

LA SACRALITAT DE LA NATURALES: UNA PERSPECTIVA FENOMENOLÒGICA

RESUM: Abans de ser objecte de cimedes sobre el clima o de declaracions de drets, la naturalesa va ser un dels àmbits privilegiats de reflexió i meditació sobre la dimensió sagrada de l'existència. En aquest article explorarem, amb l'ajuda del mètode fenomenològic, dos àmbits que estan estretament vinculats. En primer lloc, l'evolució moderna cap a la proposta d'uns postulats ecològics que propugnen la protecció de la naturalesa com a llar de la biodiversitat. En un segon moment, apel·lant a la perspectiva de les ciències de la religió, mostrarem la confluència del simbolisme que veu en les muntanyes el centre del món i la tesi, encara més contundent, que entén que les muntanyes són sagrades. El debat sobre la sacralitat de la naturalesa continua ben viu.

MOTS CLAU: naturalesa; sacralitat; muntanya.

ABSTRACT: Before being the subject of climate summits or declarations of rights, nature was one of the privileged areas of reflection and meditation on the sacred dimension of existence. In this paper, we will explore, with the help of the phenomenological method, two areas that are closely related. First, the modern evolution towards the proposal of ecological postulates that advocates the protection of nature as a home of biodiversity. Second, we appealing to the Religious Sciences view; we will show the confluence of the symbolism that sees the mountains as the centre of the world, and a stronger conviction of which understanding the mountains as sacred spaces. The discussion about the sacrality of nature is still alive.

KEYWORDS: nature; sacred; mountain.

1. De l'explotació de la naturalesa a la defensa ecològica

Assistim, en les societats occidentals, a un joc incessant de desencantaments i de reencantaments que troba en la naturalesa un àmbit privilegiat de reflexió¹. L'interès per l'alimentació biològica, les cures naturals, el creixement sostenible o el lleure ecològic palesen la voluntat de recuperar una

harmonia reparadora amb la naturalesa². Malgrat els crítics que hi denuncien un fetitxisme verd³, sembla que el moviment ecologista és imparabile també des de la perspectiva de les religions⁴. Esbrinar com s'ha produït aquest procés ens porta a explorar el canvi de perspectiva sobre les relacions entre els éssers humans i la naturalesa.

La contundent intervenció humana sobre la realitat ha comportat històricament tota mena de disfuncions. Des de la revolució industrial aquests efectes es manifesten d'una manera especial en forma de sobreexplotació dels recursos naturals, degradació dels ecosistemes, reducció dràstica de la biodiversitat, extensió de la contaminació o difícil gestió dels residus. Tot plegat ha fet que alguns considerin que no es exacte dir que l'actuació humana simplement degrada la naturalesa sinó que cal afirmar que assistim a la seva fi⁵. S'ha estès la idea segons la qual l'actual capacitat humana d'intervenir negativament sobre els ecosistemes no troba cap referent històric anterior, en gran part perquè l'arrogant antropocentrisme busca en el recurs a la tècnica una força de transformació dels entorns que no deixa intacte cap àmbit⁶.

Un dels efectes més visibles d'aquest procés és la substitució progressiva del mot *naturalesa* pel concepte de *biodiversitat*⁷. El discurs habitual sobre la biodiversitat assegura que la naturalesa s'em-pobreix per la desaparició d'espècies, de manera que cal intervenir preservativament. Ja no es tracta d'actuar sobre la naturalesa posant-la al nostre servei sinó, d'alguna manera, de posar-nos al servei de la diversitat natural.

Malgrat la polisèmia del concepte, tots els autors que defensen la biodiversitat concorden a denunciar una perspectiva economicista que veu en la naturalesa només una font de recursos per explotar. Més enllà d'aquesta idea compartida imperen els matisos: n'hi ha alguns que posen l'accent en la constatació que el capitalisme lliberal sembla incompatible amb la preservació d'una «naturalesa natural»⁸. N'hi ha d'altres que es queixen que una imatge idealitzada de la naturalesa ens dificulta l'acceptació dels seus efectes pertorbadors per a la vida humana⁹. Uns altres, encara, equiparen l'ecologisme amb una mena d'antropologia antihumanista¹⁰. Els defensors del paradigma mediambientalista defensen, per la seva banda, que el focus ha de posar-se en la defensa de la naturalesa a través de la gestió humana¹¹.

2 B. SAJALOLI, E. GRÉSSILLON (dir.), *Le Sacre de la Nature*, París: Presses Universitaires Panthéon Sorbonne, 2016; B. SAJALOLI, E. GRÉSSILLON (dir.), *Par bois, monts et marais. De l'ici-bas à l'au-delà*, París: Presses Universitaires Panthéon Sorbonne, 2017; F. TERRASSON, *La civilisation anti-nature : on ne peut vivre en parenté avec la nature sans comprendre ce que nous sommes*, París: Sang de la Terre, 2008; M. BILIMOFF, *Les plantes, les hommes et les dieux; enquête sur les plantes messagères*, Rennes: Ouest France, 2006; L. IMPELLUSO, *La nature et ses symboles*, París: Hazan, 2004; S. LAVIGNOTTE, *La décroissance est-elle souhaitable?*, París: Textuel, 2010.

3 L. FERRY, *Le nouvel ordre écologique*, París: Grasset, 1992.

4 N. WIRZBA, *The Paradise of God: Renewing Religion in an Ecological Age*, Nova York: Oxford University Press, 2003; J. BASTAIRE, *Pour un Christ vert*, París: Salvator, 2009; J.R. BERTRAND, C. MULLER, *Religions et territoires*, París: L'Harmattan, 1999; D. BOURG, P. ROCHE (dir.), *Crise écologique, crise des valeurs ? Défis pour l'anthropologie et la spiritualité*, Ginebra: Labor et Fides, 2010.

5 F. TERRASSON, *En finir avec la nature*, Monaco: Éditions du Rocher, 2002.

6 J. ELLUL, *Le système technicien*, París: Le Cherche Midi, 2004.

7 C. AUBERTIN, *Représenter la nature? ONG et biodiversité*, Montpellier: IRD Éditions, 2005; E.O. WILSON, *The diversity of life*, Cambridge: Harvard University Press, 1992; E.O. WILSON, *In search of nature*, Washington: Island Press, 1996; E.O. WILSON, *The future of life*, Nova York: Knopf, 2002.

8 R. HAINARD, *Expansion et nature. Une morale à la mesure de notre puissance*, París: Le Courrier du Livre, 1972.

9 V. MARIS, *La part sauvage du monde. Penser la nature dans l'Anthropocène*, París: Seuil, 2018.

10 J.B. CALLICOT, «L'écologie déconstructiviste et la sociobiologie sapent-elles la *land ethic* leopoldienne?», *Les Cahiers philosophiques de Strasbourg*, n. 10 (2000), pp. 133-163.

11 D. FOREMAN, «Take back the conservation movement», *International Journal of Wilderness*, n. 12, (2006), pp. 4-31.

1 M. GAUCHET, *Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*, París: Gallimard, 1985; S. MOSCOVICI, *Réenchanter la nature*, La Tour d'Aigües: Editions de l'Aube, 2006.

Des del segle XIX s'ha passat d'un model de protecció de la natura basat en la no intervenció humana (reserves naturals) a un altre que proposa l'acció humana per tal de conservar la biodiversitat¹². La proposta de creació d'espais protegits ha comptat amb no pocs detractors que entenen que evitar la presència humana no resol la qüestió de fons: l'acció pertorbadora dels éssers humans sobre la naturalesa¹³. També es critica que la tesi conservacionista es basa en la hipòtesi segons la qual hi hauria una superioritat en la naturalesa abandonada a la seva pròpia dinàmica. Aquests crítics fan notar que la biodiversitat natural gestionada pels éssers humans és, en realitat, una diversitat artificial¹⁴. La qüestió sembla gairebé metafísica: és encara natural una naturalesa protegida?, no seria el conservacionisme una forma de l'ansia de domesticar la naturalesa?, no es resol, tot plegat, en afirmar que la naturalesa té necessitat de l'ésser humà?¹⁵

Per als partidaris de la biodiversitat no es tracta de tenir por de la naturalesa sinó d'abandonar-la a la seva lliure evolució. Cal defensar la «naturalitat» de la naturalesa perquè els éssers humans no som necessaris per al seu bon desenvolupament. Contra l'artificialitat de la intervenció humana es defensa una mena de naturalesa espontània¹⁶. Es tracta, doncs, de defensar la naturalesa repensant la nostra relació amb ella, una relació que hauria de consistir en el valor de la no-acció¹⁷. I és que la naturalesa salvatge promou tota una sèrie de qualitats: suscita emocions profundes d'estat de plenitud, vivifica l'esperit, afavoreix la humilitat i proporciona refugi en clar contrast amb el ritme accelerat de la ciutat¹⁸. La naturalesa salvatge paradoxalment ens posa en contacte amb la humanitat que ens constitueix¹⁹. Perdent el contacte amb la naturalesa ens girem d'esquena a unes vivències espirituals que ens humanitzen. Entre una naturalesa controlada i una naturalesa menyspreada, per tant, hi ha l'opció d'una naturalesa respectada com a realitat sagrada.

