

La meva definició de religió



Ramón Valdés del Toro
Universitat Autònoma de Barcelona

La realitat històrica coneix una pluralitat de religions i no «la religió», ja tingui aquesta el seu fonament en la «transcendència», en la «naturalesa humana» o en les «lleis» psicològiques. Per poder parlar de «religions», fins i tot en plural, és necessari un concepte de la religió, però per això, prèviament, és inevitable plantejar com es defineix el mateix concepte de religió. D'altra banda, el concepte de «mana» exemplificarà la problemàtica que hi ha en aquest assumpte.

Historical reality contains a plurality of religions and not "religion," whether this is founded in "transcendence," in "human nature," or in psychological "laws." In order to speak of religion, even in the plural, a conception of religion is necessary, but to do this it is first necessary to consider how religion itself may be defined. The concept of "mana" will be used to exemplify the problematic of this subject.

Una popular enciclopèdia informàtica, l'Encarta de Microsoft, comença d'aquesta manera el seu article sobre «religió»: «És impossible trobar una definició satisfactòria de religió o una forma realista de classificar els diversos tipus del que anomenem religió a causa de les importants diferències de funció entre els diversos sistemes coneguts. Un examen i comparació general de religions seria per tant enganyós si el material a avaluar fos assumit en la seva totalitat com de la mateixa naturalesa.»

He passat molts anys iniciant els meus cursos d'Antropologia i Història Comparada de les Religions amb alguna citació com aquesta. Us n'haureu adonat. La meva intenció ha estat sempre la de fer palmari el problema definicional. Una banalitat que haig d'explicitar. La realitat històrica no coneix més que una pluralitat de religions i no «la religió», encara que aquesta tingui el seu fonament en el transcendent, en la «naturalesa humana» o en les «lleis» psicològiques. Cert que per poder parlar de «religions», fins i tot en plural, es fa necessari un concepte de la religió, però un concepte abstracte, com el de l'arbre, encara que en la realitat no existeixi un arbre que no sigui un arbre concret. D'aquesta manera, per descobrir quin és l'objecte de la història de les religions, és inevitable plantejar el problema de com definir el concepte de religió.

Etimologies (Javier Sádaba, *Lecciones de filosofía de la religión*. Madrid: Mondadori, 1989, p. 11 i s.)

La religió no té una etimologia clara. Avui s'accepta que va tenir

raó Ciceró i no sant Agustí en derivar-la de *relegere* i no de *religare*. Tota l'evidència filològica aniria per la primera. Però el terme llatí no tenia l'accepció moderna de religió; indicava, simplement, un conjunt d'observacions, advertiments, regles i interdiccions que no feien referència, per exemple, ni a l'adoració de la divinitat, ni a les tradicions mítiques ni a la celebració de les festes, ni a tantes altres manifestacions considerades avui «religioses». I això ens diu ben poca cosa. En primer lloc, perquè és un terme llatí que no té la seva correspondència en les llengües prèvies indoeuropees. Per no tenir correspondència no la té ni amb el grec que no té una paraula que abasti el significat llatí. Però és que, a més, el significat d'una paraula, com sabem, no és la seva etimologia. És el seu ús, si entenem per ús no la probabilitat de la seva aparició en el llenguatge sinó la seva aplicació en un context determinat. I aquest ús significatiu segueix sent realment problemàtic.

Les definicions empiriocrítiques de religió

És molt generalitzada l'opinió que abordar la definició de la religió d'una manera inicialment empírica i posteriorment crítica presenta d'entrada dos avantatges. La majoria de les definicions del concepte de «religió» fallen pel fet que no engloben mai tots els fets que en les diferents civilitzacions estem acostumats a considerar com a «religiosos». Massa sovint s'ha dit que un poble pot practicar uns ritus i, amb tot, ser ignorant de tota «religió». De la mateixa manera, si partim de certes definicions de la «reli-



gió» (fonamentades, per exemple, en l'adoració d'éssers sobrehumans), s'ha cregut necessari excloure el budisme d'entre les religions. "Si, al contrari, un parteix de l'empíria de l'ús del terme, pot tenir la fonamentada esperança de trobar en la seva base un concepte suficientment extens com per abastar la totalitat dels fenòmens que considerem religiosos. El segon avantatge és el fet que, tenint en compte l'extrema variabilitat dels fenòmens als quals estem acostumats a donar un valor 'religiós', l'absència d'una definició *a priori* evita constrènyer-los des del principi a un ordre sistemàtic, i permet en canvi d'analitzar-ne un cert nombre seguint qualsevol ordre fins al moment precís en què descobrim el sentit del seu comú denominador 'sagrat', el qual podria ser verificat a continuació per mitjà dels restants fenòmens" (Angelo Brelich). En aquest sentit, com escriu Kenelm Burridge, «meditar en l'infinit, també escriure un xec, menjar morts, copular, escoltar un tonant sermó sobre el foc de l'in-

En general, les definicions tradicionals de "religió" no han abastat l'ampli ventall de fets que en moltes cultures són presents en aquest aspecte. Nen transportant menjar a les Illes Societat (Polinèsia).

fern, examinar-se la consciència, pintar un quadre, deixar-se la barba, llepar les nafres dels leprosos, trenar-se el cos en nusos, tenir una fe tenaç en la racionalitat humana, tràngols, estigmes, possessions, evitar, caminar sobre carbons encesos sense cremar-se, traspasar-se les galtes sense deixar-hi ferida, no hi ha activitat humana que no pugui adquirir un significat religiós.»

Les definicions de religió més proposades

Fa més o menys vuitanta anys, Leuba, un psicòleg de la religió va recopilar les definicions de religió que havien proposat quaranta-vuit estudiosos de la religió. D'aleshores ençà, se n'han afegit moltes. 100, 130? Hi ha bons sumaris de definicions en els treballs de J. Goody «Religion and ritual: the definitional problem» (*British Journal of Sociology*, 12-2 [1961], p. 142-164), R. Horton «A definition of religion, and its uses» (*Journal of the Royal Anthropological Institute*, 90-2 [1960], p. 201-226). També hi ha discussions a Banton, Spiro i Geertz (*American Journal of Anthropology*, 1966).

Espigolant definicions

J. B. Pratt, psicòleg americà de la religió, va escriure: «Una actitud seriosa, social, d'individus o de grups davant la força o les forces que en la seva opinió exerceixen el darrer control sobre els seus interessos i destins». Un altre americà, també psicòleg, Paul E. Johnson, assenyalava tres trets en l'actitud religiosa: a. Una enyorança, un desig, una aspiració a valors; b. consciència de dependència d'una força, un poder que és el que manté aquests

valors; i c. reaccions, formes de conducta que es consideren adients per assegurar-se aquests valors amb l'ajut d'aquesta força.

Per la seva part, Middleton, escriu: «Per al nostre propòsit, podem acceptar que l'atribut central del fet religiós és el concepte d'un poder o 'ésser espiritual' del qual es pensa que està fora de la societat humana i (no sempre) que pot crear-la o destruir-la. Una creença en un poder d'aquest gènere sembla ser universal, encara que no estigui clarament definit i se li puguin atribuir moltes formes i es pugui pensar que actua de diverses maneres i situacions i encara que els antropòlegs, per la seva part, puguin considerar que representa diversos tipus d'experiència i de forces socials.»

Els diferents autors expressen i analitzen aquest poder de diferents maneres: E. B. Tylor (1873) es va referir a la «creença en éssers espirituals» com a nucli del que és religiós; E. Durkheim (1912), a l'atribut de la sagralitat com a símbol del poder de la societat i la interdependència humana; R. Otto (1917), a l'atribut de la santedat. Tots ells són, d'una o d'una altra manera, insatisfactoris quan entrem a considerar l'una o l'altra religió particular. Amb tot, quan tractem de definir els límits del que és religiós, sempre hem de tornar a «centrar-nos en la noció d'un poder espiritual, diví» (J. Middleton, 1970, p. 501).

Els trets essencials de l'actitud religiosa en què es fixen la majoria de les definicions són: a. la convicció que el «destí» dels éssers humans no és casualitat sense sentit, sinó que depèn d'una força o un poder al qual es pot atribuir un de-

signi, una intenció; *b.* saber-se dependent d'una força sobrehumana i subordinada a ella: una força que pot ser qualsevol cosa, des d'un déu personal fins a una força impersonal i el poder del qual excedeix, sobrepassa l'esfera, la categoria humana, encara que el seu portador pugui restar dins d'ella (immanència; *v. gr.* avantpassats). La transcendència és possible, però no necessària; *c.* l'home no es limita a saber que depèn d'aquesta força, sinó que conscientment s'hi subordina, s'hi lliura.

I la definició més comuna de religió, la definició tipus

Creences en un o més déus i pràctiques inspirades per aquestes creences, relacionades o no amb aquests déus. És a dir, la de Tylor que fa un moment deia: «belief in spiritual beings».

