

Compromisos y complicidades. Los lazos entre política y espiritualidad a los ojos de la antropología del siglo XXI

Josep Roca Guerrero (Universitat Autònoma de Barcelona) josepinuit@gmail.com
Mikel Ortiz (Universidad de Barcelona) andremairu@yahoo.es

Resumen

En buena medida, el móvil para indagar los lazos entre política y espiritualidad se desprende de que la mayor parte de la bibliografía existente sigue anclada a un retrato de las nuevas formas de espiritualidad basado en su carácter líquido e individualista (Beck, 2010), arraigado a las lógicas del mercado (Carrette & King, 2005) donde el *religious seeker* sencillamente es entendido desde la lógica de la vorágine consumista (Roof, 2001). Esas asunciones no agotan la explicación del fenómeno. Por eso es oportuno profundizar en la cuestión realizando un análisis que ayude a entender en su complejidad los lazos entre la espiritualidad y el cambio social, especialmente cuando ambiciona ser radical. La intención es explorar el papel de estos actores sociales autodenominados espirituales, devolviéndoles la presunción de un carácter agente -al menos parcial- en su proceso de cambio interior y en su participación política.

Asunto, estado de la cuestión y objetivos

The People of the Sierra de Julian Pitt-Rivers (1989), con todas las virtudes y los defectos de las monografías clásicas británicas, tiene el encanto de que trata de “nosotros”. Las antropólogas y los antropólogos del estado español tenemos la oportunidad de vernos como los “otros”, si no los salvajes, al menos los primitivos o lo que más se le parecía por Europa en los años 50, a juicio del etnólogo formado en Eton. De este libro la cita que sigue Michael Taussig en su ensayo sobre el secreto público, cuando apuntaba que a Pitt-Rivers se le olvidó mencionar en su trabajo, o quizá, más exactamente, pasó de puntillas sobre el hecho que Grazalema había sido un enclave del anarquismo rural andaluz, antes del silencio impuesto por el franquismo. Es así como la cita de Pitt Rivers que Taussig recupera adquiere toda su significación: “La distinción entre política y religión, conforme a la concepción que tiene nuestra sociedad hoy, carece de validez antropológica”.

Esta percepción de Pitt Rivers, canónica de hecho entre quienes pretenden estudiar las sociedades “primitivas” (recuérdense las definiciones de Tylor), pero aplicada a una sociedad europea de mediados del siglo XX, nos permite introducir esta propuesta de mesa temática como una invitación a poner en común investigaciones en curso que exploren los lazos entre política y espiritualidad. Es cierto que la convergencia del afán de la mirada holística de la antropología con las limitaciones de las miradas reales de antropólogos y antropólogas sobre el terreno nos lleva a veces a hacer asociaciones precipitadas. Pero también es verdad que estimulan la comparación imprescindible para acercarse a la multidimensionalidad y a la diversidad de la experiencia humana.

Planteamos explorar los sustratos comunes, armoniosos o antitéticos, tejidos por los grupos culturales entre la creencia en una justicia más allá de la vida y la esperanza en una transformación social. Es bien sabido que, ya antes de Marx, las ciencias sociales han tendido a establecer un vínculo estructural en la comprensión de la religión y las concepciones políticas de una sociedad o de un grupo social, sea como mistificación, en el sentido marxista, sea como mecanismo adaptativo, tal como la ve la ecología cultural o de cualquier otra manera. En todo caso, las afinidades o las conexiones que puedan existir entre política y espiritualidad tienen que ponerse a prueba empíricamente. El panel espera ser un espacio donde se expongan casos que ayuden a pensar sobre la

dimensión política de la espiritualidad y viceversa en las sociedades actuales, marcadas por la globalización.