1.1. La solidaritat socioecològica

Segurament el canvi vers una naturalesa entesa com un bé i no com un objecte s'inspira en la revolució que inaugura Durkheim. En efecte, el sociòleg francès afirma que la societat neix d'una eferescència col·lectiva consistent a sentir-se part d'una realitat que ens desborda i, alhora, ens aconsegueix. Les societats totèmiques que Durkheim estudia entenen la naturalesa com la dimensió sagrada de la coexistència social susceptible de manifestar-se en un paisatge, un animal o una planta, de manera anàloga a com les societats modernes focalitzen aquesta mateixa sensació en els actes cívics i en les manifestacions públiques. Sigui com sigui, el cas és que Durkheim no analitza la naturalesa des d'una perspectiva teològica (creació de Déu), ni estètica (objecte d'admiració) sinó sociològica: la naturalesa ens remet a una exterioritat necessària per a la constitució de la vida social²⁰.

Sembla, doncs, que forma part del corpus inicial de la moderna sociologia la reflexió sobre la

solidaritat entre la societat i l'ecologia, és a dir, la intuïció que rere tot procés social hi ha una relació amb la naturalesa. Com és sabut, per a Durkheim la sociologia consisteix en les regles que regulen les relacions entre els éssers humans. Ara bé, contínuament recorda que els vincles interpersonals i grupals incorporen relacions materials naturals. Així, per exemple, el treball consisteix en una forma de relació amb la naturalesa que s'estén a una forma de relacions socials; i el parentiu consisteix en unes regles socials basades en la dimensió natural de la reproducció. Ara bé, per a Durkheim la religió no és una institució més al costat d'altres sinó la síntesi més completa de la dinàmica social. La lectura dels darrers textos de Durkheim posa en relleu aquesta connexió entre les ciències socials i l'antropologia de la religió a l'hora de constatar no només vincles entre els éssers humans sinó sobretot amb la naturalesa. És la religió entesa com a construcció d'una imatge compartida que permet postular que habitem un món en comú. És a dir, els fenòmens religiosos (que tenen a veure sempre amb la sacralitat) permeten establir un accés a la naturalesa que, perquè culmina en una dinàmica social, no pot ser reduïda a la condició de pur objecte. Sense religió podem relacionar-nos amb la naturalesa des de la perspectiva biològica (adquisició dels recursos necessaris per a la supervivència) o psicològica (admiració, temor...) però mai una relació social.

No perdem de vista que gran part de l'aproximació durkheimiana es basa en el treball de camp de l'etnografia del moment, que es concep com una psicologia comparada entre els pobles que viuen en «estat natural» i els pobles europeus. Criticant l'animisme que proposa Taylor (la tendència a atribuir a la naturalesa consciència i intencionalitat), o el totemisme de McLennan (el culte als animals i a les plantes) i la seva relectura per part de Frazer (l'organització social a partir de exogàmia), Durkheim es nega a percebre aquests fenòmens com a creences, és a dir, com a representacions falses del món. No es tracta de les creences en la naturalesa pròpies de l'animisme i del totemisme sinó de la seva moralització a través del concepte de sacralitat. Només així poden regular-se alhora les relacions socials i el tipus de tracte que hem de mantenir amb la naturalesa.

Hem passat, per tant, d'una antropologia de la religió a una antropologia de la naturalesa. L'anàlisi dels fets socials ens permet fer front a la naturalesa amb uns ulls nous: ja no es parla explícitament de la sacralitat en la naturalesa però es manté la idea segons la qual hi ha en la naturalesa quelcom que determina el nostre destí comú²¹.

En aquest plantejament plana la crítica a l'antropocentrisme modern: la naturalesa continua sent percebuda com a quelcom estrany, no ens hi identifiquem i tenim dificultats per acceptar que és necessària per a la dinàmica social. Aquesta qüestió és més transcendent que aquella que ens permetria establir si va ser el corrent nord-americà de la *wilderness* o la crítica filosòfica a la tecnologia allò que va encetar del debat sobre la naturalesa en tant que sagrada²². L'aportació més significativa de Durkheim consisteix a haver establert que la sociologia i l'ecologia posen els fets socials enfront d'una exterioritat constitutiva que és sagrada. No es tracta simplement de reconèixer que mantenim una relació de dependència respecte de la naturalesa sinó de confessar (contra el pressupòsit bàsic de la Modernitat) la pèrdua d'autonomia humana respecte d'una exterioritat. Ja no valen la defensa dràstica de la independència de l'ésser humà que el constitueix com a l'únic sobirà, ni una reivindicació acrítica de la sacralitat que nega la secularització, sinó que cal afirmar que la teoria social no ha d'estar lligada a la metafísica d'una autoritat transcendent però, alhora, que la realitat humana consisteix en l'hetero-

12 J.C. GÉNOT, A. SCHNITZLER, M. WINTZ, «Espaces protégés: de la gestion conservatoire vers la non-intervention», *Le Courrier de la nature*, n. 233 (2007), pp. 31-38.

13 F. TERRASSON, *La peur de la nature. Au plus profond de notre inconscient, les vraies causes de la destruction de la nature*, París: Sang de la Terre, 1988.

14 N. DUDLEY, *Authenticity in nature. Making choices about the naturalness of ecosystems*, Londres: Earthscan, 2011.

15 J.C. GÉNOT, *La nature malade de la gestion*, París: Sang de la Terre, 2008.

16 G.F. PETERKEN, *Natural Woodland. Ecology and conservation in northern temperate regions*, Cambridge: Cambridge University Press 1996.

17 G. CLÉMENT, *Manifeste du tiers paysage*, París: Sujet/Objet, 2004.

18 C. LARRÈRE i R. LARRÈRE. *Du bon usage de la nature. Pour une philosophie de l'environnement*, París: Aubier 1997; B. BOISSON, «Écopsychologie. Une histoire encore récente», *Silence*, n. 254 (2000), pp. 6-11.

19 H. JONAS, *El principio responsabilidad*, Barcelona: Herder, 1995.

20 E. DURKHEIM, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, París: PUF, 2013.

21 E. DURKHEIM i M. MAUSS, «De quelques formes primitives de classification», a M. Mauss, *Œuvres*, t. 2, París: Éditions de Minuit, 1968, pp. 13-89.

22 F.X. MARÍN, «Religiositat i ciutat tecnològica. Entre la idolatria i la profanació», a L. DUCH, M. FABRÉ, F.X. MARÍN, J.C. MÈLICH, F. TORRALBA, *Clarobscur de la ciutat tecnològica*. Barcelona: Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 2000, pp. 87-127.

nomia. No es tracta de reactivar els esquemes tradicionals teològics (la naturalesa com a creació) sinó d'elaborar un model ecològic: més enllà de postular que en l'origen de la societat hi ha un contracte entre els individus o una raó deliberativa que ens permet establir un mínim denominador, l'ecologia ens recorda que les relacions socials depenen d'uns elements heterogenis a la pròpia societat. Cal aprendre a associar-se amb la naturalesa, descobrir-hi un principi de solidaritat socioecològic que constitueixi la base de la dinàmica col·lectiva dels éssers humans.

1.2. La naturalesa com a hierofania

Quan l'ecologia decideix no centrar-se en la lògica de la reparació dels efectes de la civilització tecnològica aflora automàticament la qüestió sobre la pertinença originària de l'ésser humà a la naturalesa. L'objectiu és que comprendre's com a éssers vius enmig dels altres éssers vius generi una transformació de l'univers simbòlic a través del qual ens referim a les nostres relacions amb la naturalesa. No es tracta simplement de reconèixer el valor intrínsec de l'entorn del qual formem part sinó de considerar la dimensió sagrada de la naturalesa que ens acull²³.