Tot això em sembla poc revelador de cert pensament mandrós, o de ganes de deixar a un costat temes enutjosos per entrar en matèria. Qui creu? Un déu ha de creure en si mateix i les seves pràctiques estaran inspirades per aquesta creença. Però, podrà? Té algun sentit dir que Déu creu que ell és déu? I els éssers humans, per on van? Què té a veure aquesta definició amb els que volem estudiar la societat? Amb els que solament ens hem ensinistrat per a això, no per tractar amb creences ni, sens dubte, amb déus?

I d'altra banda, he reiterat moltes vegades que el saber positiu sobre la religió ha de mantenir-se escrupolosament allunyat dels sabers de fe. I aquestes definicions que estem enunciant, ho fan? Considereu les seves paraules. No són paraules



de creients, definicions de creients? El creient està convençut que l'objecte de la religió en realitat és el seu subjecte: no és l'home el que estableix la relació amb el sagrat, sinó el sagrat amb l'home. No és l'home qui crea els déus, sinó a l'inrevés.

L'ús de termes com «creences», «déus», «éssers espirituals» planteja dificultats petites que aquí no estudiaré. Pel que fa a les línies d'interès i en funció de les definicions empiriocrítiques que s'han vist, es pot dir que n'hi ha tres de fonamentals:

Una línia *ideacional*, preocupada primàriament per la demostració del fet que les creences i les accions formen sistemes lògicament coherents, com també, per descomptat, per ensenyar la relació entre religió i organització social (vegeu, per exemple, A. R. Radcliffe-Brown, *Mitos y ritos de los isleños andamán*). E. E. Evans-Pritchard, a *La religión nuer* (1956), duu a terme una detallada anàlisi de les creences religio-

La cultura, més enllà de qualsevol construcció ideacional, construeix un món de manifestacions ben concretes. Dansa fúnebre per la mort d'un nen a la vall d'Asaro (Nova Guinea) (Melanèsia).



Cases comunals de la regió de Sepik a Nova Guinea (Melanèsia): en molts casos, aquestes construccions són específicament per als homes i per als membres de societats secretes.

ses nuers, de la forma en què conceben el seu déu com també dels aspectes, manifestacions o rebuigs del seu poder, del seu mateix lloc en el món, etc. Evans-Pritchard, a qui no espanten els conceptes teològics, ans al contrari, s'hi mou a gust, mostra com les creences i les pràctiques religioses nuers formen un únic sistema, lògicament coherent, un sistema tancat de pensament, congruent amb la seva organització social, encara que no sigui explícit el lligam entre ell i l'estructura social. Es tracta d'una superba descripció d'un sistema teològic, però no una anàlisi essencialment sociològica. En la mateixa línia tenim els estudis de G. Lienshardt sobre els dinkes i els de Victor Turner sobre els ndembus, treballs que s'ocupen també de l'estructura dels sistemes teològics. La relació entre aquests sistemes i les estructures socials s'assumeix, s'afirma en termes generals, però no se'n mostren els detalls com a parts del procés social (en el cas de Turner aquesta afirmació seria en tot cas discutible).

Una línia que assumeix l'existèn-

cia d'un sistema teològic, però que, amb interessos més sociològics, tracta de demostrar la suposició de Radcliffe-Brown segons la qual el ritual i el mite tenen com a funció principal la de dotar de cohesió, de solidaritat els grups socials. E. Leach en el seu estudi sobre els kachins i Middleton sobre els lugbares fan seva aquesta suposició.

La tercera línia es planteja l'important, però difícil problema del propòsit i dels objectius de l'individu en l'activitat ritual.

Obertura cap una nova línia de definició programàtica i intencional

S'ha de profunditzar més, encara que sigui a costa d'abandonar el familiar reducte de l'especialitat antropològica i trepitjar dominis que no són meus i en els quals em reconec com un intrús i sense autoritat, dominis per a mi més incòmodes, suposo que filosòfics.

En un primer pas, ofereixo aquesta traducció —generalització— de les definicions empiriocrítiques més difoses. Traducció de Ramón Valdés: és religió la postulació social d'una realitat que sobrepassa el món i la societat, però els inclou sense reduir-se a ells, com discontinua, no en plànols independents sinó connexos i mútuament referits. De tal postulació es deriven —i aquesta postulació pot deduir-se per l'estudiós a partir de— pràctiques i modes de vida de la societat que mostra que la professa.

Tractaré que el curs del meu pensament sigui susceptible de crítica i per aquesta raó faré explícita cadascuna de les meves passes. La coincidència que més clarament

destaco en les definicions que tradueixo és que en totes elles és central la idea de la discontinuïtat de la realitat (déus, homes, sagrat, profà) i la idea que els discontinus àmbits resultants ho són mútuament referits, amb la qual cosa crec que vull dir que el seu ésser és presentat com ésser per a l'altre.

I a partir de la meua traducció —generalització— construeixo aquesta definició meua que declaradament proposa ser programàtica, intencional, hipotètica. L'ofereixo en dues versions. Una primera que creia sencera fins ara. Proposo anomenar religió el fenomen que es produeix en el procés social quan una societat construeix una realitat social discontinua en esferes, plànols, graus, àmbits socials — de persones— epistemològica i ontològicament diferents, i desiguals almenys en poder i valor; graus no independents sinó necessàriament connexos i mútuament referits a través de la comunicació i de l'acció que configuren entre els que comuniquen i actuen, no relacions simètriques d'igualtat, sinó asimètriques de domini i subordinació —submissió—. Aquest domini i aquesta subordinació donen a la realitat social no solament la seva forma i la seva estructura, sinó també la seva justificació i el seu sentit.

Aquesta definició em satisfieia fins fa poc. Però tenia dubtes. La definició diu "fenomen que es produeix en el procés social". Era necessària aquesta imprecisió, o em resultava adient? Dir construcció social estaria d'acord amb la meua forma d'expressar-me ("quan una societat construeix", etc.), però és un terme de Berger i en el sentit ideacional en què aquest l'usa no

em serveix, i canviar-lo tampoc: és seu. Així és com he arribat darrerament (finals de maig de 2000) a una segona versió. Definitiva? És aquesta: proposo anomenar religió l'enculturació que construeix una realitat social discontinua en esferes, plànols, graus, àmbits socials — de persones— epistemològicament i ontològicament diferents, i desiguals almenys en poder i valor; graus no independents sinó necessàriament connexos i mútuament referits a través de la comunicació i de l'acció que configuren entre els que comuniquen i actuen, no relacions simètriques d'igualtat, sinó asimètriques de domini i subordinació —submissió—. Aquest domini i aquesta subordinació donen a la realitat social no solament la seva forma i la seva estructura, sinó també la seva justificació i el seu sentit.

Sobre aquesta definició meua de religió, com sobre la que també és meua d'institució social i altres moltes que també he explorat, em justificaré amb la reflexió de Quine: "Hi ha, però, un tipus d'activitat definitòria que no es limita a informar sobre sinonímies preexistents. Penso en dir això en la que Carnap anomena explicació, activitat a la qual són afeccionats els filòsofs i també els científics en els seus moments més filosòfics. En l'explicació, la intencionalitat no és simplement parafrasejar el 'definiendum' per mitjà d'un sinònim evident, sinó perfeccionar realment el 'definiendum', afinant o completant la seva significació".

Dec estar boig. Amb el poc espai que tinc, complico més les coses i introdueixo també un concepte d'enculturació revisat! Però ho fa-

ré. Fa molts anys que estic descontent amb el concepte d'enculturació que usem els antropòlegs, un concepte quasi curricular. Parlem d'enculturació com parlem de batxillerat: quelcom que els adults fem als nens per introduir-los en la cultura del grup. És un miracle que no hàgim pensat a afegir-li proves de selectivitat a l'enculturació. Avui entenc que l'enculturació és un procés permanent que acompanya una cultura mentre existeixi i que implica nens i adults, tots els membres del grup. Crec que podria dir: l'enculturació és l'*energeia*, l'*ergon* de la qual és la cultura. Encara he d'introduir molts matisos. Aquests darrers temps pensava que he d'assegurar-me si la cultura no és un ergo de múltiples energies de les quals una és dominant.

Sigui com sigui, vull deixar constància que el que sí que rebutjo explícitament és que aquest "fenomen que es produeix en el procés social" en què jo pensava en la primera versió, sigui un dels models integradors en què tanta gent ha pensat, aquests diversos models integradors de les creences (Shils, amb un consens molt ample) morals i cognitives sobre l'home, la societat i l'univers (aquest últim en relació amb l'home i la societat) que floreixen en les societats humanes: credos, concepcions del món, programes, sistemes i corrents de pensament, ideologies. Tots ells són ideacionals, i un dels propòsits de la meua definició és fugir d'aquest àmbit. El fenomen que jo penso que es produeix en el procés social és un que m'introdueix en un altre àmbit, un àmbit cultural objectiu, palpable, visible, audible.

