era la primera vegada que visitàvem un monestir budista, mica en mica però, la il·lusió es va anar convertint en una sensació de decepció. El monestir no és el lloc silenciós, retirat, i tranquil que imaginàvem. Només entrar la música a tot volum t'embolcalla, un seguit de gent corren amunt i avall. Entres a la botiga i t'adones que no hi ha gaire diferència entre aquesta i una botiga dedicada a temes "naturals" del centre de Sabadell. A més a més és molt cara, això sí, però, de manera molt subtil. En els preus posa "la voluntad son XX ptes". Voluntat? Com? Després veus que pots comprar tiquets per dinar amb els monjos (com si fossin una atracció de fira), i que hi ha visites guiades al museu programades a diferents hores. Surts fora de la

botiga pensant que no has de ser tant crític/a. Mires al teu costat i et trobes amb un plafó de suro a on hi ha tot de cartes de personalitats del món català que agreixen que se'ls hi envies un cd dels que ha editat al monestir (per legitimar-se??... no calia). Els monjos corren amunt i avall, orgullosos de ser un motiu de visita. Ells però, la legitimació que utilitzen per obrir les seves portes i convertir-se una mica en un museu, és que volen obrir-se a la societat. Pretenen que la societat catalana conegui el budisme i en pugui extreure tot allò positiu que aquesta tradició religiosa té.

⇒ **Elements a destacar:**

S'ha de destacar la mercantilització que impera en el monestir. Es fan moltes activitats, hi ha botigues, hi ha molts serveis... però has de tenir "la butxaca ben plena per poder-hi accedir". Això sí però, sempre argumentant que es tracta de la voluntat però una voluntat que si no la segueixes no hi accedeixes. Un altre element a destacar és que aquest monestir està considerat, per aquells més avesats al budisme (de la casa del Tibet de Barcelona, i llocs semblants) com un lloc a on el budisme s'ha "pervertit". Ha fet un esforç tant gran "d'adaptació" que ha perdut la seva "essència".

⇒ **Relació amb el nostre projecte:**

La visita en aquest monestir la podem utilitzar des de dos punts de vista diferents pel nostre projecte. Per una banda, és un exemple de institucionalització d'una tradició oriental en la nostra societat. Els "monjos/es" ho viuen com una religió total, és a dir, és l'eix que vertebrava el seu univers de significat. (hem de seguir explorant aquest àmbit; anar a parlar amb el Lama i fer alguna entrevista amb algun monjo...).

I per altra banda, ens trobem que aquest monestir resulta un exemple de la fascinació que exerceix Orient a la nostra societat actual. Cada cap de setmana

hi ha molts visitans, i el monestir ja està organitzat per aquest fi. A més a més fan moltes activitats "d'apropament" a la cultura budista en les quals hi participen moltes persones. Tanmateix però, aquesta "obertura" del budisme a la societat catalana té una altre vessant no tant "romàntica". El budisme es mercantilitza i, el monestir passa a esdevenir un gran mercat. Tot es compra, tot es ven. Intercanvi de símbols.

⇒ **Observacions:**

Hauríem de tornar al monestir per poder parlar amb el lama i fer entrevistes a alguns monjos. Així com també podríem acabar-nos de fixar amb aquells aspectes que el primer dia vam obviar ("era la primera visita del projecte...").

⇒ **Documentació aportada:**

La documentació que aportem són dos tríptics. En un d'aquests s'hi exposen les activitats del tercer trimestre del 2000. En l'altre s'hi exposa el projecte de l'estupa Namgyal. A més a més també tenim una còpia de la pàgina Web. (estem esperant més informació).

⇒ **Com hi hem arribat?**

Vam veure un reportatge de TV3, vam decidir anar-hi i un cop a allà vam descobrir que aquest monestir provenia dels budistes que abans estaven a Sabadell. I encara avui dia quan demanes el registre d'entitats religioses Sabadellenques et surt aquest grup.