La dicotomia sagrat/profà, inherent a les anàlisis de Roger Caillois i Mircea Eliade, entén que la naturalesa pot esdevenir una hierofania, és a dir, una expressió simbòlica de la relació entre allò visible i allò invisible, entre el món humà i la naturalesa²⁴. Sense perdre de vista que aquest posicionament ha estat qualificat de panteista²⁵ i que ha estat denunciat com a una categorització que es troba a l'arrel de l'explotació de la naturalesa²⁶ o com una barreja de biològisme i teologia²⁷, l'interessant és que aquest plantejament ens aboca a una alternativa: o la denúncia de l'ús restringit de la sacralitat habitual en els monoteïsmes, o la defensa d'una sacralitat extensa que ens remet a l'espiritualitat que es troba més enllà de la religió. Sigui com sigui, fins i tot els corrents més radicals de la *deep ecology* acaben apel·lant a la sacralitat: primer va ser la irrupció de la sacralitat còsmica a través de les hierofanies, després va ser l'època apofàtica d'una naturalesa reduïda a la lògica de la matematització, i ara ens trobem en el temps de la reformulació simbòlica de les nostres relacions amb la naturalesa. El moviment ecologista (amb les seves creences, coneixements i praxis) vol trobar el seu espai entre l'antropocentrisme que justificaria l'explotació il·limitada de la naturalesa i el biocentrisme que faria dels éssers humans una espècie més entre les altres.

Hi ha en tot plegat una crítica ètica de la Modernitat com a paradigma que es burla de les conseqüències de les seves accions i, basant-se en la secularització, negant la dimensió sagrada de la naturalesa²⁸. Encara més, segons la concepció evolucionista se sobreentén que la defensa de la sacralitat de la naturalesa és característica de societats «primitives», «no evolucionades», «salvatges», «subdesenvolupades» atrapades en el sistema animista o totèmic. Segons aquesta concepció, aquells espais de la naturalesa que han preservat la dimensió sacral són percebuts com a refugis espirituals que planten cara a l'avenç profanador propi de la civilització. Entenem que, des d'una perspectiva genèrica, aquesta perspectiva crítica es fonamenta en dos grans models: el de la naturalesa salvatge per una banda, i el de la Mare Terra per una altra.

Per «naturalesa salvatge» entenem aquell moviment cultural originat a finals del XIX als Estats Units amb el nom de *wilderness*²⁹. Tot un seguit d'autors van aconseguir que milions de nord-americans deixessin de percebre uns determinats territoris com a hostils per passar a ser viscuts com a amables a causa de la seva majestuositat. Evidentment trobem aquí, com a rerefons, la dialèctica fenomenològica entre el *mysterium tremendum* i el *mysterium fascinans* que havia popularitzat Rudolf Otto³⁰. És a dir, aquells espais que fins llavors eren evitats com a amenaçadors ara, en raó de la seva sacralització, passen a ser inviolables perquè són l'oportunitat de viure-hi experiències espirituals³¹.

En aquesta transformació de la mirada sobre la naturalesa hi intervenen tant l'herència romàntica que considera la naturalesa com l'àmbit per excel·lència de les experiències espirituals³², com el mite nord-americà de l'espai de frontera en tant que identitat primigènia³³. La *wilderness* apareix com a homenatge a la natura que van trobar els pioners que avançaven cap a l'oest. El més paradoxal d'aquest canvi de valor és, potser, que es declara la inviolabilitat de la naturalesa un cop ha estat dominada... Es tracta d'una relació nostàlgica perquè el respecte a la natura sorgeix de la progressiva presa de consciència del fet que està en perill. Un cop s'ha destruït una part de la naturalesa, se sacralitza la part que encara en queda, és a dir, que la profanació i la sacralització no es contraposen sinó que són complementàries. Sigui com sigui, el cas és que aquesta sacralització comporta una nova forma de relacionar-se amb la naturalesa³⁴. Tanmateix, la qüestió fonamental continua oberta: atès que és la mateixa lògica del capitalisme allò que acaba establint la sacralitat de la naturalesa salvatge, podem postular que existeix una dimensió sagrada en la naturalesa més enllà del capitalisme³⁵.

Pel que fa a la reivindicació de la Mare Terra, és obvi que s'acaba plasmant en un conjunt de pràctiques (coneixement de les plantes medicinals, estudi dels efectes dels cicles lunars, de les estacions i de les energies geodèsiques...), sovint vinculat a una concepció animista del món natural. Entre les comunitats quítxua i aimara es concreta en el culte a Pachamama, considerada el principi vital de tot plegat³⁶. Veiem un exemple del que hi ha en joc en el fracàs de la conferència de Copenhaguen sobre el clima (2009) i la rèplica que diversos països del Sud van desplegar en la conferència mundial dels pobles sobre el canvi climàtic i els drets de la Mare Terra. El centenar de països reunits a Bolívia van fer pública la Declaració de Cochabamba (2010)³⁷. Aquesta declaració incorpora la dimensió espiritual als enfocaments científics sobre l'emergència climàtica bo i apel·lant als drets de la Mare Terra. Segurament l'aspecte més innovador rau en la defensa del restabliment de l'harmonia amb la naturalesa a partir de l'harmonia entre els éssers humans, ja que l'equilibri natural no és possible sense l'equitat entre els éssers humans. Aquí l'ecologia ja no és simplement una resposta al problema dels éssers humans amb la naturalesa sinó dels humans entre ells a partir de l'acceptació d'una convivència gratuïta³⁸.

Potser cap moviment com l'ecopsicologia exemplifica tota aquesta evolució. Robert Greenway impartia des de 1963 una sèrie de conferències al bell mig de la muntanya on s'optava per unir la cura

23 E. HUSSERL, *La Terre ne se meurt pas*, París: Éditions de Minuit, 1989; A. BERQUE, *Être humains sur la terre. Principes d'éthique de l'écoûmène*, París: Gallimard, 1996.

24 M. ELIADE, *Traité d'histoire des religions*, París: Payot, 1949.

25 J.J. WUNENBURGER, *Le sacré*, París: PUF, 2009.

26 J.P. DELÉAGE, *Une histoire de l'écologie*, París: Seuil, 1991; L. WHITE, «The Historical Roots of our Ecological Crisis», *Science*, n. 10 (1967), pp. 1203-1207.

27 A. ROGER, F. GUÉRY (dir.), *Maîtres et protecteurs de la nature*, Seyssel: Champ Vallon, 1991.

28 D. BOURG, PH. ROCH (dir.), *Crise écologique, crise des valeurs?*, Ginebra: Labor et Fides, 2010; J. HART, *Sacramental Commons Christian Ecological Ethics*, Lanham: Rowman and Littlefield, 2006.

29 R. NASH, *Wilderness and the American Mind*, 5a ed, New Haven: Yale University Press, 2014; W. CRONON (ed.), *Uncommon Ground. Rethinking the Human Place in Nature*, Nova York: W.W. Norton, 1995; R.B. LEAL, *Wilderness in the Bible: Toward a Theology of Wilderness*, Nova York: Peter Lang, 2004.

30 R. OTTO, *Ensayos sobre lo numinoso*, Madrid: Trotta, 2009.

31 R. DE MILLER, *Le besoin de nature sauvage*, Saint Julien-en-Genevois: Jouvence, 2007.

32 M. LÖWY, R. SAYRE, *Révolte et mélancolie : le romantisme à contre-courant de la Modernité*, París: Payot, 1992.

33 F.J. TURNER, *The Frontier in American History*, Mineola/Nova York: Dover, 2010.

34 É. HACHE (dir.), *Cosmos, communautés, milieux*, París: Amsterdam, 2012.

35 I. STENGERS, PH. PIGNARRE, *La sorcellerie capitaliste*, París: La Découverte, 2007.

36 E. GUDYNAS, «Géographie de la critique. La Pacha Mama des Andes: plus qu'une conception de la nature», *La Revue des livres*, n. 4 (2012), pp. 68-73.

37 <www.sld.cu/galerias/pdf/sitios/desastres/cochabamba-1.pdf>

38 PH. ARIÈS, *La simplicité volontaire contre le mythe de l'abondance*, París: Les Empêcheurs de penser en rond/La Découverte, 2010.

de la Terra amb la cura de l'èsser humà³⁹. Davant la crisi ecològica i humana, l'ecopsicologia es planteja quina ha de ser l'actuació de futur. La naturalesa està afectada profundament per l'acció humana, però allò que és rellevant és esbrinar l'impacte de tanta destrucció sobre l'èsser humà. Hi ha un problema psicològic a la base del comportament destructiu del nostre hàbitat. Vivim com si no hi hagués connexió amb la natura, com si el nostre estat mental no tingués res a veure amb la natura... Tanmateix, el nostre vincle amb la naturalesa és vital per a nosaltres i per a la mateixa naturalesa, ja que es tracta d'una interdependència. La natura és la llar de la psique humana⁴⁰. La nostra psique individual és una manifestació de l'ànima de la naturalesa, de manera que guarir la terra i guarir l'èsser humà són indissociables.

