

## **Adorar imatges, venerar relíquies, menjar persones, devorar déus: connotacions teoantropofàgiques del catolicisme**

**Gerard Horta**

Departament d'Antropologia Social - Universitat de Barcelona

*“Com podria ser pur un ocell que ha menjat ocell?”*

Dins *Les suplicants* [463 aC], d'Èsquil

Al context occidental, la impugnació iconoclasta de les formes catòliques instituïdes està associada també a l'esfera polièdrica del cristianisme, la qual ha abraçat i continua fent-ho pràctiques i sistemes de pensament múltiples, profundament antagònics quant als projectes socials implícits i quant a les maneres distintes de concebre les relacions entre les persones i les d'aquestes amb el que categoritzen com la transcendència. La condemna d'incomptables milers de víctimes classificades per l'església catòlica com a “heterodoxes” i assassinades per heretges (“els qui trien”) és aclaridora pel que fa a una de les projeccions socials més destacades del cristianisme al llarg de la història. En la mesura que sobre qualsevol model de relacions amb el sobrenatural –divinitats celestials, potències invisibles, forces metaterrenals, energies sobrehumanes– s'hi projecta una representació del món i, per tant, una organització de les dinàmiques socials i de les relacions entre les persones –capaces llavors de prendre consciència de si mateixes justament arran de la seva condició d'éssers re-units, i d'apel·lar a la capacitat potencialment autotranscendent de la societat (Durkheim 1986) en direccions ara legitimadores ara emancipadores respecte a l'ordre establert–, no hauria de sobtar la pertinència de qualificar el bagatge de les pràctiques socialment instituïdes de l'església catòlica com a veritablement inquietant per a una determinada supervivència del gènere humà. L'ús d'aquesta adjectivació –“inquietant”– respon a l'objecte que centra la reflexió de les pàgines següents: la percepció del catolicisme com un procés instaurador de pràctiques teoantropofàgiques a través de la història, explicitades sense embuts en la seva ritualitat.

Per situar la comprensió d'aquestes pràctiques en el medi precís, s'ha de remarcar la funció anihiladora que el catolicisme constituït sota les formes de l'església romana exerceix des del moment en què esdevé religió d'Estat d'un imperi esclavista, a l'inici del segle IV dC. Històricament, l'església catòlica ha fet costat als grans poders econòmics, polítics i militars, els quals han basat la seva existència, el seu domini i el seu desenvolupament en l'explotació de les classes subalternes i en el colonialisme, tant a escala intraeuropea com extraeuropea. Així, fins a arribar al segle XX, en què el manteniment i l'exercici del poder per l'església catòlica es projecta en el seu suport als totalitarismes occidentals –amb gran vehemència, a l'espanyol– i de la resta colonitzada del planeta, sense qüestionar el procés d'expansió del capitalisme. Seria redundant recordar que, després de la destrucció del World Trade Center de Nova York, Joaquín Navarro-Valls –portaveu oficial del papa Joan Pau II– justificà l'ús de la força per part del govern dels EUA contra l'Afganistan, adduint-hi la legitimitat del principi d'autodefensa amb la finalitat de “salvar vides”. Amb poques excepcions, no hi ha hagut més morts en les guerres que solquen la història

que allà on han participat estats dels quals el cristianisme era la religió principal (Deschner 1990).

D'altra banda, això és indestruïble del poder que l'església s'ha atribuït en el curs dels segles a l'hora d'actuar sobre el món des d'una ritualitat –els set sacraments, l'Eucaristia com a santíssim sacrament, però també les indulgències parcials i plenàries, les misses i les confessions de pecats davant d'un sacerdot– que operaria en termes transformadors sobre les representacions mateixes del món i la naturalesa de les persones, la qual cosa fonamenta i dona lloc al desenvolupament de l'antisacramentalisme i al rebuig frontal de la suposada capacitat dels funcionaris de l'església de modificar l'ordre natural a partir de l'encarnació del poder de déu en aquesta institució terrenal (Delgado 2001: 44).[1] Igualment, no es poden deixar de banda les proclamacions del funcionariat eclesiàstic que reivindiquen regularment i públicament, d'una manera excoent, el monopoli catòlic del sagrat –fora de l'església no hi ha salvació, ja que, com assegura el *Decret sobre Ecumenisme del Concili Vaticà II*, “Només per mitjà de l'església catòlica de Crist, que és auxili general de salvació, es pot assolir la plenitud total dels mitjans de salvació”–, menyspreant-hi tota vivència autònoma i lliure de la transcendència enllà del marc que encapçala el Vaticà.