FITXA DE VISITA

-Nom de la botiga: Dietètica i herboristeria

-Adreça i Barri: 08201 Centre

-Perfil dependent/a:

Hi ha una dependenta amb una bata blanca, tal com si fos una metgessa. Té aproximadament uns 35 anys i la situaria en la classe mitjana. A la botiga hi ha una dona més gran, que sembla que sigui o bé la propietària o bé la mare de la dependenta perquè mostra una gran confiança, parla amb un to de veu força alt i manté conversa amb les clientes.

-Tipus de clientela (edat, sexe, etc.)

L'edat aproximada de la clientela és entre 30 i 40 anys. Són dones de classe mitjana-alta (Pijes), que pel tracte que mantenen amb la dependentea sembla que siguin clientes habituals. També entren demanant el què volen, és a dir, no van a fer el xafarder sinó que van dirigides a buscar un tipus de producte específic.

-Elements a considerar:

Cartells i tírptics (de centres per a fer teràpies o activitats que organitza la botiga):

Damunt del taulell hi ha una mena de "manifest" d'una comissió a favor de què s'ofereixi la possibilitat de triar, en la seguretat social, entre medicina tradicional i medicina "alternativa" i naturista. Aquest és un manifest destinat al Parlament Europeu (totes les clientes que han passat per la botiga mentre jo estava a allà l'han firmat).

A la porta hi ha un cartell que anuncia un "taller de manualitats" (C/Torres i Bages) a on hi fan moltes activitats de l'estil de "pintura sobre seda", "decoració de caixes xines", etc. També hi ha un cartell d'una marca de menjar dietètic.

Música: a la botiga hi sona una música molt suau amb la qual si no hi pares atenció no la sents. No hi venen cassettes ni cd's.

Complements de la llar:

Hi ha caixetes de l'estil "Natura", pots per posar incens, incens, petits budes de metall, etc. Això està al fons de la botiga. Sinó t'hi fixes no ho veus.

Complements personals:

Hi ha maquillatges, colonies, etc. i altres productes d'higiene i cuidado personals. Tots tenen en comú que estan realitzats amb matèries "naturals" i que representa que no són perjudicials pel cos.

Llibres i revistes:

Hi ha llibres de la editorial "Integral" i a sobre al taulell hi ha la revista "integral" per a poder-la agafar. Hi ha dues seccions de llibres: una, a l'entrada, amb un moble d'aquells rotatoris a on hi ha diferents llibres de l'estil espiritual (recerca interior, organització del temps, búsqueda de la felicitat...) i tipus novel·la "moralista". També hi ha una col·lecció de llibres de butxaca cadascun dels quals tracte un tema concret ("La homeopatia", "el shiatsu", etc.). I més al fons de la botiga hi ha un apartat a on hi ha llibres més específicament de dietètica i nutrició (encara que també se'n hi barreja algun de l'estil "Dejar de fumar").

Articles per la "salut emocional":

A la botiga hi venen molts tipus d'incens i perfums que es posen en un recipient i desprenen aromes "relaxants", "vitalitzants", etc.

Aliments:

Aquesta és una botiga destinada especialment a la venda d'alimentació. Un tipus d'alimentació que anomenen "alternativa" perquè és diferent de la que pots trobar en qualsevol supermercat. I la diferència es basa en que en aquest tipus d'alimentació no hi ha substàncies químiques que alterin la matèria bàsica. Tot són productes "naturals" que no han estat "manipulats". Aquesta és una de les botigues de Sabadell amb un surtit més gran d'alimentació "naturista".

Percepció subjectiva

Aquesta és una de les botigues de dietètica més moderna i "aparentment" menys vinculada al tipus de cosmovisió que generalment s'uneix a aquest tipus de botiga. Encara que quan hi entres i observes una bona estona t'adones que també en aquesta botiga de disseny modern i funcional s'hi troben "amagades" diferents figures de budes, etc. Dit de manera grossera podríem dir que aquesta és la botiga més "pija" de les d'aquest estil.