En aquest sentit l'ecopsicologia és germana de la *deep ecology*⁴¹. Arne Naess convida cadascú a elaborar la pròpia *ecosofia*: la contemplació de la naturalesa ha de suscitar una reflexió sobre com vivim⁴². Naess parla d'un «jo ecològic» i no simplement un jo social. Aquest qüestionament ens ha de dur a un procés de transformació que inclogui una dimensió altruista⁴³. No podem ser apàtics davant el sofriment de la natura que reprimim per no ser conscients de la destrucció que generem⁴⁴. Per tant, l'atròfia emocional es troba en el cor de la crisi ecològica, i recuperar la dimensió afectiva és una manera de guarir la nostra relació amb la natura. Cal recuperar la vivència subjectiva d'estar en el món que genera el sentit del misteri, provoca la meravella i el temor, el sentiment d'unitat, la creença en un poder superior, o les experiències de bellesa, pau i goig. Són *peak experiences*, experiències espirituals que poden modificar les nostres actituds en vistes a un camí terapèutic expressat com a no-dualitat: sentiment de fusió o de dissolució en un Tot. Es tracta d'una vivència de la sacralitat⁴⁵.

L'ecopsicologia condueix a experiències espirituals. Però es tracta d'una espiritualitat sense religió, conformada per hierofanies seculares. En tot cas, la sacralitat no és la intenció primària de l'ecopsicologia per bé que no l'exclou: es tracta bàsicament de l'experiència de l'èsser humà en lligam amb la naturalesa. No ofereix una creença, unes tradicions, uns rituals específics... sinó un accés a la pròpia intimitat⁴⁶.

Hi ha uns clars antecedents d'aquesta mentalitat. Per a Ralph Waldo Emerson la naturalesa és una encarnació divina⁴⁷; segons H.D. Thoreau la comunió amb la natura ens descobrirà la nostra autèntica realitat⁴⁸; Albert Schweitzer, al seu torn, elabora una ètica basada en el respecte a totes les formes de vida que trobem en la naturalesa⁴⁹. Tots tres proposen una vida d'admiració envers la naturalesa que es manifesta en l'admiració de saber-se part de quelcom que, alhora, ens transcendeix. La sacralitat de la naturalesa consisteix, per damunt de tot, en la seva dimensió relacional: la sacralitat de la transcendència de la naturalesa batega en la nostra immanència. Som davant una sacralitat participativa.

1.3. El reencantament de la naturalesa

Una idea força estesa considera que la ciència ha desencantat el món, ha expulsat la sacralitat de la naturalesa. També abunda la idea segons la qual l'ecologisme pretén reencantar el món. Recordem que, amb motiu de la cimera de la terra que va tenir lloc a Rio el 1992, es van reunir a Heidelberg un grup de premis Nobel que van denunciar «l'emergència d'una ideologia irracional que s'oposa al progrés científic i industrial tot dificultant el desenvolupament econòmic i social»⁵⁰. Aquí s'explicita la crítica fonamental a la proposta de la sacralitat en la naturalesa: és una teoria irracional que s'oposa a intervenir en la natura. Se'n deriven unes qüestions de fons com són la idea que els monoteismes van expulsar la sacralitat de la naturalesa per tal de reafirmar la centralitat de la religió, o que l'ecologia es fonamenti en una sacralitat pagana com seria la proposta de Lovelock i Margulis quan van decidir anomenar Gaia (deessa de la terra) el seu model d'un planeta que s'autoregula⁵¹. Al capdavant, va ser una publicació sobre les deesses oblidades de la mitologia grega el que va suggerir el nom de Gaia per a la Terra⁵² i no són pocs els científics que han reflexionat sobre les complexes relacions entre ciència i religió⁵³. Ara bé, ens interessa, més aviat, la conseqüència ètica de la concepció que no veu oposició entre un enfocament que prové de la filosofia i la perspectiva de les ciències de la religió⁵⁴. O, per concretar més, la dialèctica entre un model que pretén intervenir en la naturalesa a través de la tècnica i el punt de vista que veu en la naturalesa un misteri que l'èsser humà iniciat pot aspirar a aclarir⁵⁵.

Observem que una confluència entre l'ecologisme i el feminisme es troba a l'origen de moviments com l'apel·lació a la Mare Terra en la primera Cimera sobre el medi ambient del Pobles de Color que va tenir lloc a Washington el 1991⁵⁶ o la *Prakriti* com a principi còsmic femení⁵⁷... Tots comparteixen la substitució d'un paradigma mecanicista de la naturalesa per una visió orgànica de la qual se'n deriven imperatius ètics⁵⁸. Aquests enfocaments holístics no es defineixen per un conjunt de creences sinó per unes actituds i uns comportaments envers allò que ens engloba⁵⁹ per bé que, en la majoria de les propostes, l'objectiu és restaurar l'ordre natural com si féssim el camí de retorn al jardí de l'Edèn⁶⁰.

Es tracta de prendre consciència que la naturalesa és la nostra fixació material al món⁶¹. Els processos de desmitologització de la naturalesa ens han d'ajudar a repensar la nostra pertinença més enllà de la interpretació habitual del mandat diví de dominar la naturalesa (Gn 1,28)⁶². Hi ha una dimensió normativa: cal transformar la nostra relació a partir de la consciència de la nostra violació de l'harmonia

39 T. ROSZAK, *The Voice of the Earth*, Nova York: Simon & Schuster, 1992; T. ROSZAK, M. GOMES, A. KANNER (ed.), *Ecopsychology. Restoring the Earth, Healing the Mind*, San Francisco: Sierra Club Books, 1995.

40 R. GREENWAY, «The Ecopsychology Interview», *Ecopsychology* 1 (2009), pp. 47-52.

41 A. NAESS, *Vers l'écologie profonde. Entretiens avec David Rothenberg*, Marseille: Wildproject, 2009.

42 A. DRENGSON, B. DEVALI i M.A. SCHROLL, «The Deep Ecology Movement: Origins, Development, and Future Prospects», *International Journal of Transpersonal Studies*, n. 30 (2011), pp. 101-117.

43 A. NAESS, *Écologie, communauté et style de vie*, París: MF (Dehors), 2008.

44 J. MACY i M. YOUNG-BROWN, *Coming Back to Life: Practices to Re-Connect our Lives, our World*, Gabriola Island: New Society Publishers, 1998.

45 J.L. SWANSON, *Communing with Nature. A Guidebook for Enhancing your Relationship with the Living Earth*, Corvallis: Illahee Press, 2001.

46 M.J. RUST i N. TOTTON, *Vital Signs. Psychological Responses to Ecological Crisis*, Londres: Karnac Books 2012, pp. 149-161.

47 R.W. EMERSON, *La nature*, París: Allia, 2004.

48 H.D. THOREAU, *Walden*, Sant Cugat: Símbol editors, 2019.

49 A. SCHWEITZER, *Vivre. Paroles pour une éthique du temps présent*, París: Albin Michel, 1995; A. SCHWEITZER, *Une pure volonté de vie*. París: Van Dieren, 2002.

50 D. LECOURT, *Contre la peur, suivi de Critique de l'appel de Heidelberg*, París: Hachette, 1993, pp. 171-172.

51 J. LOVELOCK, *La Terre est un être vivant. L'hypothèse Gaïa*, París: Flammarion, 1993; J. LOVELOCK, *La Revanche de Gaïa*, París: J'ai Lu, 2008.

52 C. SPRETNAK, *Lost Goddesses of Early Greece*, Berkeley: Moon Books, 1978.

53 I.G. BARBOUR, *Religion and Science. Historical and Contemporary Issues*. San Francisco: Harper Collins Publishers Inc., 1997.

54 H.S. AFEISSA (dir.), *Écosophies, la philosophie à l'épreuve de l'écologie*, París, MF, 2009, pp. 55-79; M. MIDGLEY, *Gaïa: The New Big Idea*, Londres: Demos, 2001; M. MIDGLEY, «Gaïan Thinking: Putting it all Together», a D. MIDGLEY (ed.), *The Essential Mary Midgley*, Londres/Nova York: Routledge, 2005, pp. 347-378.

