

SALAZAR, CARLES (2010) *ANTROPOLOGIA DE LES CREENCES. RELIGIÓ, SIMBOLISME, IRRACIONALITAT*. BARCELONA, FRAGMENTA EDITORIAL, 435 P. ISBN: 978-84-92416-28-8.

Alexandre Coello de la Rosa
Universitat Pompeu Fabra

Al començament del nou mil·lenni (11/9/2001), l'organització yihadista Al-Qaeda va destruir les Torres Bessones de Nova York, provocant la mort de 3.000 persones i causant més de 6.000 ferits. Aquests actes irracionals, comesos en nom de la religió, podrien fer-nos pensar en la irracionalitat del fet religiós com quelcom patològic. Aquest llibre, escrit no pas com un manual sinó com un assaig d'ampli recorregut, es proposa demostrar-nos el contrari. Parteix d'una anàlisi antropològica de les creences que, com diu el seu autor, no pretén ser cap teràpia: el seu propòsit no és curar a ningú de les seves creences irracionals; simplement, les vol explicar¹.

Fa uns quants anys l'antropòleg canadenc Anthony F. C. Wallace (1923-) definia el fet religiós com una "creença i ritual relacionats amb éssers, poders i forces sobrenaturals"². Aquesta definició genèrica que situa el món sobrenatural fora del món quotidià és una proposició àmpliament acceptada pels especialistes interessats en les religions. És un universal cultural perquè totes les cultures manifesten alguna forma de creença en una realitat superior³. Aquesta dimensió sobrenatural – déus, deesses, fantasmes, ànimes - té quelcom d'irracional quan es contraposa a una altra empíricament observable, o científicament explicable a partir de causes impersonals. Però aquesta irracionalitat no ha impedit a moltes persones creure en l'existència de l'extraordinari i misteriós en termes ordinaris. Això s'explica, segons l'autor, perquè els instruments que utilitza la religió per fer-se creïble procedeixen de la mateixa vida quotidiana: "la creença religiosa és, per tant, una creença "ordinària" en un món o en uns éssers extraordinaris"⁴.

Tota construcció cultural de l'irracional es basa en la capacitat del llenguatge per crear símbols. Els humans ens caracteritzem per la capacitat de representació o simbolització a partir de la qual construïm la nostra creença en l'extraordinari. El primer

¹ Carles Salazar, *Antropologia de les creences*, p. 10.

² Anthony F. C. Wallace, *Religion: An Anthropological View*, New York: McGraw-Hill, 1966, p. 5.

³ Malgrat tot, altres antropòlegs, com Brian Morris, consideren que poden trobar-se societats que no tenen cap noció d'allò sagrat o sobre éssers espirituals (*Introducción al estudio antropológico de la religión*, Barcelona: Paidós, [1987] 1995, p. 13).

⁴ Salazar, *Antropologia de les creences*, pp. 16-17.

capítol s'inicia amb les teories evolucionistes que van predominar des de mitjan segle XIX fins ben entrat el segle XX. Primerament repassa la teoria naturista de Max Müller (*Natural Religion*, 1888), qui equiparava les primeres religions de la humanitat a l'obscurantisme de societats "endarrerides" que confonien els astres – el sol, la lluna i les estrelles – com a éssers divins. Altres aproximacions evolucionistes, com les d'Edward B. Taylor (*Primitive Culture*, 1871) i Herbert Spencer (*Principles of Sociology*, 1876), consideraven que la creença religiosa més primitiva no era la creença en Déu, sinó la creença en l'existència de l'ànima ("animisme"). Ambdues aproximacions, però, consideraven la religió d'aquests humans primitius no pas com el resultat d'un fenomen anòmal de la seva ment, sinó com a conseqüència de la ignorància. Finalment, l'escocès James Frazer (*The Golden Bough*, 1890) va situar el pensament màgic entre la dicotomia característica dels evolucionistes entre religió i ciència. Una forma de pensament racional, o "protociència", que explicava els fenòmens de la realitat a partir d'un principi elemental d'associació d'idees. En qualsevol cas, és clar que les creences religioses, independentment dels seus orígens, acompleixen alguna funció social. Emile Durkheim (*Les règles de la méthode sociologique*, 1895) i Bronislaw Malinowski (*Argonauts of the Western Pacific*, 1922) van insistir en la necessitat d'explicar els fenòmens socials en termes de llurs finalitats o funcions. ¿Com era, es preguntava l'antropòleg polonès, que màgia, religió i ciència coexistien perfectament a les illes Trobriand? La màgia i la religió, segons l'antropòleg polonès, no podien equiparar-se a la ciència, però coexistien amb ella perquè ambdues satisfieien necessitats individuals diferents⁵.