Recorreré a Leslie White, que mai no m'ha fallat. Ningú no ho ha dit amb tant rigor ni tanta intel·ligència com White: "Cultura és una organització dels fenòmens —objectes materials, actes corporals, idees i sentiments— que consisteix en o depèn de l'ús dels símbols", "Cultura és el nom d'un ordre o classe distintiva de fenòmens, a saber, els objectes i els actes que depenen de l'exercici d'una habilitat o capacitat peculiar a l'espècie humana, que s'anomena capacitat de simbolitzar". "Cultura" és avui un terme que solament els més grans acostumem a usar. Té una fama dolenta per la multiplicitat dels seus referencials, per la seva vaguetat. Cultura s'usa més, i amb tot té més referencials i és més vaga. Una de les definicions de "cultura" més adient per al meu propòsit és aquesta que fa coincidir la cultura amb "la classe de coses i esdeveniments que consisteixen en i depenen de la capacitat humana de simbolitzar, és a dir, de traficar amb significats no sensorials, significats que com la santedat de l'aigua beneïda no poden ser percebuts pels sentits" (White, 1959).

La classe de coses i esdeveniments que depenen de la capacitat humana de simbolitzar: una paraula, una destal de pedra, un fetitxe, evitar la sogra, la repugnància davant la llet, fer els asperges amb aigua beneïda, un bol de porcellana, dir una oració, formular un vot, santificar el sàbat i, per incorporar Tylor, "tota classe de capacitats i hàbits adquirits per l'home com a membre de la societat".

D'aquesta manera, White va deixar clares la manca de necessitat i la inexactitud de concebre la cultu-

ra com una abstracció, de reduir-la al nivell ideacional. La cultura té manifestacions ben concretes, que es poden estudiar, en el temps i en l'espai: a. en els éssers humans, en forma de conductes observables; b. en la interacció social entre éssers humans; c. en els objectes materials que els éssers humans produeixen i manipulen en el procés d'interacció social.

Un autor contemporani, al qual no esmentaré perquè ell no va citar White quan va escriure les línies que segueixen, diu això mateix de manera més ajustada i de manera més brillant:

"Distingiríem: 1. Continguts culturals la recurrència dels quals depèn sobretot dels automatismes conductuables que constitueixen una mena de programa o pauta de seqüències enregistrades en el sistema nerviós de cada subjecte corpori, per aprenentatge i/o per herència. Aquesta cultura *intrasomàtica* és una determinació del concepte de cultura. 2. Continguts culturals la recurrència dels quals depèn d'automatismes socials constituïts per la concurrència de diversos subjectes corporis: cultura *intersomàtica*. 3. Continguts culturals la recurrència dels quals depèn d'automatismes *extrasomàtics* dotats d'un *finis operis* que se superposa al *finis operantis* (una casa, un carrer, una màquina)."

No sé si serà el que White vol dir, però el cas és que ho diu: la cultura construeix un món, un món en què, a més de roques i estels, que ja hi eren, a més de pluges i seques, a més de rius i d'illes, hi ha, amb la mateixa realitat, emfiteusis i bans de l'alcalde, i cases i temples i falçs i martells i carrers i ponts, a

més de mares i fills, hi ha pares i amants, i hi ha déus i sants i Verges (ha de ser amb majúscula), i tot, tot és real. És que potser era Huitzilopochtli menys real que la víctima el cor de la qual arrabassaven els sacerdots asteques per oferir-se'l en cruent sacrifici? Sembla com si la irrealitat estigués en la part de la víctima.

Acostumo a dir: Déu existeix, els que no existim som els ateus. Ho dic des que a l'any 1959 un matí de novembre a Vegadeo contemplava ociosament l'arribada dels paisans que anaven al mercat (setmanal) carregats amb les seves verdures i els seus pollastres i els seus porcs d'engreix que duïen per vendre. Jo era assegut en uns troncs apilats que hi havia al costat de la caseta d'arbitris per la qual havien de passar per pagar les taxes pels productes que entraven en el municipi a vendre. Li va arribar el seu torn a un home grandàs, amb un carro i un cavall també grans. El cavall estava molt inquiet i volia anar endavant i l'home el va tranquil·litzar amb un sonor renec: «*M'cago'n Dios, tate quieto*». I el municipal que cobrava les taxes llençà la llibreta i el va multar per blasfemar en públic. I l'home va pagar. Per això dic que Déu existeix. Pel que fa a allò que els que no existim som els ateus ve d'una visita meua, temps després, a l'inspector d'ensenyament mitjà a Oviedo. Era un bon amic, molt més gran que jo, catedràtic de llatí i sacerdot. En la primera ocasió que va tenir em va llegir la cartilla; em va dir: «Tu, les teves coses te les calles que el coadjutor de Tapia té molta mà amb el bisbe i s'assabenta de tot el que es fa i es diu al poble. Així que molta



L'enculturació religiosa esdevé un element clau en la configuració de moltes societats. Cerimònia d'iniciació a Nova Guínea, un dels rituals més importants a la Melanèsia.

atenció i no et busquis embolics». Per això dic que els ateu no existim, no podem existir. Declarar-se ateu en una societat religiosa ve a ser com un error gramatical.

Per descomptat que parlo d'existència social, però és que aquesta és la que compta. Des de la meua perspectiva d'antropòleg: la que hi ha. La realitat que importa mai és la de les coses eternes, objectives, «estranyes al subjecte», sinó la del medi en què el subjecte viu, «el món social de la seva experiència», el món en què treballava, el món de la seva experiència lingüística, el món en què parla, del qual parla, amb el qual es parla.

Aquesta és la realitat que l'enculturació religiosa dissenya, configura, construeix a cop de desigualtats. Desigualtats entre poderosos déus, amb el seu seguici distribuït en els graus immediats, àngels, arcàngels, virtuts, dominacions, potestats, principats, sants i beats, i entre grau i grau talls de desigualtat. Com entre ells i els dignataris religiosos (una notícia interessant: els «àngels de les esglésies» dels quals parla l'Apocalipsi 2: 1,8,12, 18; 3: 1,7,14, durant molt de temps es va creure que eren els bisbes, però a hores d'ara es considera que són un altre grau de veritables àngels) i com entre els dignataris de

més i de menys rang, i com entre aquests i els graus d'humans sagrats i d'humans simples, guerrers, sacerdots menors, *fratricelli*, serfs i, les darreres, les seves dones.

Mana i l'origen de la religió

Us parlaré d'aquesta noció crucial en l'antropologia i la història comparada de les religions: la noció de mana. Vaig escriure aquestes pàgines fa molts anys per a unes classes que vaig donar a l'Institut Alfons II el Cast als alumnes de filosofia de D. Pedro Caravia. El juvenil entusiasme amb què D. Pedro, ja gran, va acollir les idees que vaig exposar en aquell moment ha estat probablement un factor d'estímul per a la tenacitat de talòs en la persecució de la meua definició.

La primera descripció del mana

La paraula "mana" sorgeix per primera vegada en la bibliografia antropològica el 1836 en un vocabulari de les llengües hawaianes escrit per un grup de missioners. En aquest vocabulari apareix definida com a «força, poder, força sobrenatural». Fins al 1879, els estudiosos no van començar a interessar-se per aquesta noció. Un bisbe anglès, R. H. Codrington (1830-1922) va escriure aquell mateix any una carta a Max Müller assenyalant-li que l'infinit del qual aquest parlava era conegut pels melanesis com "mana". Deia en la seva carta: «Existeix la creença en una força completament separada de la força física, capaç d'allò bo i d'allò dolent, i que és molt avantatjós posseir i controlar. Això és el mana... Tota la religió melanèsia consisteix de fet a aconseguir aquest mana per a un mateix», «[...] una força que, encara

que en si mateixa és impersonal, sempre està lligada a una persona, que la dirigeix.»

Codrington havia estat entre el 1871 i el 1877 missioner a la Melanèsia i va fer les seves observacions sobretot a les Noves Hèbrides, les illes Salomon i algunes illes menors. La idea de mana la descriu en la seva obra *The Melanesians: Studies in Their Anthropology and Folklore* (1891). Segons es diu en aquesta obra, el mana no era esperit ni deïtat, sinó una força natural, impersonal, fora dels processos normals de la naturalesa, que actua automàticament i es manifesta en objectes i en persones. Els déus, els fantasmes i els esperits posseïen també aquest poder. No era una propietat inherent, sinó una qualitat que podia anar i tornar. Objectes i persones podien posseir-la en quantitat més gran o més petita, o no posseir-ne gens en absolut. L'acte grandios de la creació havia estat possible per la gran quantitat de mana de la divinitat creadora; el cap del clan podia ser-ho, perquè tenia mana. Segons Codrington, la mentalitat melanèsia està posseïda completament per la creença en una força o influència dita quasi universalment mana... força o influència no física i en cert sentit sobrenatural, però que es mostra en la força física o en qualsevol tipus de poder o excel·lència que tingui un home... Tot el que s'allunya del que és normal té mana... La religió melanèsia consisteix, de fet, a aconseguir aquest mana per a un mateix o fer que actuï en benefici d'un.