Els continguts teoantropofàgics del catolicisme no serien menys reals per més eficient que en sigui l'ocultació. S'ha d'entendre el canibalisme com el consum ritual de carn humana: cal referir-s'hi, doncs, com una pràctica ritual. J.G. Frazer (1944), i posteriorment Marcel Mauss (1995), van associar el consum ritual de carn humana amb l'apropiació de les virtuts dels morts. Tant si són els parents del mort els qui n'ingereixen el cos a fi de retenir la part de l'esperit de la família preparat per “anar-se'n”, com si la ingestió s'efectua sobre cadàvers aliens al grup, la finalitat en ambdós casos té a veure amb la restauració ritualitzada de la integritat social del grup, i el ventall de modalitats intermèdies que tenen lloc entre ambdós extrems és amplíssim. Des de l'antropologia, l'estudi s'ha encaminat bàsicament en dues direccions. Dit pel broc gros: aquella en què s'ha mirat de comprendre la pràctica caníbal dintre del marc referencial propi de les societats en què s'ha practicat, i aquella altra en què s'ha pretès oferir explicacions d'un caràcter universal. Més enllà de la pràctica antropofàgica com l'expressió d'una necessitat biològica de supervivència,[2] el canibalisme com a pràctica funerària, alimentària i sacrificial, lligada a l'esquema de categories mitjançant el qual es regeix una societat –i lligada així mateix a l'estructuració d'aquesta societat–, manifesta a tot arreu i en tots els temps la seva condició simbòlica, com assenyala Marshall Sahlins (1983: 72-93). S'ha d'entendre la relació dinàmica entre la manera com l'univers simbòlic determina la realitat social de què forma part i la manera com, paral·lelament, la realitat social determina el cos simbòlic en què s'insereix, dins el context del qual tota activitat humana pren un sentit. Què és classificat com a humà en cada sistema sociocultural, i què és susceptible de ser menjat? Lévi-Strauss (1984: 132-144) sosté que allí on té lloc la pràctica del canibalisme, pel que sembla aquest no és mai la regla, però que fins i tot a les societats on apareix amb una certa freqüència s'hi veurien algunes excepcions en forma de reticència o repulsió.

Paradoxalment, ni la teorització ortodoxa catolicista ni el conjunt del funcionariat eclesiàstic ni tampoc els fidels catòlics no reconeixien el caràcter profanador –respecte als pilars intel·lectuals explicitats als textos sagrats– d’una pràctica que reverbera quotidianament fins als nostres dies en els seus ritus dominicals. La doctrina de la transsubstanciació esdevindria el pou enfangat, si no tèrbol, en què es materialitza la legitimació d’aquesta pràctica: en el decurs de la missa el sacerdot té el poder, si més no suposadament, de convertir d’una manera sobrenatural el pa i el vi utilitzats al ritu en el cos i la sang de Crist: *en el cos i la sang reals!* (vehiculadors, així mateix, de la seva ànima i divinitat: d’aquí que es tracti de “teoantropofàgia”). El mecanisme d’aquest ritu que únicament un sacerdot catòlic està habilitat i autoritzat a dur a terme implica a grans trets quatre passos: “1) L’església romana ensenya als seus fidels que la comunió amb déu es realitza i s’actualitza ingerint el cos substancialment real de Crist, present en una hòstia [“víctima oferta a déu”, derivada del llatí *hostis*]; 2) Com que només un sacerdot catòlic, a través d’aquest ritus especial, pot convertir el pa en el cos real de Crist, i administrar-lo (oferir-lo) [...]; 3) [...] i com que només un sacerdot catòlic té el poder d’absoldre els pecats en nom de déu, requisit previ indispensable per poder combregar (menjar l’hòstia) en estat de gràcia (sense pecat greu) [...]; 4) llavors es pot romandre en comunió amb déu recurrent solament a l’església catòlica romana”, l’única que posseeix aquesta capacitat privilegiada (Sapia 2004).

La consagració eucarística (“acció de gràcies”) bandeja per complet el rebuig a la ingestió de sang –què, si no vampírica?– explicitat al *Gènesi* (“No mengeu la carn amb la seva vida, és a dir, amb la seva sang”, IX,4) i al *Levític* (“Ningú de vosaltres [...] no ha de menjar sang”, XVII,12), si bé el mateix *Levític* (XI, XVII) no abomina de la ingestió de carn humana, la qual no formaria part de les prescripcions alimentàries, com ha assenyalat Cardín (1994: 127). Amb tot, als “Fets dels Apòstols” (XV, 2)) s’hi diu: “Absteniu-vos de la carn sacrificada als ídols, de menjar sang, de menjar animals ofegats...”.

Si se segueixen les fonts citades de *La Bíblia* (1994), l’obtenció de la vida eterna s’esdevindria a partir de la *creença* en Jesucrist, no pas en la seva *ingestió*: “Jo sóc el pa de vida: qui ve a mi no passarà fam i qui creu en mi no tindrà mai set” (Joan, VI, 35). Joan insisteix que qui dóna vida és l’esperit, no pas la carn, i repeteix les paraules que Jesús adreça als seus deixebles: “És l’esperit qui dóna vida; la carn no serveix de res” (Joan, VI, 63). D’acord amb això, en termes espirituals la vida s’obté per la fe, i no pas menjant el cos de Jesucrist. La ingestió de pa i vi durant el sopar que precedeix la detenció de Jesucrist simbolitza un acte fet en memòria seva a causa del calvari que patirà a la creu (“Això és el meu cos, ofert per a vosaltres. Feu això, que és el meu memorial” [Primera Carta als Corintis, XI, 24]; i també: “Això és el meu cos, lliurat per vosaltres. Feu això, que és el meu memorial” [Lluc, XXII, 19]).

Malgrat tot, incomplint els preceptes bíblics, allò que hauria de significar-se com un homenatge a la memòria del suplici que Jesucrist pateix esdevé, a través de la tradició instaurada pel funcionariat catòlic –reconeguda canònicament mitjançant la festa del Corpus Christi el 1264–, la ingestió en principi literal del seu cos i la seva sang. Aquesta apologetització del consum ritual del cos de Jesucrist, que no gens agosaradament es podria tipificar com un “pacte de

sang”, desobeeix de cap a peus el sentit metafòric –o sigui, entendre i experimentar una cosa en termes d’una altra– de les seves paraules, en teoria rigorosament transcrits a la *Bíblia*. Per exemple: “Jo sóc la porta: els qui entrin per mi se salvaran, podran entrar i sortir lliurement i trobaran pasturatges” (Joan, X, 9). Amb aquestes paraules Jesús no sosté que ell mateix sigui una porta física a través de la qual transiten els catòlics per salvar-se, es tracta d’una afirmació encaminada a establir una analogia entre la fe i la creença en el cristianisme i el pas del fidel a un nou estat espiritual de l’existència, la vida eterna sobre la base d’aquesta fe.