La antropología catalana ha hecho contribuciones en esta dirección. Horta, en *De la mística a les barricades* (2003), exploró las conexiones entre el espiritismo y el anarquismo en Barcelona entre finales del siglo XIX y la Guerra Civil. En el libro-homenaje a Joan Prat, Delgado (2012) habla de “la toma de conciencia” para establecer puentes entre los relatos de incorporación a la militancia comunista en el bajo franquismo (1965-1977) y los procesos de conversión espiritual. Ahora bien, esa denuncia de las concomitancias místicas del marxismo ortodoxo no hizo sino complicar más las cosas en cuanto al desdibujamiento de los límites que permitían distinguir el marxista de otros entusiasmos militantes, pero de motivación y finalidad trasmundanas.

En efecto, a partir de mediados de los 60, el izquierdismo contracultural abandonó casi por completo el pensamiento dialéctico y el materialismo para abandonarse a un lenguaje en que era fácil reconocer preocupaciones y actitudes típicas de la escatología judeocristiana. Podría hacerse una cierta génesis de ese proceso, y encontrar sus ascendentes clave en la incorporación de elementos procedentes del mesianismo de la teoría crítica alemana, derivado de fuentes judaicas –Benjamin, Adorno, Horkheimer, Marcuse...– o cristianas –Bloch. Se trataría del abandono del aporte de Engels por los teóricos de la Escuela de Frankfurt, que habrían impuesto su predilección por un marxismo acientífico, esotérico, antimaterialista, reductor del pensamiento de Marx a una mera crítica de la alienación (Bermudo, 1979). A partir de esas fuentes –revelacionismo protestante, anarcoiluminismo, marxismo irracionalizado–, el izquierdismo contracultural de los 60 renunciará a la crítica científica en favor de una denuncia moralista del capitalismo, cuyo derrocamiento debía pasar por una revolución que era más cultural que social y que debía priorizar una transformación interior de los individuos. Se cumple de este modo ese trayecto que va de la ética protestante al bazar psicodélico y, más tarde, a la ascética revolucionaria de izquierdas, más deudora esta última de la piedad y la angustia puritanas, con su obsesión por la depravación humana y su nostalgia de la inocencia perdida.

A partir de ahí se pasaba a una concepción de la revolución dependiente cada vez más de una reconversión íntima de los individuos, lo que incorporaba al dialecto político constantes alusiones a la “coherencia” e “integridad personales”, al “compromiso personal”, a la “autorealización”, todo ello incluyendo ingredientes escatológicos que llamaban a la “construcción de un mundo nuevo”. En este contexto, la toma de conciencia se entendía cada vez más como una revelación psicológica del yo inmanente, lo que la que la contracultura llamaba *awareness*, es decir “despertar”, “lucidez”, etc. El resultado: algo así un marxismo al servicio del advenimiento de la Era de Acuario, que ha seguido por ese camino para desembocar en esa especie de subjetivismo comunitarista o de comunitarismo subjetivista que encontramos luego en los movimientos antiglobalización y, más cerca, en movilizaciones como –veremos– las del 15M español. Se invierte en ello una retórica basada mucho más en la emoción y su espectáculo que en las ideas. Todavía más, se lleva a las últimas consecuencias una lógica del concernimiento personal típicamente cristiana y que tiene no poco de patología nerviosa: la convicción de que yo soy el centro del mundo y de todo lo que sucede a mi alrededor de un modo u otro debe importarme y concitarme a la acción, puesto que eso que ocurre en torno mío requiere de mi intervención, la está esperando: ese mundo me necesita.

En todos los casos, la noción de “toma de conciencia” asumía ya abiertamente su naturaleza de un desvelamiento dramático de la Verdad, en un sentido indistinguible del que reconocería la tradición revelacionista cristiana. De ahí que un teórico de la teología radical como Harvey Cox no dude en equiparar lo que él llama *neomísticos* con

los *nuevos militantes* (Cox, 1983: 117-137), exponentes de lo que llama "teología de la yuxtaposición" y variables al fin de una idéntica lucidez sobre la naturaleza de los tiempos y lo urgente de una transformación de la vida, y de una vida que siempre empieza y acaba siendo vida personal. Otro ejemplo de ello lo tendríamos en la manera como la toma de conciencia cobra un valor diferente cuando se asume por pedagogías "liberadoras", orientadas al desvelamiento de una verdad que había permanecido oculta y que tenía esclavizado a quien debe ser formado, léase renovado.