Immediatament després de la publicació del llibre de Codrington, els antropòlegs van començar a ad-

Una de les característiques més assenyalades dels humans és la seva capacitat de simbolització. Divinitat femenina secundària. Illes Societat (Polinèsia).



vertir la presència de nocions semblants en societats molt distintes a les de la Melanèsia; de fet, els informes relatius a aquesta zona van passar a segon pla. Es va parlar així de l'*orenda* dels iroquesos (un poble indi americà que vivia en els boscos orientals dels Estats Units, estudiat per J.N.B. Hewitt): un principi o força màgica present en tots els éssers i cossos de la naturalesa i en els atributs, propietats i activitats d'aquests; del *wakan(da)* dels sioux que té una significació encara més àmplia i que designa tot el meravellós i cridaner; del *manitu* dels algonquins, etc. Tots aquests principis, segons els informants, tenien característiques semblants al mana.

Altres idees comparables són el *maxpe* dels indis crows, el *njomm* dels ekois, el *zemi* de les Antilles, l'*oki* dels hurons, el *ngai* dels massais, l'*andriamanitha* dels malgaisos, el *petara* dels dayaks, el *tandi* dels batak, el *ngarong* dels dayaks, el *sila* dels esquimals, el *xvarenah* iranià, l'*imperium* romà, el *hamingja* nòrdic. Els pigmeus africans coneixen la força impersonal *megbe* i moltes ètnies bantus la força anomenada *ndoki*, o alguna paraula derivada d'aquesta. *Ndoki* és una força ambivalent. A primera vista, es té la impressió que és enterament negativa. Però si un gran cabdill té èxit és pel seu poderós *ndoki*, si un *nganga* prestigiós té clients és perquè té un gran *ndoki*. Amb tot, quan s'atribueix *ndoki* a un home comú això equival a acusar-lo de bruixeria. D'aquesta manera, en els homes insignificants el *ndoki* és exclusivament negatiu: la força impersonal té, per tant, una significació que depèn del context social. Malgrat tot, els bantus estan constantment preocupats per apropiarse la força, per una part per conjurar les influències nefastes, per l'altra per arribar a ser més poderosos que els seus veïns. Pot ser important assenyalar que aquesta força de la qual intenten apropiarse no és una força lliure, sinó que està continguda en objectes, en receptacles en què l'ha concentrat l'especialista *nganga*. En fetitxes.

La teoria del mana. Magisme i dinamisme

Sobre la base de la noció de mana es desenvolupà una teoria, no directament oposada a l'animisme tylorià, sinó més bé complementària d'aquest. Aquesta teoria és co-



*Les societats del Pacífic
crearen elaborades i
complexes teogonies.
Grup de músics a les illes
Trobriand (Melanèsia).*

neguda llavors amb el nom de *magisme* (H. J. King) i posteriorment amb el de *dinamisme* (Van Gennep); amb una direcció intel·lectualista (el mateix King i Frazer), una altra d'emocionalista, representada per Marett, Beth, Söderblom i Otto, i una tercera direcció que és la de la sociologia francesa: Hubert, Durkheim, Mauss i Levy-Bruhl.

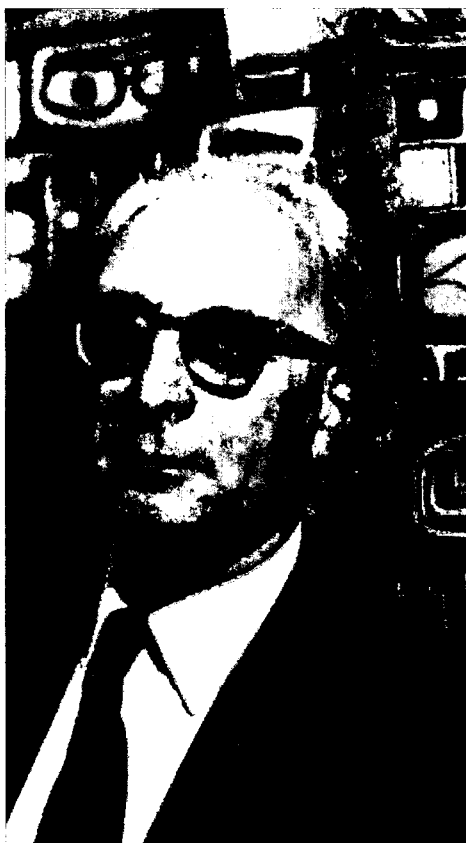
Ambivalència de la força

Les dues primeres direccions del magisme fan ús de la noció de mana i sostenen que aquesta força impersonal present en tota la naturalesa, que no és ni bona ni dolenta, sinó ambivalent, forta i eficaç en mans de qui la sap usar correctament i, a la vegada, perillosa en mans de qui no la sap usar, seria el principi i fonament de la religió. La seva pretensió era compensar l'ex-

cessiu intel·lectualisme de les tesis de Tylor. La força en si mateixa no és bona ni dolenta, sinó ambivalent i cega. Aquesta ambivalència del sagrat no és solament d'ordre psicològic, en la mesura en què atrau i rebutja, sinó també d'ordre axiològic: el sagrat és alhora sagrat i maculat. Servio, comentant Virgili, ja assenyala que *sacer* pot significar a la vegada maleït i sant, i *hagios*, pur, sant i a la vegada tacat.

A través de l'ambivalència cega de la força s'entén la noció de tabú i la pràctica de la màgia. Tabú són totes les restriccions que s'imposen a l'ús o al contacte amb el que està carregat de força. Qui no respecta el tabú és exposat a patir malalties, sancions socials o fins i tot la mort. Màgia és el control voluntari i conscient del mana, el domini, la direcció i l'aplicació de la força impersonal.

Claude Lévi-Strauss, els estudis del qual han permès de conèixer molt més tot el que significa el concepte de "religió".



Evolució de la teoria

A mesura que van anar avançant aquestes teories, es van anar descobrint nous casos d'existència d'aquesta força en diferents comunitats que semblaven respondre a la descripció de Codrington. La hipòtesi de partida era que la creença en la força era en l'origen de la religió com un estadi inicial i posava en marxa la creença en els esperits, però, a més, subsistia en les religions avançades. Segons això, el *xvarenah* iranià, l'*imperium* romà, l'*hamingja* nòrdic, el *tao* dels xinesos, el *brahman* dels indis, el *ka* dels egipcis i l'*el* dels semites i la *gràcia* dels cristians, representaven pervivències de la creença en la força. D'aquesta manera, en les religions avançades es podria parlar de la persistència, junt a la creença en els déus, de la creença en el mana.

Les crítiques

Els etnòlegs, que havien anat acceptant sense un gran esforç crític els informes de camp, tan aviat

com es començà a situar la força en el fonament de la religió, començaren una polèmica al voltant d'això. Aquesta crítica té un gran interès: es posen en dubte les característiques que atribueixen a la força els etnògrafs de camp i els teòrics de les dues primeres línies magistes. Es pot dir que és una força impersonal si es manifesta sempre en accions d'homes i de coses? Es pot dir que sigui sobrenatural si, en definitiva, el que fa és que creixin els porcs o el *nyame*? Hi ha pocs o cap indicis que existeixin creences en una força veritablement impersonal que transmeti el seu poder als éssers sobrenaturals personificats. Dit d'una altra manera, no és el mana el que dóna als déus i als esperits el seu poder: el poder, però, és axiomàtic per a tot el que és sobrenatural.

L'aportació de Lévi-Strauss

Aquí sorgeix la idea altament suggestiva defensada primer per Capell i després per Lévi-Strauss. Els antropòlegs intenten penetrar en les existències o essències que s'amaguen darrere els usos lingüístics. Tal vegada, la freqüència i l'extensió de nocions tipus mana, ens hagin de fer pensar en realitat en una forma de pensament universal i permanent que no seria característic de certs estadis suposadament arcaics de l'evolució del gènere humà, sinó més bé d'una situació de l'home en presència de les coses; i, en aquest sentit, seria susceptible de reparèixer sempre que aquesta situació de l'home en presència de les coses es reproduueixi.