La confusió entre la literalitat i la interpretació metafòrica es converteix, per tant, en una resolució sinistra mitjançant la qual es determina l’obligatorietat dels fidels de seguir una conducta –susceptible d’interpretar-se en termes de canibalisme– basada en els pressupòsits d’un catecisme que fa seva la doctrina que se sosté en el Concili de Trento, en què s’aclareix que la presència eucarística de Jesucrist comença al moment de la consagració i s’estén al llarg del temps que subsisteixin les espècies eucarístiques: Jesucrist és en cada tros de pa, en cada gota de vi oficiats a la missa (Sapia 2004; Jones 2004).[3] Davant d’aquest plantejament, una de les qüestions que apareix d’entrada consisteix a esbrinar quant de temps *subsisteix* una hòstia consagrada, i de què depèn exactament, això.

Concebre que un incorpora Crist a si mateix per mitjà de la ingestió del pa o de l’hòstia marginaria, així mateix, aquell altre camí per recobrar la comunió amb déu consistent en el penediment, la conversió i la fe en Jesucrist com l’únic salvador, segons el mateix pensament dominant catòlic.

Atès el paisatge descrit, la perpetuació del suplici de Crist a la creu ressonaria cruelment en el context d’un bucle spatiotemporal tan abismal com la història mateixa del catolicisme: la devoració ritual del seu cos durant la missa. Quasi a les fosques, en la penombra de centenars de milers de temples atapeïts de mercaders i professionals diversos, la fe en Crist es manifesta a través de la seva ingestió, la qual no podria deixar de relacionar-se amb el context iconogràfic del catolicisme, sobresaturador de tortures, suplicis i martiris en forma de tota classe d’esquarteraments, decapitacions, flagel·lacions, crucifixions, mutilacions i escorxaments, o dels passos processuals de Setmana Santa, autèntica demostració fusionadora de sang i fetge, més que de cap altre tipus d’unificació.[4]

Marvin Harris (1990: 155) sosté que la disponibilitat d’espècies animals domesticades va convertir-se en un element bàsic respecte al que ell interpreta com la prohibició del canibalisme en la tradició judeocristiana: “Fins i tot és possible que el cristianisme fos més el do del xai al pessebre que no el del nen que hi nasqué.” Efectivament, associat a això hi ha el fet que la casta sacerdotal dels levites mantenia el monopoli de la matança d’animals destinats a l’alimentació humana: a través d’ells s’instituí la mort dels animals i la redistribució de la seva carn, en una operació que responia a sacrificis i ingestions de caire religiós (Mauss/Hubert: 1995). Igualment, en diverses societats dels continents terraquís el canibalisme no ha estat coextensiu al conjunt del grup social. Per contra, ha estat considerat com un privilegi

solament a l'abast de determinats grups locals, llinatges, d'una casta o una classe, o de certs individus i tot (Lévi-Strauss 1984: 136). Entorn del monopoli dels levites, podria entendre's que la comunió catòlica derivaria d'aquests contextos redistributius: el sacerdot beu el vi i menja el pa –l'hòstia–, mentre que la congregació ordinària tan sols ingereix el pa. Queden lluny els dos primers segles de l'era cristiana, en què els combregants mancomunaven els seus esforços per celebrar els àpats comunitaris anomenats “festins d'amor” o “àgapes”. Segons Harris (1990: 165), un cop l'església s'adona que aquests àpats han de funcionar com a veritables “menjadors de beneficència”, l'any 363 dC el Consell de Laodicea prohibeix que se'n duguin a terme als seus recintes.

El que s'està plantejant és la commoció que envairia el cor d'alguns catòlics si fossin conscients que, seguint la teorització de Mauss i Hubert (1995: 129) sobre la naturalesa i la funció del sacrifici, tot sacrifici de sacralització –i resulta difícil no acudir aquí quan el que s'ingereix és la carn i la sang de Crist mateix– implica per força una dessacralització, “ja que altrament les restes de la víctima no podrien utilitzar-se”. Si la concepció d'un déu que se sacrifica pel món seria per als catòlics “l'expressió més elevada i el límit ideal de l'abnegació incondicional” (Mauss/Hubert 1995: 133), sorprendria que els mateixos catòlics dessacralitzin la víctima –déu mateix en la carn i la sang de Crist– per poder-la devorar. El més impactant, per als no catòlics i segurament dins del context cristianitzat mateix, seria pensar que aquests fidels haurien fet de l'acte teoantropofàgic sobre Crist un acte sols en aparença sagrat. Al segle IV de l'era cristiana, el vegetarianisme era defensat i practicat pels priscil·lianistes, els quals es negaven a combregar o bé ho feien d'una manera fingida, justament perquè sostenien la presència real de Crist a l'eucaristia, i consegüentment no volien menjar la seva carn. Un rebuig, per cert, distintiu també de càtars i albigesos al segle XII (Cardín 1994: 150-151, nota 1).

El catolicisme reitera amb insistència la necessitat que els fidels mengin sovint el cos i la sang de Jesucrist, malgrat que *La Bíblia* assegura repetidament que l'obra de redempció de Jesucrist es consumà d'una vegada per sempre a la creu, i que el seu sacrifici no s'ha de repetir mai més. Amb tot, el cànon 904 del *Codi de Dret Canònic* afirma que “Recordant que l'obra de redempció es realitza contínuament en el misteri del sacrifici eucarístic, els sacerdots l'han de celebrar amb freqüència; la celebració es recomana emfàticament...”.