FITXA DE VISITA

-Nom de la botiga: Santiveri

-Adreça i Barri: 08201 Centre

-Perfil dependent/a:

Hi ha un home gran d'uns 50 anys, vestit de forma força informal i amb un parlar molt pausat. Li pregunto si té alguna cosa per l'encostipat, hem treu diferents productes i, detingudament, m'explica les propietats de cadascun d'ells. Recalcant sempre que no tenen efectes secundaris i són "naturals". També em recomana que hauria de deixar de fumar i fer algun tipus d'exercici tipus yoga (em relaxaria... es veu que l'encostipat s'augmenta amb l'esstres). En un racó de la botiga, just a l'entrada de la rebotiga, hi ha dues dones parlant; una de més jove i una de més gran. Semblen mare i filla.

-Tipus de clientela (edat, sexe, etc.)

Estic ben bé 10 minuts a dins la botiga i no entre ningú més. Tot i que, generalment, està força plena (hi passo moltes vegades per davant).

-Elements a considerar:

Cartells i tírptics (de centres per a fer teràpies o activitats que organitza la botiga):

Damunt del taulell m'hi trobo dos tríptics; un d'ells molt "místic" i l'altre basat en un producte alimentari. El primer tríptic anuncia la visita d'Amma al poliesportiu Nova Icària de Barcelona. El fulletó ens diu que Amma està considerada com una de les grans místiques de la nostra època. (s'adjunta el tríptic que ho explica més detalladament). I l'altre tríptic anuncia un producte anomenat "Hydro-activa emulsion hidratante", és a dir, un tipus de producte no gaire diferent del què podríem trobar en qualsevol perfumeria.

Música: No hi venen cassettes ni cd's. I tampoc sona música.

Complements de la llar:

No en venen.

Complements personals:

Hi ha algunes cremes hidratans i també sabó. Tot i així, no veig gaires productes d'aquest tipus.

Llibres i revistes:

Hi ha la revista integral en un racó.

Articles per la "salut emocional":

A primera vista, i tot i que m'hi he estat deu minuts, no n'he aconseguit veure.

Aliments:

Aquesta és una botiga destinada especialment a la venda d'alimentació. Un tipus d'alimentació que anomenen "alternativa" perquè és diferent de la què pots trobar en qualsevol supermercat. I la diferència es basa en què en aquest tipus d'alimentació no hi ha substàncies químiques que alterin la matèria bàsica. Gairebé tots són productes de la marca Santiveri perquè és la majorista.

Percepció subjectiva

Aquesta és una de les botigues de dietètica que més anys fa que està a Sabadell. És una botiga petitona però situada al mig del cor de Sabadell. Pel què en sé té una clientela força fixa que des de fa molt de temps hi compra productes "naturals". Jo fa molt temps que la veig i mai li havia vist el component "espiritual" que estem buscant nosaltres.

FITXA DE VISITA

-Nom de la botiga: Centre Dietètic

-Adreça i Barri la Concòrdia 08206

-Perfil dependent/a:

A la botiga hi ha una dona de mitjana edat (45-50) vestida amb roba de carrer i que podríem classificar, a primera vista, com a classe mitjana. Se'm dirigeix en català , la qual cosa és estranya en un tipus de barri majoritàriament castellanoparlant.

-Tipus de clientela (edat, sexe, etc.)

Mentre estic a la botiga només entra una clienta. És una dona gran, d'uns 70 anys, que ve a buscar un "medicament". La mestressa ja la coneix i parlen de la sessió amb la naturopàta. (A la botiga hi ha consulta de naturopàtia... en altres temps hi havia hagut reflexoterapia, acupuntura...però ara no).

-Elements a considerar:

Cartells i tírptics (de centres per a fer teràpies o activitats que organitza la botiga):

No en veig. Però és que la botiga és molt petita i no hi ha espai a les parets.

Música: a la botiga no sona música.

Complements de la llar:

No n'hi veig.

Complements personals:

Hi ha maquillatges, colonies, etc. i altres productes d'higiene i cuidado personals. Tots tenen en comú que estan realitzats amb matèries "naturals" i que representa que no són perjudicials pel cos.

Llibres i revistes:

No n'hi he vist.

Articles per la "salut emocional":

A la botiga hi venen molts tipus d'incens i perfums que tenen propietats relaxants, curatives, etc.

