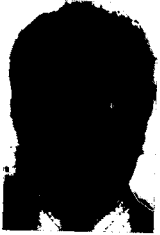


# Per a una reflexió antropològica sobre l'evangelització dels pobles «pagans»



**Lluís Mallart i Guimerà**  
Universitat Rovira i Virgili i Laboratori  
d'Etnologia i Sociologia Comparativa  
de la Universitat de Nanterre-CNRS

En aquest article es revisa, des de la perspectiva dels nadius, la capacitat de desestructuració social implícita en la tasca missionera. Alhora, revidinca la missionologia com un àmbit específic de la recerca i la reflexió antropològiques.

*This article discusses the capacity for social destructure implicit in the missionary venture from the point of view of the natives. At the same time, it points out the importance of missionology as an arena for anthropological research and reflection.*

Si els missioners s'han interessat sovint en l'antropologia per aconseguir millor la seva tasca evangelitzadora, no podem dir que els antropòlegs s'hagin preocupat gaire per estudiar les incidències que han tingut i continuen tenint el discurs i l'obra evangelitzadora de les esglésies missioneres en la manera de fer i de pensar d'aquelles societats que, sense haver-ho demanat, s'han vist convertides en destinatàries d'una religió forània.

Avui, l'antropologia de les societats africanes no pot oblidar aquest fet que és, sobretot, un fet d'ordre sociològic. Un fet que, per altra banda, no pot prescindir de les circumstàncies econòmiques, polítiques i religioses que han fet possible, en el país d'origen d'aquells missioners, l'obra de propagació del cristianisme en terres africanes. Una obra que, considerada en si mateixa, s'ha vist impulsada per l'elaboració d'un discurs (teològic i popular), pel foment d'una religiositat i per la creació d'unes institucions missioneres que, sense cap dubte, han contribuït, entre altres coses, a construir el concepte d'alteritat en la seva dimensió més exòtica o llunyana. La predicació missionera, les encíclics missionals, les revistes missioneres, els calendaris, les conferències, les obres missionals pontifícies, el dia del Domund, les guardioles, els segells, el paper de plata, les exposicions missioneres, la propaganda feta per les institucions missioneres, masculines i femenines, etc., constitueix un camp —encara per estudiar— que ha contribuït, sense cap dubte, a elaborar una certa imatge dels pobles africans i dels seus habitants que, d'alguna manera, continua encara vigent entre nosaltres. Aquests darrers mesos n'hem pogut ser testimonis una vegada més, a propòsit del conflicte rwandès. El drama d'aquest país ha estat present en tots els mitjans de comunicació. I moltes vegades hem vist aparèixer de nou idees, judicis i avaluacions sobre el continent africà que ens recordaven antics discursos que ja creïem completament superats. Llegint la nostra premsa hem vist l'Àfrica sencera situada al neolític; els africans tractats d'éssers prehistòrics o, per allunyar-los encara més de nosaltres, comparats amb els marcians (sic); les seves guerres han estat qualificades de

«tribals» (i no sempre de civils) per assenyalar més clarament el seu caràcter incivilitzat o bàrbar... Per altra banda, i curiosament, els ciutadans de l'Estat espanyol van començar a descobrir el que succeïa a Rwanda quan la vida d'alguns missioners espanyols va començar a córrer perill. El seu retorn precipitat i els seus testimoniatges ens aportaren les primeres informacions d'aquella tragèdia. L'emoció va ser tan forta que els mitjans d'informació els convertiren en els testimonis privilegiats del drama rwandès i gairebé en els seus principals protagonistes. Aquest protagonisme va ser tal que mentre a Rwanda continuava la tragèdia, a Espanya se'ls concedia el Premi Príncep d'Astúries, potser més a causa d'una errada diplomàtica que d'una altra cosa. De nou érem molt a la vora d'aquella antiga imatge del «missioner heroi» que la religiositat popular havia desenvolupat en un altre temps. Sigui com sigui, el cas és que Àfrica, en els primers moments del conflicte, entrà de ple en les nostres llars per mitjà del llenguatge missioner. Planes senceres i reportatges els foren consagrats fins a donar temps que els professionals de la informació aprenguessin qui eren els *tutsi* i els *hutu*

—o ho aprenguessin dels mateixos missioners— i trametessin els seus enviats especials sobre el terreny. I en tot aquest conflicte ningú no s'ha preguntat quina ha estat la part de responsabilitat històrica de les esglésies missioneres en l'actual conflicte rwandès. No és el moment de fer-ho, aquí. El nostre propòsit es limita a aportar unes primeres reflexions d'ordre antropològic sobre l'obra de les esglésies cristianes en terres de missió.