Seguint Durkheim (1986), per al qual no seria forassenyat considerar tota representació col·lectiva com, en certa manera, una forma de deliri, les connotacions caníbals del catolicisme suscitarien la potencialitat de les pràctiques antropofàgiques com a entrada inconscient a una socialitat (Maffesoli 1990: 25)[5] passional, inqüestionablement arriscada, una mena de sacseig afegit a la capacitat d'Europa d'autodestruir-se i destruir els categoritzats des de la diferenciació d'“els altres”. Curiosa “civilització blanca” –culminació estranya i temporal del “progrés” d'un model social ensinistrat a estendre l'opressió i la fam pel planeta d'una manera estructural–, aquella que es realitza fúnebrement als camps d'extermini del nazisme o en una Postguerra espanyola que, de tan brutal, s'ha volgut amagar i reprimir obscenament de l'imaginari públic de la memòria col·lectiva. Sota el Tercer Reich, al camp d'extermini KZ Belsen, els presoners arriben a tallar la carn putrescent dels

seus companys ja cadàvers per menjar-ne (Spiel 1973: 274), conseqüència punyent d'una acció infinitament més macabra, la d'una societat totalitarista que s'obstina a esquarterar la vida que floreix al seu propi si.[6] Parafraçant Delgado (2001: 159), la crueltat apareix –en aquest cas, la crueltat catòlica sota el franquisme– com a prerrequisit i aliment de l'ordre social. Quina redempció demanaria, això? Com expiaria els seus pecats una església semblant? “Jo et batejo en nom de la FAI”, declamava –tot imitant l'ampul·lositat ritual dels capellans– una dona mentre regava una església amb benzina a Calella, durant la Guerra Civil (Delgado 2001: 160).[7]

Només reintegrant el canibalisme ritual a la societat en què pren cos – immillorable expressió, atès el context–, emmarcant-lo en les relacions que provisionalment distingim com a polítiques, econòmiques i de parentiu i en els trets culturals a partir dels quals una societat classifica el món i atorga papers als actors socials que hi habiten, només així s'entendrien les possibilitats infinites del canibalisme i el principi que il·lumina la ment del qui el practica, o que il·lumina la societat. Lévi-Strauss (1984: 137) apel·la a Rousseau per rebutjar de cercar “el perquè del costum” caníbal, atès l'anhel de l'antropòleg a saber “com resultà aquest límit inferior de la depredació a què probablement es redueix la vida social”. Si Europa decidís abolir la ritualitat de la pràctica caníbal per institucionalitzar-ne l'acció a tort i a dret, fora d'hores, en tots els espais i àmbits socials, aleshores cada ciutadà esdevindria al mateix temps, potencialment, fidel catòlic i, ¿per què no?, l'encarnació autoteoantropofàgica i simbòlica de Crist. Tot ordre de crucifixions, ingestions de la carn i la sang – *reals, ara sí*–, i el repertori vast de pràctiques associades al canibalisme – Cardín (1994: 136) refereix als autors que perceben la fel·lació com una forma paracaníbal, una interpretació manifestada paradigmàticament, ara com ara, en el cas recent de l'alemany Armin Meiwes, el “caníbal de Rotenburg”–, acabarien abraçant un continent abocat al més absolut no-res.

Si el procés de secularització a Europa ha implicat un procés de “descanibalització”, el procés de cap manera no ha finalitzat, ni de bon tros: arran del cas del “cas Meiwes” un sector de la societat alemanya s'ha escandalitzat en aquest proppassat hivern del 2003 al 2004 perquè el canibalisme no està tipificat com a delictes.[8] Pràctiques antropofàgiques semblants s'han succeït en diverses societats industrialitzades als darrers vint anys. Només a tall d'exemple –per aquells successos que han obtingut un major ressò mediàtic–, recordi's l'escriptor japonès Issei Sagawa a París, el qual assassinà, violà el cadàver i esquarterà una estudiant holandesa, que anà a parar al congelador domèstic de Sagawa i les porcions de la qual eren retirades per ser ingerides per l'assassí; o el filòleg rus Andrei Xicatilo, “el carnisser de Rostow”, executat el 1992 per haver matat 52 persones, sobretot dones i infants, dels quals menjava els òrgans sexuals; o el nord-americà Jeffrey L. Dahmer, “el caníbal de Milwaukee”, declarat culpable d'assassinar 17 persones i a casa del qual es van trobar restes de carn humana congelada, cuita i podrida (Dahmer morí el 1994 per l'atac d'un un pres al lloc on complia cadena perpètua); o bé la condemna a mort de dos joves al Kazakhstan l'any 2001 per haver assassinat set noies que feien de prostitutes, haver-se'n menjat els cossos i haver-ne repartit trossos a familiars i amics sense advertir-los que es tractava de carn humana... Podríem trobar innominables ritualitats privades,

secretes, fins i tot d'alguna manera reconeixibles en aquestes pràctiques? Caldria acudir, aquí, a les declaracions dels encausats davant de les policies i dels tribunals.