55 P. HADOT, *Le voile d'Isis. Essai sur l'histoire de l'idée de nature*, París: Gallimard, 2004.

56 Principles of Environmental Justice, <www.ejnet.org/ej/principles.html>.

57 V. SHIVA, *Staying Alive: Women, Ecology and Development*, Londres: Zed Books, 1988.

58 C. MERCHANT, *The Death of Nature: Women, Ecology and the Scientific Revolution*, San Francisco: Harper and Row, 1980.

59 M. MIDGLEY, *Evolution as a Religion: Strange Hopes and Stranger Fears*, Londres/Nova York: Routledge, 2002.

60 C. MERCHANT, *Reinventing Eden. The Fate of Nature in Western Culture*, Londres/Nova York, Routledge, 2004; E. GRESILLON, T. ARRIF, «Du jardin d'Eden à la continuité naturelle: chemin d'un imaginaire de désenchantement?» *Cahiers d'ADES*, 8, 2012, pp. 133-145; D. WORSTER, *The Wealth of Nature. Environmental History and the Ecological Imagination*, Nova York: Oxford University Press, 1993, pp. 171-183.

61 P. RICOEUR, *Finitude et culpabilité*, París: Aubier-Montaigne, 1960, pp. 324-325.

62 J.B. CALLICOTT, *Genèse*, Marseille: Wildproject, 2009; J.Ph. PIERRON, M.H. PARIZEAU (dir.), *Repenser la nature. Dialogue philosophique, Europem Asie, Amériques*, Laval: Presses Universitaires de Laval, 2012.

natural. Continuem parlant de la constitució hierofànica de la naturalesa, però ara des de la constatació de la seva fragilitat que ens convida a comprendre'ns ecofenomenològicament: traient a la llum la nostra condició com a part de la naturalesa redescobrirem la nostra humanitat. Preguntar-nos si existeix una sacralitat en la naturalesa equival, doncs, a intuir la dimensió espiritual present en l'ecologia. No es busca tant una sacralització de la naturalesa com espiritualitzar el nostre ser naturals de manera que, com sant Francesc, ens mostrem agermanats amb tot el cosmos o, com apunta l'evangeli, intuïm una lliçó espiritual en els lliris del camp i els ocells del cel (Mt 6, 26-31).

2. La muntanya com a naturalesa sacralitzada

Per a la mentalitat tradicional la naturalesa simbolitza les coordenades còsmiques. Així, resseguint els camins naturals, intuïm la lògica de l'arquitectura universal. No ens podem orientar sense conèixer la *constitutio mundi*. Ara bé, potser en cap altre fenomen de la naturalesa com en la muntanya trobem reflectida la dialèctica constitutiva de la sacralitat: alhora espai de tancament o d'obertura, lloc de pas o límit que ens atura, frontera que separa/uneix la immanència i la transcendència a mig camí del cel i de la terra⁶³. L'harmonia de la naturalesa com a creació s'emmiralla en la saviesa de Déu, el gran Arquitecte. La potència de l'univers es concentra en el centre que encarnen, per exemple, les muntanyes sagrades.

En continuïtat amb el plantejament que hem fet en la primera part del text, ara voldríem mostrar que el que hi ha en joc en parlar de la sacralitat de la naturalesa exemplificada en les muntanyes és una evolució altament significativa: si en un primer moment les muntanyes representen unes barreres naturals que per la seva elevació simbolitzen el contacte amb les divinitats, en un segon moment les mateixes muntanyes són divinitzades. Hem passat de parlar de la sacralitat de la naturalesa a fer-ho de la seva condició divina. Mostrarem aquest pas a partir de dues etapes: en primer lloc apel·lem a la fenomenologia de la religió per exemplificar alguns dels debats sobre la dimensió còsmica de les muntanyes sagrades; a continuació, presentarem el procés de divinització de les muntanyes a partir del cas concret de la tradició sobre les muntanyes alades.

2.1. La muntanya còsmica com a centre del món

Forma part constitutiva de la fenomenologia de la religió la idea segons la qual l'espai i el temps no són realitats homogènies, sinó que poden ser investides de potència en la mesura que esdevenen hierofànics. En aquest sentit, tot allò que és declarat sagrat s'identifica amb la realitat per excel·lència i s'entén, per tant, el desig humà de viure en contacte amb la realitat sagrada de la qual la naturalesa n'és un sacrament. Passar d'allò profà a allò sagrat és, doncs, l'expressió de la creença en dues possibilitats existencials, el cas més excel·lent del pas del caos al cosmos. Consagrar un espai equival a la repetició simbòlica de la cosmogonia, a l'erecció del centre del món que ens ha de possibilitar l'orientació⁶⁴.

La muntanya còsmica, entesa com a *axis mundi*, no és sinó el símbol d'un llindar que ens permet accedir a les regions elevades on habiten els déus. Siguin l'Olimp o el Parnàs, l'Ararat i el Qâf, el Tabor, Garizim, el Carmel o el Gòlgota, el Kunlun, el Fuji, Athos o Montserrat, la lògica d'aquesta geografia mítica és la mateixa: disposem de la possibilitat, a través de l'accés a la naturalesa, d'entrar en comunió amb la sacralitat. El registre «natural» pot dur-nos a l'ordre «sobrenatural» simplement passant de la di-

mensió fàctica a la simbòlica. Volem exemplificar aquesta dinàmica a través de dos casos paradigmàtics de la tradició oriental com són el Meru i el Kailash. La seva verticalitat aclaparadora, els cims coberts de boira i neu han suggerit durant segles una aura numinosa: són el pilar, l'eix, l'escala, el pont que relliga els diferents nivells de la realitat còsmica.

2.1.1. El mont Meru

Els himnes vèdics permeten fer-se una idea força precisa de la cosmogonia hindú i budista. En essència, les dades bàsiques apunten que el món constituïa una unitat indiferenciada submergida en les tenebres. Unes aigües de profunditat insondable, portadores del germen de vida, ho envoltaven tot. En un moment donat, del fons d'aquestes aigües originals en va ascendir una porció de terra i va anar creixent fins a esdevenir una muntanya que surava a la deriva. Llavors Indra, el cap dels déus, va intervenir en ordre a immobilitzar la muntanya. Per aconseguir-ho, va haver de matar el dimoni Vrta, símbol de la resistència al fet que el món fos habitable. En efecte, Vrta, descrit com a una serp, s'havia instal·lat a l'interior de la muntanya primitiva i en bloquejava els rius que hi estaven continguts. Esbotzant el cap de Vrta amb la seva arma de forma de llamp, Indra va fixar sòlidament la terra. Immediatament, les aigües que estaven contingudes a l'interior de la muntanya va brollar del cim i es van vessar en les quatre direccions còsmiques.

Un cop fixada, la muntanya va continuar creixent bo i elevant-se. D'aquesta manera, la muntanya va esdevenir l'eix primordial. El món humà, per tant, neix d'aquesta separació entre el cel (habitable dels déus) i la terra (casa humana). Tots els elements que des de l'origen estaven indiferenciats ara queden clarament diferenciats. S'havia passat del caos al cosmos. A la distinció entre el Cel i la Terra s'hi va afegir l'establiment del dia i de la nit. L'ordenació del món passa, doncs, per una divisió alhora espacial i temporal. L'element nuclear és, tanmateix, l'aparició de la muntanya que esdevé el centre estructurador del món, l'*omphalos* que facilita la vida humana.

Els Purana ens ofereixen indicacions suplementàries sobre aquesta cosmogènesi. La muntanya primitiva s'anomena Meru, Mehameru o Sumeru⁶⁵. Té un color daurat i brilla resplendent. Al capdamunt de la muntanya creix l'arbre jambu de fruits grossos com elefants i també plantes de flaire penetrant. El déu Brahma hi té una llar flanquejada per les ciutats dels vuit guardians de l'espai. Les ànimes dels difunts hi esperen futures reencarnacions. Cal destacar que el Meru té una grandària enorme: fa 84 000 yojana d'altura i s'enfonsa 16 000 yojana sota terra. Té més amplada al cim que a la base, de manera que no sorprèn que els Purana comparin la terra amb un lotus del qual el Meru en seria la flor central.