Fa gairebé un quart de segle, vaig publicar un llibre, que sortosament va passar sense pena ni glòria, amb un títol gairebé programàtic: *Un poble africà: etnologia i pastoral* (Estela, 1971). Era un aplec de papers que havia anat escrivint entre els anys 1965 i 1968, en els quals plasmava les meves reflexions sobre la necessitat de conèixer la realitat social i cultural del poble que es pretenia evangelitzar. Tant el seu títol com el seu contingut suggerien la necessitat de posar l'etnologia al servei de la teologia pastoral per millor accomplir l'obra missional. Personalment, aquella reflexió va anar fent el seu camí. Quan l'any 1971 va sortir el llibre, em trobava a París preparant el meu doctorat d'etnologia. En tenir-lo entre les mans, vaig tenir la sensació que aquelles planes ja no



*Els exploradors Speke i Grant ofereixen una Bíblia al rei de Buganda (1862).*

em pertanyien o, si més no, que pertanyien ja al meu passat. La meua reflexió m'havia convidat a evolucionar vers altres direccions. De totes maneres, he de dir també que aquell llibre traduïa una convicció profunda en la necessitat de contemplar la realitat africana amb uns altres ulls, sense els prejudicis de molts dels nostres predecessors. Mirat des d'aquest angle, no puc dir que hagi deixat d'identificar-me completament amb algunes de les seves idees. En aquella època, en efecte, aquella nova generació de missioners, de la qual jo formava part, era molt crítica envers l'obra missionera de l'Església que s'havia fet present en aquelles terres africanes fent taula rasa de l'obra que l'Esperit —com dèiem nosaltres o escrivia jo—, havia fet i continuava fent en el si d'aquells pobles i d'aquelles cultures. Era així com, mantenint-me, malgrat tot, en el camp d'una certa ortodòxia i cercant sempre el camí d'una millor eficàcia pastoral, plantejava el problema de la legitimitat de la presència de missioners estrangers en aquelles terres:

«L'encarnació en un poble, escrivia, demana una comunió de mentalitat, una participació en les seves opcions fonamentals. Un estranger occidental, difícilment podrà penetrar tots els racons de l'ànima bantu. La llengua, els costums, les diferents categories de pensament, el ritme de vida, esdevenen autèntiques dificultats per a una obra d'encarnació, per a poder sentir i viure com un fill del poble. La solució d'enviar missioners com a solució permanent no fa sinó retardar la presa de responsabilitats de les noves comunitats africanes i comporta el perill de continuar la nostra malaurada tasca de colonització espiritual d'aquest poble. Cal que sigui superat el nostre romanticisme missioner...» (Mallart, 1971, pàg. 106)

Malgrat aquesta posició aparentment progressista que, en el fons, no era res més que la traducció, fora de casa, de la campanya que gairebé en aquella mateixa època es desenvolupava a Catalunya i que havia escollit per eslògan «Volem bisbes catalans», la meua actitud reformista estava amarada d'una mistificació de la realitat social i cultural africana. En oposició a la negació total d'aquesta realitat, de la qual es nodria el concepte de «paganisme», que de fet era molt més

que una simple categoria religiosa, proposava una visió transcendent de la cultura «animista» —com deia jo mateix en aquell temps— considerant totes les seves manifestacions com els signes d'una «història de salvació»:

«En efecte: a través d'aquests ritus d'iniciació, de purificació, de comunió amb les forces de la natura, Déu escampa la seva gràcia, es manifesta als homes i els purifica. Crist, en un punt determinant de la història del temps i de l'espai, ha reconciliat tant les coses del cel com les coses de la terra. Els homes, els pobles, les seves esperances, les seves recerques; l'univers sencer; totes les formes d'expressió religiosa: el budisme, l'islam, l'animisme... amb la Mort i Resurrecció de Jesucrist han obtingut una llum nova. Una nova esperança. Una força nova. Un lligam inconscient amb el Misteri de Jesucrist. La fe en aquesta presència de Crist en la història del nostre poble [els Evuzok del Camerun], ens mou a contemplar les seves celebracions litúrgiques com una mena de sagraments pre-cristians a través dels quals Crist — a nivell de les realitats animistes — salva aquest poble i el prepara per portar-lo a la seva plenitud.» (Mallart, 1971, pàg. 134)

Aquesta visió cristocèntrica tenia les seves conseqüències d'ordre pràctic:

«Nosaltres no podem oblidar, escrivia encara, aquesta realitat [animista]. La seva existència ens mou a fer-ne una valoració des de la perspectiva de la història de salvació, és a dir, ens obliga a buscar totes les connexions existents entre aquesta realitat animista i l'obra de salvació que Déu opera en la història de tots els pobles i de totes les religions...» (Mallart, 1971, pàg. 133).