Esa concomitancia entre política y espiritualidad, que tiene precedentes pero que irrumpe con fuerza y se generaliza a finales de los 60 del siglo pasado, no ha dejado de confirmarse, e incluso de intensificarse. Véase, como ejemplo cercano, el trabajo de Clot & Grier (2019), partiendo del ejemplo de las meditaciones colectivas frente al Parlament de Catalunya en el 2011 y el 2015, sobre el carácter político que puede tomar la espiritualidad cuando se deja ver e irrumpe en las calles. Y es que no se pueden entender movilizaciones como el mencionado 15M o incluso el *procés* independentista catalán sin entender el papel no solo de las místicas sociales New Age, sino la presencia activa de la Iglesia a través de organizaciones en que, en Catalunya, se disfraza de nueva espiritualidad modo social, como Vivarium, Cristianisme i Justícia, Audir... O personajes como Teresa Forcadas o Arcadi Oliveras. Vivarium, Cristianisme i Justícia, Audir. la línea de la editorial Fragmenta.

Tenemos también ahí la incorporación de prácticas y discursos terapéuticos,, también de matriz espiritualista, tomados de la obra de Arnold Mindell, un neojunguiano reconvertido en referente de la llamada "gestión terapéutica" de lo que hasta hace unos años eran movimientos sociales u organizaciones de ayuda mutua. "Democracia profunda", "trabajo de procesos", "curación holística", "energía organizacional", "cuerpo del sueño", "trabajo mundial"... forman un entramado conceptual soteriológico a disposición de un nuevo subjetivismo que busca fuentes espirituales en la lucha por el cambio social (Cornejo & Blázquez, 2013; Maluf, 1999).

Bibliografía

- Bermudo, J.M. (1979). *Engels contra Marx. El antiangelianismo en el marxismo eurooccidental*. Ediciones de la Universidad de Barcelona.
- Beck, U. (2010). *A God of one's own: Religion's capacity for peace and potential for violence*. Polity.
- Carrette, J. R., & King, R. (2005). *Selling spirituality: The silent takeover of religion*. Psychology Press.
- Clot-Garrell, A., & Grier, M. (2019). Beyond narcissism: Towards an analysis of the public, political and collective forms of contemporary spirituality. *Religions*, 10(10).
- Cornejo Valle, M. C., & Blázquez Rodríguez, M.. (2013). La convergencia de salud y espiritualidad en la sociedad postsecular. Las terapias alternativas y la constitución del ambiente holístico. *Antropología Experimental*, (13).
- Cox, H. (1983). *Las fiestas de locos*, Taurus.
- Delgado, M. (1996). Religiones. In *Ensayos de antropología cultural: Homenaje a Claudio Esteva-Fabregat* (pp. 196-203). Ariel.
- Fedele, A., & Knibbe, K. E. (Eds.). (2013). *Gender and power in contemporary spirituality: Ethnographic approaches* (Vol. 26). Routledge.
- Fedele, A., & Knibbe, K. E. (Eds.). (2020). *Secular societies, spiritual selves?: the gendered triangle of religion, secularity and spirituality*. Routledge.
- Horta, G. (2003). *De la mística a las barricadas*, Proa.
- Maluf, S. W. (1999). Antropología, narrativas e a busca de sentido. *Horizontes antropológicos*, 5, 69-82.
- Pitt-Rivers, J. (1989). Grazalema: un pueblo de la Sierra. *Madrid: Editorial Alianza*.
- Prat, J. (2012). *Els nous imaginaris cultural*, Universitat Rovira i Virgili.

Roof, W. C. (2001). *Spiritual marketplace: Baby boomers and the remaking of American religion*. Princeton University Press.

Taussig, M. (2010). *Desfiguraciones. El secreto y la labor de lo negativo*. Fieco.

Woodhead, L., & Heelas, P. (Eds.). (2000). *Religion in modern times: An interpretive anthology* (pp. 307-341). Oxford: Blackwell.