Al segon capítol Salazar analitza tres dels autors "canònics" en l'estudi de les religions: Emile Durkheim (1858-1917), Max Weber (1864-1920) i Sigmund Freud (1856-1939). La ciència de la societat que proposen els dos primers, anomenats també "objectivistes", anuncien l'autonomia de l'individu i l'objectivitat del fet social⁶. Les diferències entre tots dos pensadors, però, són molt diferents. El funcionalisme sociològic de Durkheim buscava una comprensió dialèctica entre individu i societat a partir de la capacitat de les religions per mantenir la integració social (*Les formes élémentaires de la vie religieuse*, 1912). A diferència dels evolucionistes, la religió no era una mera il·lusió o un error, fruit de les consciències subjectives dels individus, sinó que s'imposava a elles, proporcionant-los les categories necessàries del coneixement⁷. Prenent l'exemple dels aborígens australians, els objectes sagrats, o *totems*, esdevenen símbols perquè representen els déus totèmics. Tanmateix, la naturalesa simbòlica del fet religiós es veu reforçada per les pràctiques rituals que permeten als individus adquirir

⁵ Igualment, a través del poder taumatúrgic de les relíquies dels "sants" es produïen fenòmens extraordinaris que superaven les lleis de la naturalesa "quod substantiam". Aquestes pràctiques, lluny de desaparèixer, s'han mantingut fins avui dia.

⁶ Aquesta "sociologització" del fet religiós venia motivada, segons Duch, per una voluntat deliberada de substituir la visió religiosa del món – és a dir, la cristiana - per una altra que pels antropòlegs i sociòlegs clàssics (Durkheim, Weber, Lubbock, Tylor, Frazer, Lang, etc.) els semblava més científica i més adequada per als temps moderns (Lluís Duch, *Antropologia de la Religió*, Barcelona: Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1997, pp. 8-9).

⁷ Salazar, *Antropologia de les creences*, p. 58.

consciència de llur pertinença social. Weber, en canvi, privilegiava la racionalitat de la societat capitalista, basada en la multiplicació de la riquesa al mínim cost. L'origen d'aquests valors morals, segons Weber, es trobava en la noció luterana de *Beruf* (o vocació) i la idea calvinista de predestinació⁸. Un ascetisme mundà que dignificà el treball quotidià dels fidels, convertint-lo en una conducta moral que orientava la religió cap a un seguiment metòdic de la seva “vocació”. Aquest *ethos* particular incidí directament en l'esperit del capitalisme al crear un clima favorable al seu desenvolupament (*Die protestantische Ethik und der 'Geist' des Kapitalismus*, 1904-05)⁹.

Malgrat tot, alguns estudiosos, com Werner Sombart (*Der Bourgeois*, 1913), van descarregar alguns cops durs sobre les tesis de Weber al suggerir que el capitalisme era considerablement més antic que el protestantisme¹⁰. Sabem que l'ortodòxia doctrinal no fou el criteri definatori del model dels empresaris calvinistes. Molts d'ells, com el flamenc Hans de Witte (1583-1630), el belga Louis de Geer (1587-1652) i el francès nacionalitzat Barthèlemy de Herwarth (1607-76), vivien ostentosament; la majoria d'ells destacaren per un sospitós epicureisme, adquirint grans extensions de terres a l'estranger, exacerbant els seus gustos luxosos i inclús adquirint títols nobiliaris (p. ex. Luis de Geer i Hans de Witte). Per confirmar les tesis weberianes hauríem d'accentuar, doncs, altres motivacions que no pas les d'una ascètica intramundana¹¹. Fa uns quants anys, altres autors, com Trevor-Roper, van demostrar que el protestantisme afavorí l'expansió del capitalisme en determinats països degut a que molts dels seus adeptes, perseguïts, es van veure obligats a emigrar¹². Molts d'aquests treballadors i empresaris ho van fer per motius religiosos, com els erasmistes espanyols, instal·lant-se als nous centres dels països protestants. Aquest plantejament inverteix els postulats weberians sobre el problema, ja que molts dels empresaris calvinistes i jueus del nord d'Europa no constituïen, per dir-ho ras i curt, un cos empresarial natiu, sinó més aviat un d'antic trasplantat. La novetat no es trobava en el fet que fossin empresaris “protestants”, com pensava Weber, sinó en les circumstàncies que els van obligar a emigrar¹³.

Les idees de Freud sobre el fet religiós són desgranades al tercer capítol, on Salazar lamenta l'ostracisme que aquest gran mestre ha patit per part dels antropòlegs

⁸ Salazar, *Antropologia de les creences*, p. 86.