I era precisament aquí, en aquest vast projecte de descobrir les *connexions existents* o, com dèiem en francès, les *pierres d'attente*, on proposava la necessitat de recórrer a una etnologia aplicada a l'acció pastoral de l'Església missionera.

En el fons proposava passar d'una pastoral de la «taula rasa» a una evangelització que prengués en consideració l'existència d'unes *pierres d'attente* a partir de les quals calia edificar el cristianisme. En les dues propostes pastorals, les cultures africanes eren avaluades no per si mateixes sinó en funció dels valors cristians, l'una negativament, l'altra positivament però, l'una i l'altra,

des d'un punt de vista completament etnocèntric.

Sortosament, aquest discurs no va fer escola i l'antropologia va ensenyar-me que les cultures i les societats han d'estudiar-se en funció del que són i no en funció del que són, pensen, creuen o desitgen els altres, ni tan sols quan aquests es creuen dipositaris de valors universals o eterns.

Quan el Dr. Joan Prat va proposar-me de col·laborar en aquest número de la *Revista d'Et-nologia de Catalunya*, i em suggerí que formulés algunes reflexions d'ordre antropològic sobre l'acció missionera de les esglésies, vaig pensar en aquest llibre que s'havia quedat en un racó de la meva biblioteca com un simple testimoni del pas-sat. Avui, m'agradaria proposar algunes refle-xions que fossin el contrapunt d'aquella reflexió primerenca, i capgirar completament la perspec-tiva, considerant l'obra missionera des del punt de vista de la societat receptora. Voldria pregun-tar-me què ha representat –i continua represen-tant– per a aquelles societats *paganes* del conti-nent africà l'anunci i la implantació de la religió cristiana concebuda pels seus missioners com l'única religió vertadera, centrada en la creença en un sol Déu i en el seu fill Jesucrist, destinada a salvar individualment tots els homes de la terra. O, dit d'una altra manera, voldria consi-derar algunes de les incidències o transforma-cions que aquesta propagació del cristianisme ha tingut o ha operat en els sistemes de represen-tacions i socials d'aquests pobles. Concretament, examinaré dos punts: 1) la societat *pagana* en-front del nou concepte de «religió» i 2) la societat *pagana* enfront de la creença en un sol Déu, «Pare» de «tots» els homes.

## I. Un concepte nou: el concepte de «religió»

Les cultures tradicionals africanes no han ela-borat el concepte de «religió». Potser no en tenien necessitat. Les seves llengües no ofereixen cap terme amb un contingut semblant al que solem donar-li. La seva difusió es deu, sense cap dubte, a dues religions monoteistes portadores d'un Lli-bre Sagrat, l'islam i el cristianisme. La introduc-ció d'aquest concepte en les cultures tradicionals



(sense escriptura) ha tingut conseqüències d'or-dre estructural que em semblen importants. Si acceptem definir la religió com «el conjunt de creences i conviccions, d'actituds i sentiments i de maneres de comportament que vinculen una persona o un grup amb allò que hom reconeix com a sacre, misteriós o transcendent», constatem que aquesta definició descansa en una dis-tinció que les cultures africanes no jutgen per-tinent establir entre allò que nosaltres conside-rem com a *sacre*, misteriós i transcendent, i allò altre que qualifiquem de *profà*. Sense que Durk-heim ni Mauss en tinguin cap culpa, el model colonial o, si es vol, el model de societat (o de civilització) ofert (o imposat) per les nacions co-lonitzadores, implicava tenir en compte aquella distinció que es traduïa, almenys d'una manera formal, en una separació entre l'esfera político-

Escola cristiana a la Xina a principis del segle XX.



administrativa i la religiosa, encara que ambdues compartissin, amb objectius concrets diferents, el mateix projecte colonitzador. Aquesta separació no era una simple abstracció, sinó que apareixia als ulls d'aquells pobles *pagans* com dues realitats separades, cada una ocupant els seus propis espais, amb la seva jerarquia, les seves lleis, els seus mitjans coercitius, els seus impostos, les seves construccions, les seves escoles, els seus dispensaris i hospitals... De totes maneres, les relacions dels africans amb aquestes dues esferes de poder no eren les mateixes. Respecte a l'administració colonial, els nadius esdevenien obligatòriament, des de la neixença, subjectes; pel que fa a les missions, els nadius esdevenien, si es convertien, fidels, creients o cristians.