Paral·lelament, una mirada al nostre passat palesa fins a quin grau és prou clara l'atribució catolicista d'un valor sobrenatural a les relíquies –fragments corporals d'un sant, restes del seu vestit o fins i tot dels instruments amb què fou torturat–, les quals sintetitzen el contacte sistemàticament torbador entre els plans espiritual i corporal com a porta reveladora del sagrat. Pertorba massa imaginar tants monarques europeus medievals dormint amb el cap, el peu o el braç d'un sant, obtinguts sovint mitjançant assassinats i robatoris. A les acaballes del Concili de Trento, cap al març del 1563, s'hi reafirma el culte de les relíquies –qüestionat de ple pels protestants–: “Els fidels han de venerar els sants cossos dels sants màrtirs i d'altres que viuen amb Crist, que foren membres vius de Crist i temple de l'Esperit Sant, per qui han de ressuscitar a la vida eterna a fi de ser glorificats [...]. Han de ser absolutament condemnats, com antiquíssimament van ser condemnats, i ara també condemna l'Església, els qui afirmen que no s'han d'honorar ni venerar les relíquies dels sants.”

A més, els canons I, II, III, IV, VI i VIII del Concili de Trento són anatemes (malediccions pronunciades per una autoritat eclesiàstica acompanyades de l'excomunicació) adreçats amb una càrrega de violència esfereïdora als qui rebutgin la teoria de la transsubstanciació: “Si algú negués que en el santíssim sacrament de l'Eucaristia es conté veritablement, realment i substancialment el cos i la sang junt amb l'ànima i la divinitat del nostre Senyor Jesucrist, i en conseqüència tot Crist; sinó per contra digués que solament és en ell com a senyal o en figura, o virtualment, sigui anatema (I). Si algú digués que en el sacrosant sacrament de l'Eucaristia queda substància de pa i de vi junt amb el cos i la sang del nostre Senyor Jesucrist; i negués aquella admirable i singular conversió de tota la substància del pa en el cos, i de tota substància del vi en la sang, romanent-hi solament les espècies del pa i el vi, conversió que l'església catòlica anomena pròpiament trassubstanciació, sigui anatema (II). Si algú negués que en el venerable sacrament de l'Eucaristia es conté tot Crist en cadascuna de les espècies, i dividides aquestes, en cadascuna de les partícules de qualsevol de totes dues espècies, sigui anatema (III). Si algú digués que un cop feta la consagració no hi és el cos i la sang del nostre Senyor Jesucrist en l'admirable sacrament de l'Eucaristia, sinó tan sols en l'ús, mentre es rep, però no abans, ni després; i que no roman el veritable cos del Senyor a les hòsties o les partícules consagrades que es reserven, o que queden després de la comunió, sigui anatema (IV). Si algú digués que en el sant sacrament de l'Eucaristia no s'ha d'adorar Crist, fill unigènit de déu, amb el culte de *latria*, ni fins i tot amb l'extern; i que per això mateix ni s'ha de venerar amb peculiar i festiva celebrat; ni ser conduït solemnement en processons, segons el lloable i universal ritus i costum de la santa església; o que no s'ha d'exposar públicament al poble perquè se l'adori, i que els que l'adoren són idòlatres, sigui anatema (VI). Si algú negués que el Crist donat en l'Eucaristia només es rep espiritualment i no també sacramentalment i realment, sigui anatema (VIII)” (Sapia 2004).

Un es podria preguntar si res put a necrofília en afirmacions semblants, justificadores de pràctiques fatals per als qui en dissentiren al passat, però alhora paradoxalment canalitzadores de continguts radicalment diferents, com succeí a la Catalunya revolucionària de la Segona República.[9]

Quasi al cap de tres-cents anys de la celebració del Concili de Trento, el filòsof danès Soren Kierkegaard rebutjà explícitament la veneració de les relíquies de sants. Segons ell, així com el “caníbal” –dit genèricament– no pretén ser el millor amic de la seva víctima per devorar-la, per contra el pastor de l’església no sols s’alimenta dels patiments dels sants, sinó que a més gaudeix d’una immerescuda reputació de ser el millor amic dels sants. Per això Kierkegaard (1955: 401-402) denuncia la condició literalment antropofàgica dels sacerdots, els quals esdevenen segons ell “més abominables i horrorosos que els caníbals”.<sup>[10]</sup> A més, s’hi hauria d’afegir el menysteniment voluntari del catolicisme envers els preceptes del *Deuteronomi* (especialment, però no solament, IV, 15-31), en què es prohibeix tota adoració d’imatges. Una prohibició invisibilitzada per l’imaginari dominant occidental avui dia, i frontalment ocultada a l’hora de mostrar el rebuig a la destrucció de figures budistes per part dels practicants talibans afganesos uns anys enrere, interpretada com un acte de “barbàrie” i “incivilització” sense voler-s’hi entendre l’espiral dinàmica centrada en la complexa relació entre projectes tradicionalistes i projectes modernitzadors implícita en l’univers dels talibans mateixos (per no acudir a les preocupacions occidentals per aquestes figures com a objectes artístics, negligida en el cas dels brutals bombardejos de l’exèrcit dels EUA sobre les ruïnes de les primeres ciutats-estat del planeta de fa cinc milers d’anys, les mesopotàmiques Ur i Uruk).