Mana com a ús i com a embolic lingüístic

Imaginem un etnòleg alienígena que visiti el nostre cercle cultural. Junt amb els nostres costums i pràctiques, ressenyarà, si ho fa amb cura, els nostres usos lingüístics. D'aquesta manera, anotarà un seguit d'expressions, sense fi, d'aquest gènere: "en tal té alguna cosa"; "arribar a ser algú"; "ser alguna cosa". Si ell o un *Religionswissenschaftler* del seu planeta intentessin penetrar en les creences que s'expressen o s'amaguen sota els usos lingüístics, oi que seria fàcil que arribessin a la conclusió que "alguna cosa" és una força impersonal present en un grau variable en tals i tals persones i objectes de la nostra mateixa cultura? Lévi-Strauss suggereix: oi que es pot pensar que la situació és similar en tot el que fa referència a mana?

Hipòtesi primera: Per a Lévi-Strauss, la noció de mana, com totes les afins, és simplement un ús lingüístic. Es dona en el moment en què tenim més sensacions que expressions per a anomenar-les. *Mana, orenda, wakanda* i tots aquests termes no serien més que signes algebraics buits de sentit, però susceptibles d'adquirir qualsevol sentit. Allò que mostren és, en definitiva, la insuficiència semàntica del nostre lèxic. En aquest sentit, mana seria l'expressió conscient d'una funció semàntica, seria una mena de símbol en estat pur, susceptible d'adquirir no importa quin contingut. Seria, diu Lévi-Strauss, l'expressió conscient d'un acte nominatiu.

Aquesta és una explicació probablement certa, però absolutament incompleta. I ho és perquè

aquesta noció de mana es presenta associada a determinades pràctiques (a les quals ja hem fet referència) d'apropiació de la força (màgia) o d'evitació de la força (tabú). La interpretació de "mana" com un ús lingüístic semblant a "alguna cosa" explica una sèrie de notícies, però no n'aclareix d'altres, com el canibalisme funerari, la caça de caps, etc. El fet que no aclareixi tots els fenòmens fa sospitar que la definició no sigui vàlida tampoc per a aquells que sí que explica.

Intentaré demostrar que els mateixos primitius han elaborat una teoria de la força que ha influït sobre el seu mateix ús lingüístic de mana i ho ha configurat d'una manera específica.

Hipòtesi segona: Des del meu punt de vista, en la noció de mana, a l'ús lingüístic s'afegeix un embolic lingüístic. Nosaltres usem l'expressió "alguna cosa" dins de jocs més o menys específics. Ara, si volguéssim fixar el seu sentit únic, determinar la substància d'"alguna cosa", fracassaríem. Hi ha dues solucions: acceptar que darrere "alguna cosa" no hi ha res, o bé cedir al vertigen que provoquen en nosaltres les paraules (Wittgenstein) i intentar substantivar-lo: "Què és el temps? Quan no m'ho pregunto ho sé, quan m'ho pregunto ja no ho sé" (sant Agustí).

Els mateixos indígenes, abans que els antropòlegs occidentals, van cedir a aquest vertigen. Les pràctiques d'adquisició i evitació del mana, de localització del mana es mouen en un altre nivell del llenguatge: no es mouen en el nivell de l'ús, sinó en el nivell de l'embolic lingüístic. Això els ha dut a substancialitzar les paraules, com

les mateixes pràctiques i els mateixos informants ho demostren. Aquest embolic es presenta com una recerca vertiginosa i equivocada, que ells presenten com a desinteressada, de la veritat objectiva del mana.

Mana i poder. Qui embolica i per què?

Ara bé, no és cert que l'embolic que constitueix el segon nivell de la creença en el mana estigui motivat per una pura recerca desinteressada, encara que vertiginosa i equivocada, de la veritat objectiva del mana. No menys que en la societat occidental, aquests pensadors primitius no han recercat la veritat, sinó la seva veritat, la veritat que el seu món de relacions socials els condemnava a descobrir, la veritat que més s'acomodava als seus mateixos interessos.

Aquesta és una dada etnogràfica empírica que resultaria teòricament deduïble: els dipositaris (i creadors) de l'embolic del mana són sempre aquells membres del grup que diuen que tenen més mana. De la mateixa manera com ho havien definit, el mana és: "força impersonal i sobrenatural present en la naturalesa tota, però concentrada especialment en certes persones (cabdills, sacerdots, persones grans)". Doncs bé, a la Polinèsia posseeixen més mana les classes altes, però els que més en tenen són els reis i els *tohunga*; a la Melanèsia, el cabdill i les persones grans, i a més, augmenta amb els anys. A Madagascar, l'*hasina* habita en els prínceps, en menor grau en els nobles, i molt poc en els comuns. El *baraka* més gran al Marròc és el sultà.

Quins avantatges aporta la creença en el mana que siguin immediats? El primer i fonamental avantatge és el de la no verificabilitat de la força. Hi podria haver múltiples formes de superioritat que justificassin el poder, però serien més fàcilment verificables (la força física, l'agudesa de la vista o de l'enginy, etc.) i poden deteriorar-se amb l'edat.

El sacerdoti i la seva contribució a l'embolic

El manteniment del culte polinèsic en els *marae* (temples a l'aire lliure) era monopoli dels *tohunga*, sacerdots. La paraula *tohunga* significa en realitat "expert" i podia aplicar-se a la persona que ho fos en qualsevol especialitat artesana, o simplement a un home de saber. Però en el seu ús més comú es reservava per als perits en les coses culturals, els sacerdots capaços de recitar les llargues lletanies, aixecar als déus les pregàries i les ofrenes i interpretar, si era el cas, la seva voluntat. Aquests *tohunga* havien de ser nobles perquè solament els nobles posseïen el mana necessari per poder fer aquestes empreses amb èxit.

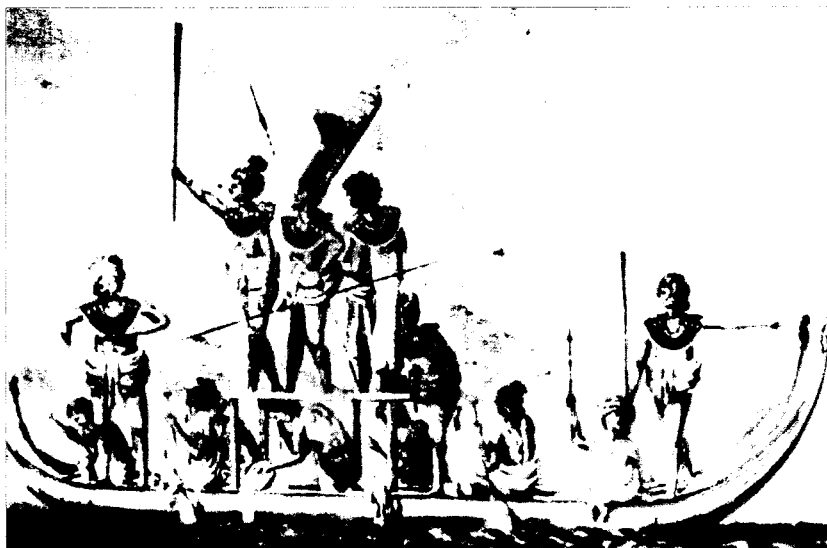
Per introduir-se en un ofici tan difícil necessitaven passar per un llarg període de preparació durant el qual els sacerdots més grans tenien cura que aprenguessin de memòria els textos sagrats però, a més, se'ls impartien molts altres ensenyaments relatius a la història i els costums de la tribu, la cosmogonia, l'astronomia i altres sabers. Els sacerdots vivien exclusivament de fer aquesta funció i a més del seu poder religiós tenien en la majoria de les illes una forta influèn-

cia política. Fou precisament la rivalitat política que en molts casos va arribar a desenvolupar-se entre ells i els reis, el que va dur a revolucions antireligioses com la dirigida pel mateix rei Kamehameha I de Hawaii, abans encara que els europeus s'establissin en la seva illa.

Especulacions sacerdotals

La rigorosa preparació a la qual eren sotmesos i el molt de temps lliure que el seu ofici els deixava, com també la despreocupació que podien permetre's pel que fa a les urgents tasques de la subsistència quotidiana, eren circumstàncies propícies perquè els *tohunga* desenvolupessin una important especulació teològica.