En analogia amb el relat vèdic dels quatre rius que brollen del cim de la muntanya, el Vixnu Purana assegura que el riu Ganga, nascut del peu de Vixnu, envolta la ciutat de Brahma al cim del Meru, i després es divideix en quatre rius que s'obren camí en les quatre direccions còsmiques: el Sita (est), l'Alakananda (sud), el Chaksu (oest) i el Bhadra (nord). El Vixnu Purana menciona també quatre muntanyes sagrades al voltant del Meru (Mandara, Grandhamadana, Vipula i Suparsva) al cim de les quals hi creixen quatre arbres gegantins.

Segons el Mahabharata, hi ha quatre continents al voltant de la muntanya còsmica seguint els punts cardinals: al sud hi ha Jambudvipa, territori on habiten els éssers humans; al nord del Meru s'estén el país fantàstic d'Uttarakuru; a l'est i a l'oest s'ubiquen altres dues terres de les quals se'n sap ben poc. Aquesta distribució discrepa de la que ens proporcionen els Purana: el Meru està envoltat de set continents concèntrics separats els uns dels altres per oceans que proporcionen abundància perquè

63 S. BRUNET, D. JULIA, N. LEMAÎTRE (ed.), *Montagnes sacrées d'Europe*. París: Publications de la Sorbonne, 2005.

64 M. ELIADE, *El sagrat i el profà*, Barcelona: Fragmenta, 2012.

65 I.W. MABBETT, «The symbolism of Mount Meru», *History of Religions*, n. 23/1 (1983), pp. 64-83.

són d'aigua salada, suc de canya de sucre, vi, mantega fosa, llet quallada, llet i aigua dolça. El Meru s'alça al bell mig de Jambudvipa i està envoltat de sis massissos muntanyosos, de manera que queden clarament delimitats set territoris en total. Constatem, doncs, que no tot s'escapa en l'imaginari vertical (la muntanya còsmica com a eix que relliga el món inferior i el superior) sinó també n'hi ha un d'horitzontal basada en l'orientació que proporcionen els quatre punts cardinals.

És significatiu que el Meru tingui una representació imaginària en el mont Mandara. Segons la mitologia hindú, l'oceà de llet va adoptar un moviment giratori a causa del moviment del Mandara provocat per les lluites entre els dimonis i els déus, i el resultat en va ser un diluvi que va inundar tota la terra. Durant aquest diluvi es va perdre l'ambrosia com a beguda dels déus, de manera que Vixnu va comissionar un dels seus avatars, la tortuga Kurma, per localitzar-la i retornar-la al seu lloc originari.

Alguns d'aquests elements els trobem igualment en la cosmogonia budista que es basa també en la idea d'una muntanya central, Ri-rab, eix de l'univers i mitjà de comunicació entre la Terra i el Cel. Aquesta muntanya està envoltada de set cadenes orogràfiques concèntriques separades per oceans on es disposen, seguint els punts cardinals, quatre continents. Cadascun d'aquests continents té una base en forma de tortuga. Jambudvipa, únic continent habitat, se situa al sud, com en l'imaginari hindú, i els altres tres continents són «mítics». Al centre del cim del Ri-Rab hi ha el tron d'Indra i la residència dels quatre regents dels punts cardinals. Es diu que el Ri-rab està cobert de joies: la cara est és de cristall o plata, la cara sud de safir o lapislàtzuli, la de l'oest de robí i la del nord és d'or.

Aquest resum ens permet fer-nos una idea força complexa de tot el que és present al Meru com a muntanya còsmica: és el primer ésser creat, constituït com a eix central de l'univers que cohesiona els diferents nivells de la realitat i permet la comunicació entre Cel i Terra, per bé que al seu interior hi ha una força obscura que cal contenir per mantenir l'ordre. És un simbolisme que impregna les creences i els rituals de l'hinduisme i del budisme: les estupes com a temple-muntanya, els mandala com a diagrama del cosmos amb la muntanya central, o el lingam com a representació fàl·lica de l'eix còsmic no són sinó manifestacions de la correspondència entre el macrocosmos i el microcosmos. En forma de cosmograma gravat en roques o dibuixat vol ajudar la meditació del creient per tal d'afavorir la seva dissolució en l'univers i retrobar la unitat originària. La muntanya sagrada, per tant, com a representació de la totalitat de la naturalesa no té més funció que generar la transformació del creient aprofundint en la seva autèntica condició.

2.1.2. El mont Kailash

A l'Himàlaia la muntanya còsmica de les mitologies hindú i budista és el Kailash. El nom significa 'cristallí'. Els tibetans l'anomenen Kang Rinpoche ('joia de les neus') o simplement Ti-sé ('el Pic'). Per als hindús és la llar de Xiva, Parvati i el seu fill Kubera. Destaca en solitari a la vall amb els seus 6714 metres, fet que explica que simbolitzi el lingam de Xiva fixat en un yoni (l'òrgan sexual femení). Els textos sagrats informen que el Kailash es dreça al centre de l'univers com la mà d'un morter que imprimeix un ritme giratori al món. Però, des del punt de vista esotèric, el Kailash representa la llum divina i la veritat última. Sigui com sigui, el Kailash té forma piramidal amb quatre parets ben definides: la vessant est és de cristall, la sud de safir, l'oest de robins i la nord d'or. A la cara sud, a més, s'hi veuen unes estries negroses en què la gent intueix una esvàstica o els ulls de Xiva.

També per als tibetans el Kailash està relacionat amb diverses divinitats o herois. És la llar de la divinitat protectora Demchok i de la seva muller Dorje-Phagmo, envoltats de 500 bodhisattva. A la vall del Kailash hi ha el lloc on Padmasamhava es va enfrontar als defensors de l'antiga religió Bon i representa, per tant, l'inici de la presència del budisme al Tibet. Al peu del Kailash es poden veure

petjades del Buda que mantenen la muntanya fixada i impedeixen que els esperits nefastos la tornin a submergir en l'oceà primordial. Se l'associa també al iogui Milarepa que, després d'haver passat la major part de la seva vida al Tibet occidental, va morir a tocar del Kailash. El Mahabharata, per la seva banda, narra les peripècies dels cinc germans Pandava quan van visitar el Kailash durant el seu exili.

Per tot plegat, tant per als hindús com per als budistes, el Kailash és un dels llocs de pelegrinatge més importants de l'Himàlaia⁶⁶. Els pelegrins circumval·len els cinquanta quilòmetres de la muntanya bo i visitant els cinc monestirs del lloc. Alguns hi esmercen quinze dies perquè a cada passa s'estiren a terra. A mitja alçada hi creix l'arbre kalpa-vrksa on els pelegrins hi pengen teles on hi ha escrits els seus vots. Els tibetans seguidors del Bon fan la circumval·lació en el sentit contrari que els budistes, és a dir, d'esquerra a dreta. Es diu que practicar aquest ritual comporta una bona colla de mèrits: una volta esborra els pecats d'una vida, deu voltes esborren els pecats d'una era còsmica, i 108 voltes procuren el nirvana en aquesta vida⁶⁷.

El Kailash està directament vinculat amb el llac Manasarovar. Es diu que al bell mig del llac hi ha un arbre invisible als humans d'on pengen uns fruits que, quan cauen a l'aigua, es converteixen en or. Aquest arbre fa pensar en el lotus que va brollar de l'oceà primordial i del qual en va néixer el Buda. Per això el llac és anomenat també Anavatapta ('llac plàcid') ja que representa que és un reflex del paradís originari. Del cim del Kailash neix un riu que davalla fins al Manasarovar i després divideix en quatre afluents que segueixen els punts cardinals: el Langchen Khambab (riu que surt de la boca d'un elefant) va cap a l'oest; el Mapcha Khambab (riu que surt del bec d'un paó) va cap el sud; el Tambchok Khambab (riu que surt de la boca d'un cavall) es dirigeix cap a l'est; i el Senge Khambab (riu que surt de la gola d'un lleó) s'encamina cap al nord. Aquests rius representen el Sutlej (aigües fredes que contenen pols d'or), el Karnali (aigües calentes riques en argent), el Brahmapoutre (aigües fredes que vomiten maragdes) i l'Indus (aigües calentes que contenen diamants). Es diu que qui begui aigua del primer riu serà fort com un elefant; qui ho faci del segon serà bell com un paó; qui ho faci del tercer serà vigorós com un cavall; i qui ho faci del quart serà heroic com un lleó. També el llac Manasarovar és un dels més sagrats de l'Himàlaia: qui s'hi banya guanya el paradís i, a qui en begui l'aigua, se li esborren els pecats comesos en les cent darreres vides.