No seria pas il·legítim establir un paral·lelisme entre les relíquies dels sants i els mitjans de l’espiritisme occidental modern. Els mitjans intermedien simbòlicament entre la comunitat dels vius-encarnats i la dels vius-desencarnats, el que en diríem “morts” (Horta 2004). El fet de perpetuar la memòria dels morts unificaria les comunitats de “vius” i “morts” en una de sola, afirmant així la continuïtat biològica entre totes dues (Lienhardt 1974: 229), o bé afirmant la certesa que “tota societat descansa en una mena de contracte entre els vius, els morts i els qui vindran” (Maffesoli 1990: 235). ¿Què hi diuen, els espiritistes?: “*Los muertos viven*”.<sup>[11]</sup> Cap institució en la història d’Occident ha volgut afirmar tan manifestament aquesta continuïtat més que l’església catòlica, la qual, al llarg de l’edat mitjana, omple els soterranis dels temples de cadàvers, trafegant ossos cap aquí i cap allà, com pot i on pot, buscant els màxims espais per enterrar-los (en contra de les pràctiques del catolicisme primitiu, que ho prohibeix). Al XIX s’hi donen altres signes: el 1881 un obrer mecànic, un comptable, un científic positivista i el cap del Cercle d’estudis socials i professionals dels cuiners parisencs elaboren un manifest en què palesen el rebuig a la decisió presa pel Consell Municipal de París d’erigir un gran cementiri a 10 quilòmetres del centre de la ciutat: “El culte dels morts, com també l’establiment de la tomba i dels llocs de sepultura que són els únics que el caracteritzen veritablement, formaven part de les institucions mare pròpies de tota població civilitzada. S’ha d’admetre com un principi polític fonamental que el cementiri, tant com la casa de la vila, l’escola o el temple, constitueix un dels elements propis de l’agregació de les famílies i de les municipalitats i que,



per consegüent, no podran existir ciutats sense cementiris” (Ariès 2000: 206). La secularització del XIX exigeix, doncs, la immediatesa física dels cementiris a l’interior de les ciutats, no pas a 10 km de distància –i, no obstant això, no seria la més gran conquesta de la secularització superar la necessitat dels cementiris, de la qual la incineració massiva dels cadàvers podria significar-ne una possible alternativa?–.

En definitiva, s’atén un paisatge social solcat de temples catòlics, acumuladors d’ossos ensardinats als soterranis, cementiris, ingestions rituals massives de la carn i la sang de Crist, veneracions de les relíquies de sants, adoracions d’imatges, processons sanguinolentes, una iconografia consagrada a l’exposició del martiri que, alhora que es constitueix com una existència real, actua com un mecanisme de classificació, descripció, diferenciació i normativització de la pràctica religiosa catòlica. Estranya societat, aquesta que Elias (1993: 532) es negà a classificar com a civilització [12] i a la qual conferí a tot estirar la condició d’estar sumida en el procés de civilització, allà on habiten sants, místics i heretges massacrats per una església que a continuació els erigeix en figures de culte. La mateixa església que perpetua, diumenge rere diumenge, la ingestió ritual del cos i la sang de Jesucrist. Per això cobra sentit plenament el vers d’Arthur Rimbaud “Jo és un altre”, en què l’antropologia reconeixeria la generació d’alteritats dins la seva pròpia societat, a l’interior de cada un dels seus membres; o aquell altre vers esbombat per Charles Baudelaire, “Avís als no-comunistes: tot és comú, àdhuc déu”, el qual serviria, bidireccionalment, tant per refusar que el cos d’un Jesús divinitzat servís d’aliment només a uns quants, com per afirmar que potser tothom té el dret de participar d’aquesta vianda especial (“feliços els convidats al banquet celestial...”, en dirien els capellans) que significa ingerir el crucificat (“Xai del Senyor”, com l’anomena Joan Baptista), per més que se serveixi amb una periodicitat setmanal. O, encara més delicadament, si seguíssim el precepte durkheimià d’entendre la divinitat com un mitjà a través del qual es projecta la potencialitat autotranscendent de la societat, per afirmar una cosa molt més terrible: que tots tenim dret a devorar-nos els uns als altres. Al cap i a la fi, no és això la pràctica quotidiana que permet fusionar el catolicisme amb el capitalisme? L’acumulació de fe i l’acumulació de capital com un mitjà per a l’acumulació de dolor, instrumentalitzada per un ampli grup humà amb vista al més absolut rotund, insípid i desbaratador no-res. Lluny d’interpretar, com feren els antropòlegs del XIX (Harris 1990: 165), que –fora del nul valor nutritiu de l’hòstia– l’important era remarcar la línia de suposat desenvolupament que duia del sacrifici humà al sacrifici animal i d’aquest a l’hòstia i el vi, com una reivindicació de la doctrina del progrés moral i la Il·lustració, es podria postular justament el contrari, és a dir, la necessitat de remetre al fet que tot un sistema sociocultural com l’occidental es fonamenti en el sacrifici continu del Messies, el qual en principi havia de conduir els seus membres a la salvació, però que, tràgicament, en un moment del trajecte acabà derrapant per anar a raure als estómacs d’aquells que volia salvar, per ser macabrament metabolitzat no pas en les seves consciències, sinó en els seus cossos. Si el que les persones creuen es tan variat com el que les persones són, i a l’inrevés (Geertz 1990: 115), no cal dir que totes les varietats de l’“ésser” i del “creure” si fa no fa cristal·litzen en les pràctiques humanes, veritables pedres de toc per a la comprensió antropològica d’un món susceptible de ser interpretat també com

un tiberi tan heterogeni com de vegades inexplicable, però no per això menys proper. Si tota església és l'oportunitat per a un banquet, el misteri que l'antropòleg hi afronta l'obligarà a prendre prou distància, visceralment o no, per no ser devorat pels mateixos devoradors que esdevenen aquí el seu objecte d'estudi, llevat que ell mateix acabi convertint-se en practicant caníbal. Llavors, si fos així, per ventura caldria estendre simbòlicament a la noció de canibalisme la pràctica d'una disciplina que, en efecte, no ha fet més que ingerir, devorar, pair, integrar i expulsar argumentalment per a la nostra comprensió la multiplicitat humana. Així s'explicarien les dificultats de l'antropologia a l'hora de ser reconeguda i respectada socialment com es mereix: ella mateixa forma part d'un Occident secularitzat en part i en procés de descanibalització. Només s'hauria d'esperar que els antropòlegs no acabin com els tonkawa, els quals "persistiren tan obstinadament en la pràctica del canibalisme que els seus veïns els declararen finalment una autèntica guerra genocida" (Devereux 1973: 26).<sup>[13]</sup>

## BIBLIOGRAFIA

ARIÈS, P. (2000) *Historia de la muerte en Occidente*, Barcelona: El Acantilado.