⁹ Segons Weber, el capitalisme “racional i burocràtic” era responsable del capitalisme industrial modern. Res a veure, segons el sociòleg alemany, amb el “capitalisme aventurer jueu”, responsable del capitalisme comercial (Max Weber, *L'ètica protestant i l'esperit del capitalisme*, Barcelona: Edicions Península, 1989, p. 231).

¹⁰ Altres historiadors, com Amintore Fanfani (*Catolicismo y protestantismo en la génesis del capitalismo*, Madrid: Rialp, 1953, pp. 225-245; 253) i H. R. Trevor-Roper (*Religión, reforma y cambio social y otros ensayos*, Barcelona: Argos Vergara, 1985, p. 23), han confirmat que l'església medieval de finals del segle XV no era totalment contrària als assumptes econòmics.

¹¹ Salazar, *Antropologia de les creences*, p. 94.

¹² De fet, la majoria dels empresaris capitalistes no eren originaris dels països on treballaven. Ni Holanda, ni Escòcia, ni Ginebra, ni el Palatinat van produir els seus propis empresaris. Quasi tots eren immigrants, segons apunta Trevor-Roper, i la majoria procedien dels Països Baixos.

¹³ Trevor-Roper, *Religión, reforma y cambio social*, p. 27.

formats en una tradició sociològica durkheimiana. Això és degut al contingut polèmic d'algunes de les seves tesis sobre el fet religiós. Com és sabut, la psicoanàlisi freudiana identifica els conflictes generats dins la ment de l'individu (inconscient) entre l'energia libidinosa (allò) que intenta accedir al conscient (jo), i els mecanismes repressius que constantment li barren el pas (superjò). La curació de la neurosi, entesa com a patologia de l'irracional, només la pot assolir el pacient mateix, buscant el significat latent de les formes simbòliques substitutives que l'aclaparen. Això s'aconseguiria mitjançant la narració mateixa dels seus records, per una banda, i per l'altra, a partir de la interpretació dels somnis. Tanmateix, Freud no va establir una separació radical entre l'individual i el col·lectiu. Ans al contrari, eren dues cares de la mateixa moneda. El pensament evolucionista de Freud assimilava la religió primitiva totèmica a les primeres etapes evolutives de la libido de l'individu. Així doncs, la psicoanàlisi pot ser utilitzada no només per explicar la psicologia individual si no per a fenòmens i institucions culturals, com ara el fet religiós (*Totem und Tabu*, 1912-13).

El quart capítol s'endinsa en el pensament relativista, on el filòsof Lucien Lévy-Bruhl (1857-1939) ocupa un paper destacat. Un autor maleït en la història de l'antropologia de la religió, com apunta Salazar, però que malgrat tot té el mèrit de portat fins a les darreres conseqüències algunes de les idees més característiques d'Emile Durkheim i els seus seguidors¹⁴. Si cadascú interpreta el món de manera diferent, en funció de les seves experiències particulars, les societats anomenades *primitives*, caracteritzades per una mentalitat *prelògica* o mística, no representaven el món de la mateixa manera que les societats occidentals, regides pel *principi de causalitat*. El que plantejava Lévy-Bruhl amb el seu discutible concepte de mentalitat prelògica, segons Salazar, eren dues coses encara avui dia inquietants: per una banda, la possibilitat que les regles més bàsiques del nostre pensament no fossin universals; i per l'altra, que tampoc no ho fos la nostra representació de la realitat (*La mentalité primitive*, 1922)¹⁵. Als anys seixanta i setanta aquestes qüestions van plantejar un enèrgic “debat sobre la racionalitat” entre filòsofs, antropòlegs i científics socials; un debat que permet a l'autor encetar un altre i preguntar-se per l'existència d'una realitat extralingüística, o si pel contrari, el llenguatge només la reflecteix¹⁶.

El cinqué capítol s'obre amb una reflexió sobre el llenguatge i la seva capacitat per a produir significats. La mort, els accidents, les desgràcies tenen sempre una causa però no sempre tenen un significat. La religió ens proporciona una intenció (divina) al darrere que els atorga automàticament un sentit. Altrament, si la voluntat de Déu només pot ser coneguda a través del llenguatge, capaç de convertir les intencions en significats, ens trobem en una situació paradoxal: “el llenguatge sense intenció no transmet significats (la cinta magnètica) i les intencions sense llenguatge (els animals no humans) tampoc. No podem percebre les intencions, que són simples estats mentals, si no és a

¹⁴ Salazar, *Antropologia de les creences*, p. 145.