Les teogonies. Fruit d'aquesta especulació són les elaborades teogonies que en més d'un aspecte evocuen fortament les del món grec, i més específicament les teogonies òrfiques. Són extremament complexes, molt més del que es creia possible en una comunitat que no arriba a desenvolupar cap forma d'escriptura. Narren com en el principi fou el buit, d'ell nasqué la nit, de la nit el desig i d'aquest el creixement i com a la fi va arribar a ser el cel amb la terra, Rangí amb Papa, units en la més estreta abraçada. Però els fills que naixien d'aquesta incessant unió, que cada vegada eren més, no tenien lloc per viure entre els dos. Amb feina, pujant els uns sobre les esquenes dels altres, van aconseguir separar-los, i clavaren el cel a dalt amb els estels i la terra aquí sota amb les arrels de les plantes. Les pluges són les amargues llàgrimes que Rangí dei-



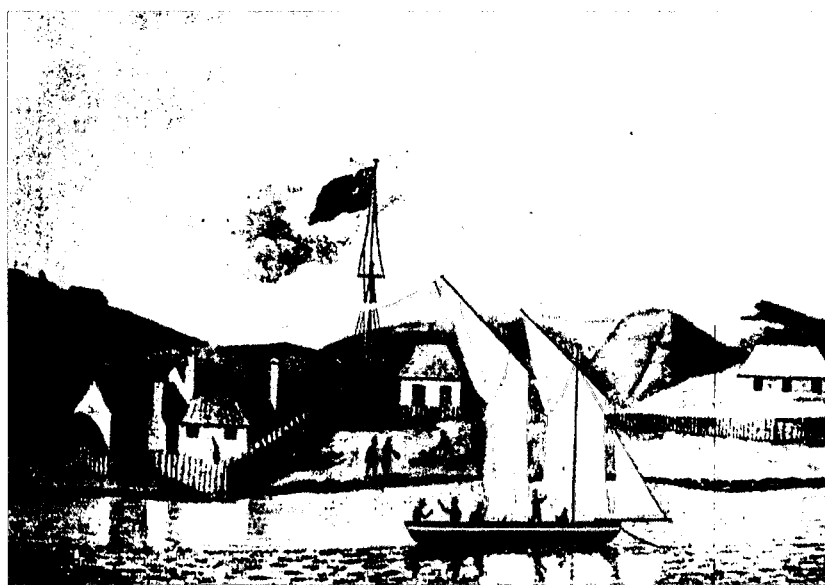
xa caure en veure de lluny Papa.

Els fills del cel i de la terra foren barons. Tane, o Tiki, com també se l'anomenava, cercava incessantment dona. Va provar-ho de moltes maneres, però va ser en va, fins al dia en què aconseguí modelar-ne una en una pila de sorra i donar-li vida. Per aquesta raó la va cridar Hina-ahu-one, "Hina, nascuda d'una pila de sorra". De Tane i Hina prové a través d'una llarga sèrie de relacions predominantment incestuoses, tot el que viu, inclosos els quatre déus primordials, Tane, Tu, Rongo i Tangaloa. El que la teogonia no arribar a precisar és la generació en la qual van deixar de néixer déus i van començar a néixer homes. Tampoc és que tingui massa importància: la diferencia entre déus i caps no és qualitativa sinó quantitativa. De fet, un cap podrós és més diví que un déu menor.

El déu suprem. Un altre resultat de l'especulació sacerdotal és la figura de Io o Kio, el presumpte déu suprem polinesi. "Io el gran, Io l'etern, Io l'immutable, Io font de tota

La figura del "rei sagrat" fou freqüent en les societats del Pacífic, figura que es trobava voltada d'un gran nombre de tabús. Canoa de guerra de Tahití (Polinèsia). Dibuix de Sidney Parkinson (1769).

L'arribada de la cultura occidental als mars del sud fou l'inici d'un fort procés d'aculturació en què moltes cultures autòctones veieren alterats els seus modes de vida i les seves configuracions ideacionals. Establiment europeu a Nova Zelanda (Polinèsia).



saviesa sagrada i secreta, Io autor de totes les coses, Io el no engendrat, Io amb el rostre velat, Io font de la vida, Io suprem en els dotze cels": així l'invoca un himne maorí. Sobre l'autenticitat i originalitat d'aquesta imatge d'un ésser suprem s'ha discutit molt: s'ha assenyalat que diversos dels seus himnes contenen evidents elements bíblics (fet que en si mateix no és gran cosa) i que altres no són sinó versions adaptades d'himnes dirigits a Tane o a Tangaloa. La polèmica va tenir la seva importància quan l'anomenada Escola historicocultural de Viena s'esforçava per demostrar que la forma primigènia de la religió humana era el monoteisme. Avui, que aquests esforços s'han

que en comptats indrets de Polinèsia. I sobretot: que es tractava d'una doctrina reservada als sacerdots, d'un culte esotèric practicat solament per uns pocs iniciats. Pel que fa al problema de la seva antiguitat, tots els indicis semblen assenyalar que, en qualsevol cas, és més recent que les altres figures divines conegudes a la Polinèsia. Cap de les subtileses especulatives fins aquí esmentades no va tenir importància per a la religió polinèsia ni per als seus practicants, ni, probablement, per als seus mateixos autors. Eren meres gloses sacerdotals de difusió restringida, adaptacions de la ruda religió popular a les exigències de refinament d'un reduït grup de persones més cultes. No es pot dir el mateix de les que vénen ara.

Mana, tabú i estratificació social

La primàcia en la importància, i també en el grau d'elaboració, correspon a l'ús singular que l'especulació sacerdotal va fer del mana. En si mateix, el mana polinesi no tenia res que no tingués el de la Melanèsia. Com aquest, es considerava ser una força impersonal, suprasensorial, l'arrel de tota eficàcia. El que els *tohunga* desenvoluparen, fins a deduir d'ella un codi detallat, regulador de les més simples accions humanes, fou sobretot la idea, annexa a la de mana, de tabú (*tapu*). En les seves especulacions, tabú és qualsevol ser, inert o animat, carregat de mana. Com el mana és una força cega, impersonal i transmissible per simple contacte, tot el que estigui carregat de mana resulta perillós i ha de ser declarat tabú i tractat amb exquisides precaucions, o, fins i tot, enterament

oblidat ja, la qüestió pot plantejar-se de manera més serena. Que es va donar efectivament una creença en, i fins un culte a Io (a Nova Zelanda) o Kio (en Tuamotu) no es pot dubtar. Però tampoc no es pot dubtar que, a diferència dels altres déus, aquest no fou conegut més

obviat, perquè una descàrrega de mana pot tenir les conseqüències més greus. Solament amb les coses o amb els éssers que per si són *noa*, és a dir, profanes, desproveïdes de mana, es pot procedir despreocupadament. En l'ús de les coses *tapu*, o en el tracte de les persones *tapu*, s'imposen nombroses restriccions de la manca d'observança de les quals es desprenen tant la impuresa ritual com diverses sancions socials incloses la proscripció, malalties i, fins i tot, la mort.

Tret de l'Índia de les castes, aquesta idea de l'ambivalència del sagrat, no ha arribat enlloc a dominar la vida religiosa i tota la vida política, social i econòmica en forma comparable a com ho va fer a la Polinèsia. Eren tabú les imatges divines, els llocs sagrats, els homes de rang i, per descomptat, els *tohunga* i els reis. Podien convertir-se en *tapu* qualsevol objecte o qualsevol lloc, solament amb el fet que els toqués un d'aquests éssers més rics en força, o, fins i tot, que simplement els sacerdots o el rei els declarassin convertits en tabú. Perquè també per la paraula podia transmetre's el mana i, de fet, hi havia certes paraules i noms de persones i coses que eren per si mateixes receptacles de força i, per tant, tabú. D'aquesta manera, fins la simple repetició d'una pregària resultava impossible per als plebeus *noa*. Encara més: es podien declarar tabú certs actes i d'aquesta manera paraitzar tota una activitat, per exemple, l'agricultura o la pesca.

Per descomptat, aquesta proliferació de tabús havia d'entorpir en gran manera el tràfec social. Si el paralitzava quasi de forma sencera era perquè igual que es podia de-



clarar temporalment tabú qualsevol cosa, qualsevol acte, fins i tot qualsevol activitat, qualsevol paraula *noa* o profana, també es podia declarar temporalment *noa* qualsevol objecte o qualsevol acció o activitat tabú. Però ambdues facultats, la d'imposar un tabú o la d'aixecarlo, eren privilegi de molt poques persones: el rei, per descomptat, i, també, els *tohunga*, que d'aquesta manera adquirien per si mateixos la inviolabilitat, a més d'un poder literalment de vida i mort sobre el poble. Ells podien, amb ritus molt simples, imposar un tabú o aixecarlo. Solament havien de tocar una cosa perquè aquesta es carregués de força i esdevingués tabú, inadequada per a l'ús comú: d'aquesta forma tan simple s'apropriaven d'una casa o d'una canoa. De manera similar a l'inrevés, si del que es tractava era d'aixecar un tabú, amb un senzill gest de la mà recollien la força, i apropant-la al seu nas, l'aspiraven: l'objecte tornava a ser *noa*.

Així fou com les nocions de mana i tabú foren un eficaç instrument en mans de les castes superiors per augmentar i perpetuar les

Trobada entre exploradors blancs i nadius de les Noves Hèbrides, en què es reproduïxen els estereotips: els "salvatges" enfront dels "valents" mariners europeus. Detall de l'obra de William Hodges "Cautious Landing at Tanna".