BATESON, G. (1994 [1987]) *El temor de los ángeles*, Barcelona: Gedisa.

CARDÍN, A. (1990 [1988]) "El canibalismo español", a *Lo próximo y lo ajeno*, Barcelona: Icària.

--- (1994) *Dialéctica y canibalismo*, Barcelona: Anagrama.

DELGADO, M. (2001) *Luces iconoclastas*, Barcelona: Ariel.

DESCHNER, K. (1990 [1986]) *Historia criminal del cristianismo*, Barcelona: Martínez Roca (per al primer dels vuit volums publicats en castellà).

DEVEREUX, G. (1973 [1970]) *Ensayos de etnopsiquiatría general*, Barcelona: Barral.

DURKHEIM, E. (1986 [1912]) *Les formes elementals de la vida religiosa*, Barcelona: Ed. 62 - Diputació de Barcelona.

ELIAS, N. (1993 [1977]) *El proceso de la civilización*, Mèxic DF: Fondo de Cultura Econòmica.

FRAZER, J.G. (1944 [1890-1915]) *La rama dorada*, Mèxic DF: Fondo de Cultura Econòmica (versió reduïda).

GEERTZ, C. (1990 [1973]) *La interpretación de las culturas*, Barcelona: Gedisa.

HARRIS, M. (1990 [1977]) *Caníbales y reyes*, Madrid: Alianza.

HORTA, G. (2004) *Cos i revolució. L'espiritisme català o les paradoxes de la modernitat*, Barcelona: Edicions de 1984.

JONES, R. (2004) "Conozcamos el catolicismo romano", a [www.chick.com/es/reading/books/216/216\\_12.asp](http://www.chick.com/es/reading/books/216/216_12.asp).

KIERKEGAARD, S. (1955 [1843]) *Diario íntimo*, Buenos Aires: Rueda.

*La Bíblia* (1994) [traducció interconfessional] Barcelona: Associació Bíblica de Catalunya - Editorial Claret - Societats Bíbliques Unides.

LÉVI-STRAUSS, C. (1984 [1974]) "Canibalismo y disfraz ritual", a *Palabra dada*, Madrid: Espasa.

LIENHARDT, G. (1974 [1964]) *Antropología social*, Mèxic DF: Fondo de Cultura Econòmica.

MAFFESOLI, M. (1990 [1988]) *El tiempo de las tribus*, Barcelona: Icària.

MAUSS, M./HUBERT, H. (1995 [1899]) *Assaig sobre la naturalesa i la funció del sacrifici*, Barcelona: Institut Català d'Antropologia - Icària.

PIJIULA, J. (1991) "L'etapa de la Guerra Civil", a *Els sants d'Olot*, Olot: Departament de Cultura - Generalitat de Catalunya.

SAHLINS, M. (1983) "Raw women, cooked men and other «Great Things» of the Fiji Islands", a P. Brown/D. Tuzin (eds.), *The Ethnography of Cannibalism*, Washington DC: The Society for Psychological Anthropology.

SAPIA, D. (2004) "La teoría de la transubstanciación", a [www.conocereislaverdad.org](http://www.conocereislaverdad.org).

SPIEL, C. (1973 [1972]), *El mundo de los caníbales*, Barcelona: Grijalbo.

## NOTES

1 - "La desaprovació del ritual és, per tant, la desaprovació d'una cosmologia, però sobretot de la virtut que els ritus es confereixen de transformar la realitat al marge del mèrit personal dels subjectes que hi estan implicats. La violència amb què la negació dels sistemes de sacramentalització s'expressi serà alhora el símptoma de la urgència a destruir-lo o modificar-lo i de la resistència que en cada circumstància sociohistòrica presenti a aquest destí fatal que hom li depara" (Delgado 2001: 44). A partir de la sintetització que fa Delgado caldria remetre al gnosticisme dels principis de l'era cristiana per entendre la manera com se situa la primacia de l'experiència interior, autònoma, directa, versemblant, enfront de l'experiència exterior, normativitzada, intermediada ritualment, jerarquitzada terrenalment, entesa com a fal·laç, infernal i demoníaca. Es tracta d'un seguit d'esferes que des de la posterior tradició protestant ja s'agrupen bipolarment en termes d'interior/anímic i exterior/sensible, font del desprestigi creixent del pensament simbòlic associat al catolicisme –imatges, llocs, funcionariat: o sigui, l'aparença–, que justament perquè depèn de les operacions analògiques ha d'acudir a la naturalesa per nodrir-se de repertori, tal com li retreu Calví, i font, al seu torn de l'acció

antisacramentalista. Aquí rau el motiu que explica el viratge des de la interpretació iconoclasta des de l'antiritualisme proposada per Mary Douglas, fins a l'explicació centrada en l'antisacramentalisme a partir sobretot de Gregory Bateson (1994 [1987]).

2 - Pensi's en els contextos colonitzadors en què els funcionaris militars castellans ingereixen els cossos dels indígenes fora de qualsevol context ritual, o en aquells altres en què els utilitzen per alimentar els seus gossos, convertint l'Amèrica castellanitzada en una immensa i inclement cambra dels horrors, o ja, més àmpliament, vegi's el que Alberto Cardín (1990: 215-220) anomena la tradició cultural del "canibalisme espanyol".