¹⁵ Salazar, *Antropologia de les creences*, p. 162.

¹⁶ Salazar, *Antropologia de les creences*, p. 176.

través del mateix llenguatge que ensems signifiquen”¹⁷. Com resoldre aquest problema sobre la naturalesa del significat? Diferents autors, com Bronislaw Malinowski, s’havien plantejat que la relació entre les paraules i el seu significat era merament convencional. No va ser, però, fins les teories estructuralistes del lingüista Ferdinand de Saussure (*Cours de linguistique générale*, 1913) quan descobrim que els humans produïm significats tot combinant intencions i llenguatge que guarden una homologia estructural amb el món que ens envolta. Amb tot, el llenguatge verbal no és l’únic mecanisme de comunicació que posseïm els humans. El llenguatge no verbal (és a dir, gestual), i sobretot, els símbols, mitjançant una analogia compartida entre el significat i el significat, permeten a la comunitat interpretar els seus significats subjacents¹⁸.

El sisè capítol està dedicat al ritual, definit com l’acte religiós per definició, que acomplia una funció fonamental d’integració social. Salazar destaca la seva funció comunicativa que va més enllà de la mera expressió verbal. Distingeix entre ritual religiós i ritual màgic, emfasitzant el sacrifici com una altra forma de llenguatge (metafòric, metonímic) que permet contactar amb el més enllà, amb els esperits o divinitats. La transició entre el món profà i el món sagrat, simbolitzada pel sacrifici ritual, és la més radical i important que poden concebre els humans. Nogensmenys, els actes col·lectius, com els ritus de pas, serveixen també per marcar la transició d’una situació social a una altra (Arnold Van Gennep, *Les rites de passage*, 1908). S’analitza els diferents tipus de ritus – d’admissió, de transformació – per concloure que els rituals són llenguatges simbòlics, o performatius, que fan referència a una realitat extraordinària que les religions no poden expressar amb el llenguatge ordinari.

Si als capítols anteriors s’analitzava la metàfora com una extensió del poder de significació del llenguatge ordinari, el setè capítol se centra en el poder de significació del llenguatge des de l’òptica de la seva negació. Si els significats són els objectes del món en tant que són aprehesos pel llenguatge (ordinari, simbòlic), els no-significats estan més enllà dels límits del llenguatge. Un exemple ens el proporciona el *tabú*, un terme polinesi que l’antropologia va passar al llenguatge ordinari. El tabú és una prohibició irracional, que segons Freud, s’associava a les fòbies dels neuròtics obsessius de les societats anomenades primitives. Però va ser l’antropòloga anglesa Mary Douglas (*Purity and Danger*, 1966) qui va abordar l’estudi d’aquestes prohibicions irracionals no tan sols en cultures llunyanes, sinó especialment en el món occidental, parant atenció als sistemes de classificació, del llenguatge i dels seus límits, que determinen les categories de puresa i impuresa que ens envolten.

El vuitè capítol revisa l’estudi del més característic dels discursos religiosos: el mite, definit com la forma cultural més elaborada de la metàfora. Són les estructures simbòliques més arcaïques que posseïm, i segons Salazar, es correspon a la història de les societats sense història. L’antropòleg francès Claude Lévi-Strauss (1908-2009) definia els mites com significats purs, significats sense significat perquè són els

¹⁷ Salazar, *Antropologia de les creences*, pp. 178-79.

¹⁸ Salazar, *Antropologia de les creences*, pp. 198-213.

mateixos significats els que actuen de significant. Però, ¿quin seria el *significat subjacent* del mite? Per respondre aquesta pregunta, Salazar revisa les teories psicoanalítiques de Freud i del seu deixeble, Carl G. Jung (1875-1961), qui emfasitzà la importància de l'inconscient col·lectiu. Un sistema de regles compartit, i en bona mesura, inconscient, que determina les conductes instintives en la història evolutiva dels humans. Però, contra el que pensava Jung, les pulsions del sistema nerviós que constitueixen l'inconscient col·lectiu no podien produir mites ni cap altra forma cultural. L'expressió externa d'aquestes representacions mentals internes amb finalitat comunicativa impliquen necessàriament la base innata del llenguatge¹⁹.