Aliments:

Hi ha força tipus d'alimentació natural o "ecològica". Els prestatges estan atapeïts i no més possible distingir-los.

Percepció subjectiva:

Aquesta és la segona botiga de dietètica existent a Sabadell. És molt petitona però s'hi pot trobar tot tipus de producte. Externament no sembla que caigui en la banalització del producte sinó més aviat que la dependenta és una "experta" en la temàtica i sap de què parla.

FITXA DE VISITES A LES BOTIGUES

•Nom de la botiga: Món Màgic

•Adreça i barri:

•Perfil del dependent/a: una senyora gran que voltarà els 60, parlava català i anava poc arreglada. L'he vist un pèl incòmode quan jo ja portava una estona remenant per la botiga (o potser és que jo ho estava tant que m'ho ha semblat).

•Tipus de clientela que hi ha (edat, sexe, etc)

Hi havia una senyora del perfil de la dependent i que deu ser amiga seva. S'han estat gran part de l'estona parlant, de fet només parlava aquesta sobre problemes familiars.

Elements a considerar

•Cartells i tríptics (de centres per a fer teràpies o activitats que organitzi la mateixa botiga).

Hi ha cartells a la porta d'entrada del centre del carrer Lacy anunciant classes de Tai-chi i cursos per aprendre de "l'energia de les pedres".

També hi ha un tríptic amb el nom de "Potencia tu Bruja" per potenciar l'amor, els diners i la "Defensa del mal de ojo". Guardo el tríptic de la bruixa i les instruccions per un *taco de peticiones* (també a la venta).

•Música (cd's, instruments musicals, etc.)

No sona música mentres jo sóc a la botiga. A la venta hi ha diversos K-7 i cd's de la col·lecció *Biological study* i *Neuological Biomusic*.

•**Complements de la llar (espelmes, figures, minerals, cristalls, encens, etc.)**

Un munt. Espelmes abm diferents propietats, algunes de les quals duen una oració per tal de poder fer la pregària pertinent (ex. L'espelma de l'amor duu una pregària a Venus). Boles de cristall o cartes de Tarot i de la Fortuna, també amb un llibret d'instruccions.

Segurament per la proximitat de Halloween , la botiga és plena de figuretes de bruixes.

•**Complements personals (pulseres i tipus, talismans, roba, etc.)**

Hi ha pulseres Tibetanes, amulets diversos i talismans.

També perfums amb propietats i un llibret d'instruccions.

•**Llibres i revistes**

Hi ha una secció important de la botiga que està dedicada als llibres (no he vist revistes). Entre les seccions que recordo hi havia "sanadors i magnetisme"; "parapsicologia"; Filosofia Tao"; "Filosofia budista"; "Filosofia hindú".

D'entre els llibres remarcar-ne *L'alquimista* (Cohelo); *Santo Grial*, un sobre la maçoneria; escrits sobre el Dalai Lama; alguns llibres sobre la bulímia i l'anorèxia.

•**Articles per la "salut emocional" (essències florals o minerals)**

No hi havia essències florals. Hi havia però una màquina (Kirlyan) per a fer lectures d'Aura. Les ones electromagnètiques que desprenen el nostre cos tenen uns colors que poden plasmar-se en paper fotogràfic. A partir dels colors que desprèn la nostra aura es pot procedir a la lectura.

- **Altres (cartes de la fortuna, mapes astrològics, etc.)**

Mapes astrològics, del sistema solar, pòsters de bruixots, de la fortuna en els números, etc.

- **Articles sense connotacions**

Diria que cap ni un.

- **Aliments i articles pel cuidado del cos**

No.

- **Percepció subjectiva:**

És clarament una botiga esotèrica, amb connexions explícites i directes. Amb tot, hi ha coses que no pertanyen estrictament al món esotèric i que no sé què hi pinten a la botiga (anorèxia o llibres per esportistes). La majoria de productes són en anglès i la distribuïdora (KARMA) utilitza el loga del Yin-Yang com a segell de qualitat.