3 - Sapia no entén per què els fidels catòlics han de "rebre" Crist cada diumenge: això significaria, il·lògicament, que els abandona en algun dia de la setmana? En quin i per què?

4 - Passos en què milers d'encaputxats semblen fer reviure l'estètica macabra recuperada a la fi del segle XIX per l'organització proesclavista i proracista del Ku-Klux-Klan, plenament activa fins als darrers anys seixanta del segle XX i que de tant en tant encara apareix públicament als EUA.

5 - La socialitat entesa com la potència creativa, la transcendència immanent de la força subterrània de la societat erigint legitimitats conquerides a través de l'ús.

6 - Cal evocar el funcionariat catòlic espanyol alçant el braç dret a tall de salutació feixista durant la segona meitat del segle XX? O que Ricard-Maria Carles, l'arquebisbe de Barcelona del 1992 al 2004, a més d'exercir el seu mandat des d'una intolerància extrema no es desdigués mai de l'homilia apologetica dedicada el 1975 a la catedral de València al dictador sanguinari Francisco Franco arran de la mort d'aquest?

7 - Delgado extreu la citació de J. Amat, *República i Guerra Civil a Calella* (1931-1939), Mataró, Caixa d'Estalvis Laietana, 1994, pàg. 143.

8 - El 30 de gener d'enguany l'Audiència de Kassel condemnà a vuit anys i mig de presó Armin Meiwes per un delictes d'homicidi (l'acusat eludí, doncs, la pena de cadena perpètua que demanava la fiscalia per assassinat amb motivació sexual i pertorbació del descans dels morts). Meiwes, tècnic informàtic de 42 anys, assassinà i es menjà un enginyer berlinès que va accedir voluntàriament a ser devorat. Segons el tribunal alemany, Meiwes fou plenament responsable dels seus actes i no patia cap trastorn mental. El crim s'esdevingué al març del 2001, quan Bernard Juergen, de 43 anys, respongué a un anunci de Meiwes a Internet en què requeria la presència d'un "home disposat a deixar-se menjar". Juergen viatjà fins a Rotenburg i participà d'un ritu en aparença desconcertant, enregistrat en vídeo per Meiwes, en el decurs del qual tècnic informàtic amputà el penis de l'enginyer, el fregí en una paella i posteriorment fou ingerit per tots dos. A continuació, el popularment conegut com "el caníbal de Rotenburg" assassinà i esquarterà la seva víctima, que va anar menjant als mesos següents. La sentència, de tota manera, tampoc no va satisfer la demanda de

l'advocat defensor de Meiwes, que reclamava una condemna per un "homicidi sol·licitat" o "eutanàsia legal", cosa que hauria suposat una pena compresa entre 6 mesos i cinc anys de presó.

9 - L'artesanía seriada d'imatges religioses de sants en diversos tallers olotins als anys trenta del segle XX suposà al nostre país l'arrelament, dins el marc antropofàgic vist fins aquí, d'un mitjà productiu que alimentava una part important de la població i que n'enriquia els propietaris (molts dels quals feren costat als colpistes feixistes sublevats el 1936). Amb tot, les col·lectivitzacions revolucionàries del poble d'Olot del mateix any 1936 –emparades pel decret de la Generalitat– aturaren d'una manera substancial l'amplificació caníbal practicada a través de la veneració dels cossos adolorits dels sants i obriren el pas a l'encara poc coneguda i recordada fabricació de nines, bustos humans articulats i representacions de figures de Francesc Macià, Bonaventura Durruti i Karl Marx (Pijiula 1991: 20-21).

10 - Citat per Cardín, qui remarca (1994: 71) que antropòlegs com Robert Lowie i Ruth Benedict enllaçaren en certa manera amb la reflexió de Kierkegaard en preguntar-se, com a bons relativistes, què és "pitjor": el canibalisme ritual extraoccidental o les matances en massa de les guerres modernes? Una pregunta que pot aplicar-se als casos dels mediàtics caníbals contemporanis esmentats anteriorment. Benedict, de fet, proposa substituir les metes perseguides per les pràctiques de la guerra moderna –l'extermini massiu– pel "mètode comparativament innocent del canibalisme".

11 - Ho signa "Miguel Ángel" dins la revista espiritista menorquina *La Estrella Polar*, any II, núm. 18, Maó, XI-1896.

12 - Diu Elias, en un paràgraf que hauria de ser, almenys, conegut per tots els antropòlegs: "Només quan s'hagin resolt i superat aquestes tensions interestatals i intraestatals podrem dir amb major raó de nosaltres mateixos que som civilitzats. [...] Solament aleshores podrem assegurar que, en comptes de ser una excepció és una regla el fet que el ser humà troba aquest equilibri del seu esperit que solem definir, amb grans paraules, com «felicitat» i «llibertat»; un equilibri durador, o, més aviat la congruència entre el seu quefer social, entre les exigències de la seva existència social d'una banda, i les seves inclinacions i necessitats personals de l'altra. Només quan l'estructura de les interrelacions humanes tingui aquest caràcter, quan la col·laboració entre els homes, fonament de l'existència de cada individu, funcioni de tal manera que tots els qui treballen en la llarga cadena de les tasques comunes puguin assolir aquell equilibri, els homes podran dir amb raó de si mateixos que són civilitzats. Mentre no arribi aquest moment es troben en el procés civilitzatori, obligats a continuar dient: «La civilització no s'ha acabat. Constitueix un procés»."

13 - Georges Devereux fa aquesta afirmació arran d'una comunicació personal mantinguda amb Ralph Linton.