El novè capítol explora la gramàtica profunda del pensament mític a partir de l'obra de Lévi-Strauss (*Anthropologie structurale*, 1958; *Mythologiques*, 1964-1972). El llenguatge mitològic, entès com un sistema cognitiu, proporciona als pobles sense escriptura un seguit d'instruments lògics o eines conceptuals que permeten l'assimilació de les contradiccions de la vida que els membres d'una societat determinada han d'afrontar²⁰. Salazar no s'interessa pas pel *que* signifiquen els mites sinó pel *com* signifiquen. Per entendre el principi estructurador dels mites cal analitzar les unitats constitutives o significants del seu llenguatge simbòlic: les oposicions binàries (cru/cuit; cel/terra). L'anàlisi estructural no s'acaba, però, sinó que continua amb la fórmula canònica del pensament mític, on Levi-Strauss aspirava a trobar la lògica del pensament positiu en el llenguatge mitològic.

El darrer capítol analitza un tipus de creences que molts situarien fora del que s'entén per religió: el pensament màgic. Autors com James Frazer (1854-1941) asseguraven que la distinció entre màgia i religió estava fora de tot dubte, mentre que Malinowski considerava que aquesta distinció era al capdavant inviable. Per Salazar, el funcionalisme no ha acabat mai de ser del tot satisfactori perquè proporciona la mateixa satisfacció per a actes molt diferents entre sí. Pel contrari, Marcel Mauss (1872-1950) i Henri Hubert (1872-1927) definien la màgia com un “fet social”, però no pas perquè servia per satisfer una determinada necessitat social sinó perquè es tractava, al seu parer, d'una “categoria del pensament col·lectiu” amb la seva pròpia racionalitat interna (“maná”). La màgia postula l'existència de forces ocultes i sobrenaturals amb un caràcter eminentment instrumental: “forçar” als esperits a actuar en un determinat sentit. És una forma de pensar *sui generis*, un pensament específic diferent d'altres formes de pensament, com ara la ciència o la religió. Com apunta Salazar, “la seducció de les explicacions màgiques no prové del fet que contradiguin la nostra percepció de la realitat, els esdeveniments i les seves causes, sinó que complementen aquesta representació amb un increment de sentit”²¹. Són explicacions significatives, on els subjectes intencionals, com els xamans, es comuniquen amb el món sobrenatural a través d'un estat de trànsit, actuant sobre els esperits. Aquesta dimensió significativa de

¹⁹ Salazar, *Antropologia de les creences*, pp. 331-332.

²⁰ Salazar, *Antropologia de les creences*, p. 335.

²¹ Salazar, *Antropologia de les creences*, pp. 379-83.

les coses és, segons l'autor, quelcom que ens fa sentir millor²². Malgrat això, les creences i els rituals màgics estan mancats de sentit moral. No són ni bons ni dolents sinó que depenen de la finalitat amb què es facin servir. La bruixeria, en canvi, seria l'invers moral de la màgia. Els *azande* creuen que els bruixots i fetillers utilitzen la màgia amb finalitats perniciosos o immorals. En el seu món les coses no “passen perquè sí”, sinó que darrere de tot hi ha una motivació. Però a diferència de la religió, la màgia no només atribueix la responsabilitat del que passa a éssers intencionals, reals o imaginaris, sinó que també ens permet actuar sobre la realitat, ja sigui per anul·lar el poder dels éssers malèfics o per prevenir futures agressions²³.

En resum, aquest és un llibre imprescindible per tots aquells interessats en el fet religiós. No considera les creences religioses com quelcom fals sinó com creences en l'extraordinari que contradiuen la idea de realitat que fem servir en la nostra vida quotidiana. No tots els humans, però, comparteixen la mateixa idea de realitat. Les diferències que tenim els humans arreu del món, com apunta Salazar, no són extremes. El problema és que els antropòlegs sovint han confós la realitat ordinària amb la realitat extraordinària. Si els éssers sobrenaturals són per alguns creients tan ordinaris com qualsevol altre ésser, això vol dir que la idea de realitat ordinària ha de ser força diferent de la nostra. Des d'un punt de vista funcional, aquestes creences extraordinàries donen sentit a la vida i a la realitat. Com apunta Salazar, l'objectiu del llibre no és esbrinar les raons per les quals els humans necessiten “inventar” l'existència d'aquests éssers sobrenaturals, sinó analitzar, des d'una perspectiva antropològica, els mecanismes culturals que les societats humanes han creat per fer creïble l'existència d'aquests éssers invisibles. Aquests mecanismes específics ens el proporciona el procés de simbolització característic del llenguatge humà. Totes les religions són una forma de comunicació amb el món sobrenatural. La tasca de l'antropòleg consistirà, com diu Salazar, en descodificar els seus símbols i dotar-los de sentit²⁴.

²² Salazar, *Antropologia de les creences*, p. 400.

²³ Salazar, *Antropologia de les creences*, p. 412.

²⁴ Salazar, *Antropologia de les creences*, pp. 421-24.