2.2. La dimensió divina de les muntanyes alades

Des de temps immemorials les muntanyes han estimulat els habitants del subcontinent indi. En trobem un clar ressò en tota mena de textos, des dels textos sagrats fins als himnes religiosos passant per la literatura. Ens interessa aquí centrar-nos en uns apunts sobre la temàtica de les muntanyes alades perquè ens permetrà passar del model que les considera símbol del centre del món i llar dels déus al paradigma que les divinitza.

Potser el text més antic que s'hi refereix sigui el relat del rei Prthu, fill de Vena. La història narra com, al principi, la terra no comptava amb mitjans per alimentar els éssers humans. Prthu continua les pràctiques depredadores del seu pare Vena i la terra, tipa dels abusos que pateix, fuig adoptant la forma d'una vaca. Llavors Prthu, disparant amb el seu arc, aconsegueix arrencar tot de roques i n'erigeix mun-

66 R. PANIKKAR, M. CARRARA, *Peregrinación al Kailasa y al centro de si*. Barcelona: Luciérnaga, 2018; Ch. JAFFRELOT, «Pèlerinage et nationalisme hindou: les limites de l'interprétation instrumentaliste», *Politix*, n. 20/77 (2007), pp. 79-104; A. URBANSKA-SZYMSZYN, «Political Determinations of the indian pilgrimages to Mount Kailas and Manasarovar Lake», *Ethnologia Polona*, n. 33-34 (2012-2013), pp. 143-153.

67 SWAMI PRANAVANANDA, *Kailas Manasarovar*, Nova Delhi: Surya Print Process, 1983.

tanyes. Aquest serà el començament de l'estructuració del territori ja que, al voltant de les muntanyes, s'hi edificaran ciutats i camins que hi menen bo i afavorint el comerç. La civilització neix al voltant de les muntanyes.

Cal recordar que la cosmogonia hindú representa la terra com un vaixell que sura en les aigües primigènies i que, per no ser arrossegada per les onades, es fixa amb les muntanyes que fan la funció d'àncores. El Mahabharata compara un camp de batalla ple de cadàvers d'elefants a muntanyes disperses (MBh 8,19,30). Aquest fet és significatiu perquè el Matangalila de Nilakantha i el Gajasastram de Palakapya Muni parlen dels temps inicials en què els elefants podien volar lliurement pel cel. Les muntanyes, doncs, s'ubiquen en el simbolisme del caos i el cosmos representats per les imatges de la mobilitat i l'estabilitat.

Els capítols del Rigveda dedicats a lloar les accions d'Indra ens proporcionen una clau de lectura quan asseguren que va consolidar la terra vacil·lant aturant les muntanyes que es movien. És a dir, va separar la terra del cel i va crear entre ells un espai viable a partir de les muntanyes que queden fixades. Com ja hem vist, l'aigua que brolla del cim de la muntanya que ocupa el centre el món permet la vida perquè assegura la fecunditat de la terra. La idea clau, tanmateix, és que tot aquest procés creatiu passa per aturar les muntanyes, per impedir que continuïn sent mòbils.

Per entendre per què calia immobilitzar les muntanyes hem d'abandonar els himnes litúrgics i accedir als textos que regulen els rituals. El ritual que celebra l'arribada del temps de les collites (Varunapraghasa-parvan) estableix que s'oferiran ofrenes en uns plats on s'hi posen fruits de karira sobre una base de iogurt. Per justificar-ho es fa referència a les muntanyes primordials. Es diu que la terra era inestable perquè les muntanyes volaven. Per tal de facilitar la vida a la terra, Indra va tallar-ne les ales i les muntanyes van romandre immòbils. Les ales, al seu torn, van esdevenir núvols que, enyoradissos del seu estat anterior, busquen contínuament la proximitat de les muntanyes. Quan els núvols van deixar caure la primera pluja, aquesta va fer brollar la karira de la terra. És per això que s'ofereix en el ritual per agrair les collites. D'aquesta manera, els núvols i la karira van convertir en fèrtil una terra abans estèril mentre que les muntanyes, abans voladores, ara esdevenen els pilars de la terra.

Significativament, els relats èpics s'entreenen en la descripció dels atributs de les muntanyes: són enormes, altes indestructibles, resplendents. Ara bé, quan un temps còsmic (kalpa) arriba a la seva fi i Indra llença el seu llamp per renovar la terra, el nou món comença per les muntanyes que recuperen les seves ales per anar a la recerca d'un nou emplaçament per a la terra. D'aquesta manera, la conservació o la pèrdua de les ales de les muntanyes (vinculades a la mobilitat o la immobilitat de la terra) és l'analogia d'un món que arriba a la seva consumació i es destrueix per donar lloc a una nova era.

Troblem una variant d'aquesta temàtica al cinquè capítol del Ramayana. En el seu viatge per alliberar Sita, Hanuman arriba als peus del mont Mahendra. Hanuman augmenta el seu cos fins a adquirir proporcions gegantines per poder saltar fins a Lanka, però la seva desmesura provoca l'esfondrament del Mahendra. Llavors Amudra, el déu de l'oceà, demana al mont Mainaka que sorgeixi de les aigües per ajudar Hanuman. Cal recordar que Mainaka havia estat emplaçat al fons del mar per aturar les forces negatives del món subterrani. Content per ajudar en el rescat de la dona de Rama, Mainaka explica que al començament totes les muntanyes tenien ales però que, quan es desplaçaven, perillaven de fer caure els qui habitaven al seu cim; per això Indra va tallar-ne les ales amb el seu llamp i només el Mainaka es va salvar d'aquesta amputació. El relat continua explicant diversos reptes als quals Hanuman ha de fer front fins a destacar que el rei-mono va adoptar transitòriament la forma de muntanya alada per traslladar-se fins a Lanka i, finalment, alliberar Sita.

Si ara prescindim del fet que el viatge de Hanuman reproduïx literàriament el periple de Vixnu fins a esdevenir un ésser còsmic, paga la pena destacar un parell de simbolismes. El primer consisteix en el fet que el mont Mainaka conservi les seves ales per tal de contenir el poder destructor de les forces subterrànies representades per la serp Sesa. El segon element important rau en la capacitat transformadora del cos de Hanuman fins a engrandir-lo com una muntanya. Hanuman no pot alliberar Sita sense adoptar transitòriament la forma d'una muntanya.

Aprofundint en la història del Ramayana recordem la cosmogonia vixnua: Vixnu va adoptar la forma d'un senglar per aixecar la primera terra del fons de les aigües. En forma d'ou, aquesta terra primigènia resultava inhabitable a causa de les quantitat enorme de muntanyes alades que la conformaven i que no deixaven de bellugar-se. Encara més, el pes desmesurat de les muntanyes perillava de tornar a submergir la terra en el més pregon de l'oceà. Vixnu consolidarà la terra amputant les ales de les muntanyes i col·locant el mont Meru com a centre que permet establir els punts cardinals. La complexa història de la cosmogonia recorre sovint al simbolisme de les muntanyes per donar raó del procés de consolidació de la terra. Així, per exemple, quan Hiranyaksa i Hiranyakasipu es revoltin contra els déus fent que les muntanyes es llencin a un llac, Vixnu es defensarà adoptant la forma del mont Varaha. Un cop guanyada la batalla, Indra castigarà la desobediència de les muntanyes amb la pèrdua de les seves ales. Només el mont Mainaka les conservarà per tal de protegir la terra de les forces nefastes del món inferior.

Troblem en aquest relat elements molt coneguts de les cosmogonies: la superioritat dels déus és el resultat inequívoc del seu poder de posar ordre al caos originari; la desobediència de les muntanyes aliant-se amb els adversaris dels déus provoca un desequilibri en la totalitat del món; finalment, per tal de restablir l'ordre primigeni, els déus imposen el seu poder superior tallant les ales de les muntanyes per afavorir que la terra sigui habitable. Tornem, doncs, a l'esperit originari de la cosmogonia índia que ja havíem vist en la història inicial del rei Prthu ordenant el món bo i fixant les muntanyes.

Aquest cercle que es completa permet fer el pas decisiu que estarà simbolitzat per la figura de Krixna. El Harivamsa explica com l'acció d'Indra fent caure la pluja li havia proporcionat l'agraïment dels ramaders i dels pagesos i que Krixna, sorprès, proposa als humans que venerin les vaques i els boscos en comptes dels déus ja que, al capdavall, viuen gràcies a la naturalesa. El text explica com Krixna adopta la forma d'una muntanya i els ramaders i els pagesos li reten homenatge oferint-li arròs, llet i iogurt. Quan Indra constata que els éssers humans han abandonat el culte als déus, reuneix tots els núvols i els ordena que cobreixin la terra envoltant-la d'una foscor que recorda l'obscuritat originària. Veient en perill la supervivència de les vaques, Krixna va intervenir adoptant la forma d'una muntanya alada i, alçant-se fins el cel, va sacsejar els núvols fins a escampar-los. Evidentment aquesta doble conversió de Krixna en muntanya simbolitza alhora la funció protectora/destructora dels cicles vitals.