Bibliografia bàsica

CAPELL. «The word "mana"; a linguistic study», *Oceania*, vol. 9 (1938).

JOHNSON, Paul F. *The Psychology of Religion*. Nova York: Abingdon, 1944.

LÉVI STRAUSS, Claude. «Introduction à l'oeuvre de M. Mauss». A: M. Mauss. *Sociologie et anthropologie*. París: PUF, 1968, pàg. XLI i ss.

MIDDLETON, John. «The religious system». A: R. Naroll i R. Cohen, eds. *A Handbook of Method in Cultural Anthropology*. New York: Columbia University Press, 1970, pàg. 500-508.

PRATT, James B. *The religious consciousness: a psychological study*. New York: Macmillan, 1920.

WHITE, Leslie. *The Science of Culture: A Study of Man and Civilization*. Nova York: Farrar, 1949.

Bibliografia complementària

OBRES GENERALS SOBRE ELS MARS DEL SUD

ANDREW P. VAYDA (ed.), *Peoples and Cultures of the Pacific: An Anthropological Reader* (1968); LENORE MANDERSON (ed.), *Shared Wealth and Symbol: Food, Culture, and Society in Oceania and Southeast Asia* (1986). WILLIAM A. FOLEY, *The Papuan Languages of New Guinea* (1986) - un excel·lent estudi de la que passa per ser l'àrea lingüística més complexa del món; EMILIANA AFEAKI, RON CROCOMBE y JOHN McCLAREN (eds.), *Religious Cooperation in the Pacific Islands* (1983). MILES M. JACKSON (ed.), *Pacific Island Studies: A Survey of the Literature* (1986).

desigualtats econòmiques i socials, en resum, l'opressió en què mantien la gran massa de la població. Un bon exemple és el que fa referència al rei diví. La idea de mana és una de les nocions més importants d'aquesta institució molt generalitzada i molt coneguda pels antropòlegs.

El cas del faraó a l'antic Egipte o els reis de l'Àfrica occidental il·lustren aquest cas. La figura del rei diví és una concepció del monarca com a dipositari de la força i, d'aquesta manera, com la clau de l'equilibri, de l'ordre de la naturalesa. En les societats en què apareix es pensa que tot el que és humà depèn del rei: dels actes voluntaris del rei (del seu bon govern). Si les coses van malament és per culpa del rei (hi ha reis als quals es castiga, per exemple, si hi ha sequera). Una segona concepció és que tot el que passa és culpa del rei, però no de la seva voluntat conscient, dels seus actes o omissions, sinó del fet que, físicament, la seva persona és capaç de desfermar forces incontrolades. Com que el rei no pot patir una malaltia física, abans que emmalalteixi, cal matar-lo.

En aquesta institució es recull la monarquia carismàtica i la teocràcia. Aquestes creences, en gran part, representen fenòmens de concentració del mana en una sola persona. El rei dels natchezs cada matí s'havia d'aixecar abans que sortís el sol, i en sortir de palau, es dirigia a un turó prop de la seva residència duent una pipa i tabac. Quan el sol començava a sortir, el monarca encenia la pipa. Una vegada havia sortit el sol, el rei li dirigia, amb la pipa i des del turó, gestos imperiosos que li assenyalaven

el trajecte que havia de seguir durant el dia. I havia de ser molt gran el poder del seu mana perquè el sol sempre recorria el trajecte que el rei li indicava.

Les dues concepcions del rei sagrat que he esmentat (la seva autoritat, la seva força són tan grans que tot l'obeeix; la seva força no depèn de la seva voluntat conscient, la seva persona és el centre dinàmic, el punt de recolzament de l'univers) no es troben separades de manera nítida en els exemples etnogràfics. El rei és voltat de tabús molt estrictes quan el desencadenament de la força no depèn de la seva voluntat. A Nova Zelanda, el monarca no podia tocar el terra amb els peus, perquè el poder passaria a la terra, i tots els seus béns es tornarien incomedibles. A Nova Guinea es voltava la casa de silenci, per por que el rei se sobresaltàs. Els kikuyus de l'Àfrica Oriental sotmetien el rei a tantes restriccions que, de fet, l'anul·laven (no ja pel seu poder polític, sinó la seva activitat normal com a persona): dormia assegut, no podia dormir amb cap dona per por a les catàstrofes que poguessin derivar-se d'un orgasme reial, etc.

El rei diví, malgrat que estigui sotmès a nombroses restriccions, en molts casos té mitjans per parar aquest procés d'acumulació de tabús: trivialitzar-los. Per exemple, un rei pot fixar com tabús el fet d'aixecar-se abans de sortir el sol, de no baixar del cavall el dimecres, de creuar determinades zones a certes hores de la nit, l'assistència a algunes festes, etc. A canvi d'observar aquests tabús: «viuria durant noranta anys sense vellesa, sense epidèmies, sense que el temps dei-

xés de ser propici» (Hocart, *The Kingship*. Kegan and Routledge).

La figura del rei sagrat és un bon exemple de com el mana, instrument del manteniment del poder i la dominació d'uns sectors sobre altres, pot tornar-se en contra dels mateixos que el tenen. La concentració de mana en una persona té com a efecte fatal la seva anul·lació. Ningú tindria enveja de la vida dels monarques sagrats, per als quals pràcticament tot és tabú.

Mana i creença: per què creuen en el mana els que no el tenen?

Amb tot el que s'ha dit fins ara hi ha un risc: el d'entendre el mana en termes de teoria imposada per un grup opressor a un grup oprimat. Això és així en cert sentit. Perquè aquesta sigui acceptada, és evident que ha de mostrar, d'alguna manera, la seva validesa. No pot ocórrer que existeixi una creença espontània i no fundada en què aquell qui mata el rei emmalaltirà o morirà. Ha de passar que qui toqui el rei es mori efectivament o que el matin. El problema no és tant com el creient sana o mor, sinó per què el creient arribar a ser-ho.

El mana és un instrument de poder. Ho és, perquè és eficaç. I és eficaç perquè s'hi creu. Però, per què s'hi creu? No és necessari recordar que estem parlant de societats en les quals els mitjans de persuasió no són tan complexos com els de la nostra (no existeixen els mitjans de comunicació de masses o la *hipnopèdia* del món feliç d'Aldous Huxley). Com es pot donar versemblança psicològica a tot el que hem dit?

En societats d'una més gran

complexitat politico-social, els posseïdors del mana tenen també els ressorts del poder. Però la més gran part dels pobles primitius no han arribat a desenvolupar aquestes diferències dels poders (social/econòmic/polític/religiós). Allà on el mana és l'únic instrument de poder, per què hi creuen els que en tenen més poc, o no en tenen en absolut? Una resposta molt etnològica seria la que dóna Lévi-Strauss en la pàgina cent quatre de la seva obra *El totemisme en l'actualitat* (Mèxic: Fondo de Cultura Económica): «cada home sent en funció de la manera en què li ha estat permès o prescrit de comportar-se. Els costums són donats com a normes externes abans d'engendrar sentiments interns, i aquestes normes insensibles determinen els sentiments individuals com també les circumstàncies en què podran o hauran de manifestar-se.»

Un exemple pot ser que doni una més gran claredat a la idea de Lévi-Strauss; en el seu llibre sobre els indis zunyis, Margaret Stevenson relata una situació francament curiosa. Els indis zunyis són indis puebls que viuen en les zones d'Arizona i Nou Mèxic. En resum, el que va passar fou el següent: es va acusar un adolescent que jugava amb nens menors que ell d'haver embuixat una nena que va patir quelcom de semblant a un atac epilèptic. L'acusat es rebel·lava contra l'acusació, però el maltractaren, fins que acabà per admetre-la. Una vegada va haver reconegut aquesta acció particular de bruixeria, el van obligar a reconèixer la responsabilitat d'altres accions que no tenien explicació. El noi acabà per reconèixer-ho tot i encara s'imputà

OBRES GENERALS SOBRE MANA I ESTRATIFICACIÓ SOCIAL

RAYMOND FIRTH, *The Analysis of Mana: an Empirical Approach*, Wellington 1940.

MARSHALL SAHLINS, *Social Stratification Polynesia*, Seattle 1958 (Solament en les illes volcàniques grans en les quals els recursos són més abundants es troba la clara estratificació social. En els atolons, no). PETER BUCK, *An Introduction to Polynesian Anthropology*, Honolulu 1953. JEAN GUIART, *Les religions de l'Océanie*, Paris 1962. CRAIGHILL HANDY, *Polynesian Religion*, Honolulu 1927. ROBERT WILLIAMSON, *Religion and Social Organisation in Polynesia*, Londres 1937. E. BEST, *Maori Religion and Mythology*, Wellington 1924. E. CAILLOT, *Mythes, légendes et traditions des Polynésiens*, Paris, 1914. W. ELLIS, *Polynesian Researches*, 2 vols., Londres 1829.

OBRES GENERALS SOBRE MELANÈSIA

R.J. MAY y HANK NELSON (eds.), *Melanesia, Beyond Diversity*, 2 vol. (1982). ANN CHOWNING, *An Introduction to the Peoples and Cultures of Melanesia* (1977) —excel·lent sumari—. B.A.L. CRANSTONE, *Melanesia: A Short Ethnography* (1961). MARIE REAY, *The Kuma: Freedom and Conformity in the New Guinea Highlands* (1959). PAULA BROWN y G. BUCHBINDER (eds.), *Man and Woman in the New Guinea Highlands* (1976); ANDREW STRATHERN (ed.), *Inequality in New Guinea Highland Societies* (1982); JERRY W. LEACH y EDMUND LEACH (eds.), *The Kula: New Perspectives on Massim Exchange* (1983);

R.M. GLASSE y M.J. MEGGITT (eds.), *Pigs, Pearlshells, and Women: Marriage in the New Guinea Highlands* (1969); GILBERT H. HERDT (ed.), *Rituals of Manhood: Male Initiation in Papua New Guinea* (1982), i *Ritualized Homosexuality in Melanesia* (1984); DAN JORGENSEN (ed.), *Concepts of Conception: Procreation Ideologies in Papua New Guinea* (1983); PAULA G. RUBEL & ABRAHAM ROSMAN, *Your Own Pigs You May Not Eat: A Comparative Study of New Guinea Societies* (1978); y C.A. GREGORY, *Gifts and Commodities* (1982). MICHELLE STEPHEN (ed.), *Sorcerer and Witch in Melanesia* (1987); I.L. LANGNESS y JOHN C. WESCHLER (eds.), *Melanesia: Readings on a Culture Area* (1971); MARILYN STRATHERN (ed.), *Dealing with Inequality: Analysing Gender Relations in Melanesia and Beyond* (1987); P. LAWRENCE y M.J. MEGGITT (eds.), *Gods, Ghosts, and Men in Melanesia: Some Religions of Australian New Guinea and the New Hebrides* (1965); y PETER WORSLEY, *The Trumpet Shall Sound: A Study of «Cargo» Cults in Melanesia*, 2nd ed. (1968).

OBRES GENERALS SOBRE MICRONESIA

WILLIAM H. ALKIRE, *An Introduction to the Peoples and Cultures of Micronesia*, (1977). JOHN L. FISCHER, *The Eastern Carolines* (1957, reprinted 1966). DAVID HANLON, *Upon a Stone Altar: A History of the Island of Pohnpei to 1890* (1988). MAC MARSHALL i JAMES D. NASON, *Micronesia, 1944-1974: A Bibliography of Anthropological and Related Source Materials* (1975).

algunes culpes que no li exigien. Quan ho va haver admès, el van avisar que no reincidís i el van deixar impune.

En aquest tipus de processos, arriba un moment en què els acusats es transformen en testimonis de les creences del grup, al qual aporten una satisfacció de veritat molt més gran que la satisfacció de justícia que els reportaria el seu càstig: és una garantia de la seva coherència mental. Per aquí ens aproximariem a la veritable raó de l'adhesió a la creença en el mana d'aquells que no el tenen.

El mana el que fa (el que ve ara és una paràfrasi de Lévi-Strauss) és oferir un esquema per a l'objectivació d'estats subjectius, per a la integració en un sistema d'experiències inarticulades. La creença en el mana no tracta d'establir una explicació científica, no tracta de posar en relació estats confusos i desorganitzats amb una causa objectiva, sinó d'articular-los sota la forma d'una totalitat o d'un sistema. La relació entre poder polític i poder econòmic, la relació entre poder econòmic i dret de propietat, tributació, etc., és exterior al pobre desposseït, és una relació de causa efecte. La relació entre poder polític i mana és interior al súbdit, és una relació de símbol a cosa simbolitzada. En aquest sentit, la creença en el mana, encara que es reveli per manifestacions afectives, en la seva naturalesa profunda, és intel·lectual. En definitiva, diu Lévi-Strauss, implica la preferència per la teoria —veritat— en lloc de per la pràctica —justícia.

Repeteix la pregunta: per què creuen en el mana els que no el tenen?

Què penso jo? Que tota la qüestió (per què creuen en el mana els que no el tenen?) està mal plantejada. Almenys, no és coherent que es plantegi aquí. Vull dir: no és coherent amb la meua definició de la religió com a enculturació, com a construcció social. Coherent amb aquesta és contestar: creuen, perquè és veritat. Jo deia: Déu existeix. Els que no existim som els ateu. Per no anar més lluny: la tradició catòlica és plena d'exemples d'opressió, reprovació i, fins i tot, cremació d'homes que es negaren a creure el que la seva societat opinava que havien de creure, o s'obstinaren a creure el que la seva societat opinava que no havien de creure. Ho diré millor, de manera més ajustada, més respectuosament amb la meua definició: la tradició catòlica és plena d'exemples d'homes oprimits, reprovats, cremats perquè es negaren a acceptar la seva societat. En una societat construïda amb la seva existència, Déu existeix. En una societat construïda amb l'existència de Déu, els ateu no existeixen. He descrit, o he volgut descriure, la construcció d'una societat, la societat del mana, que ha construït la seva realitat social discontinua en graus socials de persones epistemològicament i ontològicament diferents i desiguals, almenys en poder i valor; graus no independents sinó necessàriament connexos i mútuament referits a través de la comunicació i de l'acció que configuren entre els que comuniquen i actuen, no relacions simètriques d'igualtat, sinó asimètriques de domini i subordinació

[submissió]. Plantejar ara: «per què creuen en el mana els que no el tenen?» és similar a reintroduir subreptíciament una concepció enterament distinta, una definició de religió totalment diferent (per exemple: «creences en un o més déus i pràctiques inspirades per aquestes creences»; o «una actitud seriosa, social d'individus o de grups davant la força o les forces que en la seva opinió exerceixen el control últim sobre els seus interessos i destins»). És a dir, el problema que estic plantejant té sentit des de les definicions de religió que anomeno empiriocrítiques, però des de la meua definició no. I a qui ho planteji li contestaria: no sé què és «creure». No m'interessa si creuen o no creuen, m'és igual.

Que us he volgut posar un parany? No, el que he volgut és evitar que hi caiguéssiu. El problema, em sembla, rau en el fet que per entendre la meua proposta s'ha de comprendre que la construcció de la realitat social no és un procés mental sinó un procés d'enculturació. I que l'enculturació de la religió no s'ha de confondre amb una concepció del món.

En aquest sentit, el camp semàntic en què se situa «concepció del món» és densament poblat. Més amunt ho he dit: credos, concepcions del món, ideologies, programes, sistemes i corrents de pensament, són models integradors, esquemes d'integració que es diferencien entre si pel seu grau de claredat de la seva formulació; la seva integració sistemàtica; la imperativitat d'expressió en el comportament; el consens exigible a aquells que els accepten; el caràcter autoritari de la seva promulgació. Els

molts usuaris d'aquest camp (jo l'uso, encara que no aquí) donem vagament per descomptat la seva capacitat indicativa sense que hi hagi un acord —si és que hi ha un acord tàcit— que marqui el que aquestes veus poden reivindicar semànticament. Aquest any m'he proposat comprendre què passa aquí.

Límits de validesa de la meua definició

Des d'un principi, vaig contemplar la possibilitat que la meua definició no fos aplicable a totes les religions que jo coneixia. Pensava que quedarien fora les religions del dharma (budisme i jinisme), el ioga, parts del taoisme i algunes formes de la religió xinesa. Seria molt llarg discutir això. Avui m'inclino a pensar que solament el budisme no entra en la definició que proposo, la qual cosa no em planteja major dificultat. En el primer dossier que vaig escriure sobre el budisme per als meus alumnes d'Història de les Religions deia: el budisme no és una religió, el budisme és un paisatge. Era llicència poètica, és clar. Però ja marcava una posició. Avui diria: solament els aspectes del budisme que mobilitzen l'oposició sagrat profà entren en la meua definició.

Finalitzo. I quan termini, terminarà també el meu ritu de pas jubilar. No us he comentat mai el que són en realitat els ritus de pas? El que passa és que no em llegiu.

Una altra vegada serà.

OBRES GENERALS SOBRE POLINÈSIA

IRVING GOLDMAN, *Ancient Polynesian Society* (1970); JESSE D. JENNINGS (ed.), *The Prehistory of Polynesia* (1979); ROBERT BOROFSKY, *Making History: Pukapukan and Anthropological Construction of Knowledge* (1987); PATRICK VINTON KIRCH, *The Evolution of the Polynesian Chieftdoms* (1984); ANTONY HOOPER and JUDITH HUNTSMAN (eds.), *Transformations of Polynesian Culture* (1985).