Si Vixnu, Hanuman i Krixna poden adoptar la forma d'una muntanya és perquè hi ha entre les dues realitats una relació estructural: al final descobrim que les muntanyes no són sinó avatars dels déus, és a dir, una forma que els déus adopten per fer-se presents al nostre món. Les cosmogonies d'arreu del món parlen d'un món en conflicte, sempre necessitat d'una nova consolidació que permeti assegurar la vida humana. Com els éssers humans que discuteixen i necessiten reconciliar-se, i com els regnes que es barallen i necessiten fer les paus, també el cosmos com a totalitat necessita ser regularment purificat a través de la dialèctica de la destrucció-reconstrucció. Les muntanyes alades originàries que a causa de la seva mobilitat provoquen desordre han de perdre les ales per tal d'afavorir la vida humana en una terra fixa. És a través de les muntanyes, doncs, que se simbolitza el pas del caos al cosmos: la muntanya que simbolitza el centre del món permet l'orientació existencial, i els déus que adopten la forma d'una muntanya representen la seva presència potent enmig nostre.

3. Conclusió

Segons l'aproximació fenomenològica la naturalesa no és mai «simple naturalesa» sinó que hi bateja la dimensió còsmica, un ordre que prové de la seva sacralitat. És contemplant la naturalesa que descobrim com a inseparables els elements *tremendum et fascinans* de la realitat. Així podem intuir en la naturalesa l'experiència espiritual de la Vida: en la seva dimensió més immediata la naturalesa simbolitza la fertilitat, però en la seva profunditat se'ns revela com a hierofania. La naturalesa no és només digna de respecte sinó sagrada. Els qui tenen sensibilitat no hi veuen només l'empremta de la intervenció divina sinó la mateixa presència dels déus.

Aquest pas d'una naturalesa purament ecològica a una altra de sagrada troba en les muntanyes un dels seus símbols més potents. I, en el món actual, potser cap altre cas ho representi millor que la figura espectacular de Ramana Maharshi (1879-1950)⁶⁸. Ramana, que havia rebut la il·luminació als setze anys, es va desplaçar al peu de la muntanya Arunachala per a ser-hi asceta. Durant onze anys va fer meditació en silenci als peus de la muntanya. Durant 54 anys la seva vida espiritual estarà estretament vinculada a l'Arunachala⁶⁹.

El Skanda Purana diu que la divinitat pot ser detectada al Kailash i al Meru, però que és contemplant l'Arunachala que els ulls del coneixement assoleixen la Saviesa. I es que quan Brahma el Creador i Vixnu el Preservador es van discutir per determinar quin dels dos era superior, Xiva va posar-hi pau adoptant la forma de l'Arunachala. Des de llavors es diu que els devots miren aquesta muntanya ja que no podrien resistir el fulgor excessiu de la contemplació directa dels déus. Es va establir llavors que qui circumval·lés aquest muntanya gaudiria dels favors del cel.

La història és tan impressionant que el 1938 trobem Ramana declarant davant una comissió judicial en nom de l'Arunachala. Quatre anys abans, el govern indi havia declarat l'Arunachala reserva forestal, però els monjos del temple Arunachaleswara reclamaven que Xiva els havia concedit el dret d'explotar els boscos del vessant oriental de la muntanya. Ramana va proclamar que era de domini públic que l'Arunachala era el lingam de Xiva i com a tal, representava el déu en forma visible. La muntanya és la forma de déu, va dir Ramana als jutges. La compassió de Xiva va fer que adoptés la forma de la muntanya per fer de mestre a aquells que la circumval·lessin.

Sri Aurobindo deia que Ramana pretenia ser un asceta sense mestre. Ramana reconeixia que només un mestre ens pot ensenyar a abandonar les percepcions errònies i assolir la Saviesa, però que enlloc estava escrit que el mestre ha de ser un ésser humà. El mestre de Ramana era la muntanya Arunachala perquè ella és el déu Xiva i no simplement un aplec de roques. Ramana és potser l'únic ésser humà que reconeix haver rebut el mestratge espiritual d'una muntanya. Per això cada dia, des de 1900 fins a 1926, recorria els 13 km del perímetre de l'Arunachala per tal d'escoltar-ne el mestratge. Va deixar de fer-ho perquè la quantitat de pelegrins que se li van afegir li dificultava l'escolta de la muntanya.

Francesc-Xavier Marín i Torné
Institut Superior de Ciències Religioses de Barcelona
marin@iscreb.org

68 RAMANA MAHARSHI, *¿Quién soy yo?*, Palma de Mallorca: Olañeta, 2012; A.R. NATARAJAN, *Lo eterno en el tiempo. Sri Ramana Maharshi*, Palma de Mallorca: Olañeta, 2009; E. BALLESTEROS, *Las enseñanzas de Ramana Maharshi*, Barcelona: RBA, 2007.
69 <www.sriramanamaharshi.org/arunachala-hill/>

LA RELIGIÓ LÍQUIDA

RESUM: Avui, contra les aspiracions secularitzadores de la modernitat vivim temps més religiosos que mai. I una mena de religiositat líquida feta amb un bricolatge d'elements gnòstics, tècniques psico-corporals, i una concepció individualista i ahistòrica de la persona, s'estén pel món. Hi ha algun criteri que ens permeti mantenir una certa clarividència en l'orbe de les creences que pretenen donar sentit a les nostres vides?

MOTS CLAU: Religió, gnosticisme, secularització, filosofia de la religió, sociologia de la religió, psicologia de la religió, medicina alternativa.

ABSTRACT: Today, against the secularizing modernity aspirations, we live in a more religious world than ever. A kind of liquid religiosity which mix gnostic elements, psychocorporal therapies, and an individualist and ahistorical conception of the person, is spreading throughout the world. Is there any criterion that allows us to maintain a certain clairvoyance in the orb of beliefs that seek to give meaning to our lives?

KEYWORDS: Religion, Gnosticism, secularization, philosophy of religion, sociology of religion, psychology of religion, alternative medicine.

Tot sembla indicar que la religió, lluny de retrocedir, s'està estenent. La pèrdua de rellevància social de les religions institucionalitzades, l'anomenada secularització de les societats, no ha portat la desaparició de la religió, sinó més aviat la seva expansió mitjançant la transformació de la seva forma de presència social. Per això, són molts els autors que parlen de «postsecularització» entesa com un procés de reintroducció de la religió o reencantament, en un quadre de crisi social i cultural generalitzada¹.

De fet, Peter Berger (1929-1917), sociòleg de les religions i un dels grans teòrics de la secularització de les societats, en una tremenda honestedat intel·lectual, va rectificar en les seves últimes publicacions la tesi que havia defensat durant la seva vida acadèmica. Així, en l'últim treball col·lectiu que va dirigir deia: «La idea según la cual vivimos en un mundo secularizado es falsa. El mundo de hoy, con algunas excepciones que mostraré mas adelante, es tan furiosamente religioso como siempre lo ha sido; incluso lo es en mayor medida en determinados lugares. Esto significa que todo un conjunto de trabajos estampillados por los historiadores y los sociólogos como "teoría de la secularización" son, en lo esencial, erróneos. Yo he contribuido a esta literatura en mis anteriores investigaciones. Estaba en buena compañía pues la mayor parte de los sociólogos de la religión profesaban estas ideas y había buenas razones para ello. Un cierto número de nuestros trabajos todavía son leídos. [...]. Aunque el concepto de "secularización" reenvía a trabajos de los años 1950 y 1960, el corazón de la teoría remonta, de hecho, a la Ilustración. La idea es simple: la modernización conduce de forma ineluctable al ocaso de la religión, tanto en la sociedad como en la conciencia de los individuos. Pues bien, es esta idea clave la que se ha revelado errónea»².

1 J. HABERMAS, Ch. TAYLOR, J. BUTLER, C. WEST, *El poder de la religión en la esfera pública*, Madrid: Trotta, 2011; L. DUCH, *L'exili de Déu*, Fragmenta Editorial, Barcelona, 2017.

2 P. BERGER, *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics*, Michigan: William B Eermans Company, 1999, p. 22.