Aquest model que nosaltres podem fer nostre perquè hem ben assimilat el principi de la separació entre el poder temporal i el poder religiós, entre l'estat i l'Església, entre el sagrat i el profà, entrà en oposició amb el model de les societats *paganes* convertides al cristianisme, i va exercir, sense cap dubte, una gran influència en el seu procés de desestructuració.

En les societats «paganes» o «animistes», almenys en aquelles de l'Àfrica central que em són més conegudes, el que nosaltres anomenem «religió» no formava una esfera estructuralment diferent de la manera de fer, pensar i organitzar-

se socialment i culturalment. Quan els primers exploradors ens deixaven escrit que aquells pobles africans eren tan «salvatges» que «no tenien religió», hauríem pogut donar-los la raó. És clar que tot seguit afegien que «eren fetitxistes i adoraven el dimoni», amb la qual cosa podem interpretar que allò que volien dir era que aquells pobles no professaven «la» vertadera religió. Jack Goody (1986) examina el concepte de «la» religió / «una» religió i ens recorda que els observadors estrangers molt sovint han articulat la idea de religió amb realitats sociològiques concretes —una ètnia, una tribu...— i han parlat, per exemple, de la «religió *fang*» o de «la religió *nuer*». Aquest fet és significatiu perquè, sense dir-ho explícitament, pressuposa una certa identitat entre el fet de ser *fang* o *nuer* i una sèrie de creences o pràctiques que els observadors estrangers consideraven, per analogia a les nostres, com religioses, tot admetent, al mateix temps, l'existència de dos àmbits, teòricament almenys, diferents: el religiós i el social. Aquesta contradicció es va intentar resoldre amb la desafortunada utilització del terme «animisme» que, de simple teoria antropològica per explicar el desenvolupament de les idees religioses, esdevingué una etiqueta còmoda per designar «la» religió dels pobles primitius compartint així la seva pressuposada existència com a entitat diferenciada amb

«la» religió catòlica, «la» religió protestant i «la» religió musulmana en els mapes i estadístiques de les revistes missioneres. Evidentment, sobre el terreny, els mateixos interessats no s'autodefinien dient «jo sóc animista» i encara menys afirmant: «la meva religió és la fang...» Per a un fang o nuer «practicar» la «seva religió» no era una altra cosa sinó ser simplement fang o nuer.

En l'excel·lent autobiografia d'Oumarou Ndou-di, un peul nòmada del Camerun, *Moi, un Mbororo* (Karthala, 1987) l'autor explica amb un llenguatge ple de simplicitat la fotesa del concepte de religió quan es defineix a partir de l'oposició esmentada, o la seva grandesa quan se'n prescindeix:

*«Quand on parle de religion chez les Mbororo, il faut faire une place à part aux Vodabé. Vous comprendrez tout de suite ce que cela signifie quand je vous aurai raconté l'anecdote suivante. Un modibo, dans une mosquée, avait rappelé les grandes vérités à l'assistance. Il avait parlé de Dieu, de la mort, des péchés, de la prière, et d'autres sujets. Puis, chacun fut invité à poser des questions pour avoir un éclaircissement sur tel ou tel point. Or il y avait là, on ne sait comment ni pourquoi, un Vodabé. Il se crut obligé, lui aussi, de poser quelques questions. Mais le modibo connaissait bien ces gens-là. Il savait qu'ils ne priaient pas de tout, ne contractaient aucun mariage religieux et, d'une manière générale, ne connaissaient rien du Coran. Il jugea donc inutile d'entrer dans les détails avec l'un d'entre eux en expliquant quelques points particuliers. A quoi bon? Leur ignorance était si grande! Aussi quand l'autre lui dit: "Et nous, les Vodabés?" il répondit que toutes ces questions et tous ces problèmes n'intéressaient aucunement les siens.*

*»Celui-ci, retourné chez lui, s'empressa de dire. «Nous autres, Vodabé, nous avons beaucoup de chance: il y a un grand modibo qui a dit que nous n'étions pas concernés par les questions religieuses. Nous n'aurons pas de comptes à rendre pour nos péchés!»*

*»On peut donc dire, en parlant de ces Vodabé du Niger, qui pour nous sont les vrais Mbororo, qu'ils n'ont pas de religion, du moins jusqu'à ces dernières années. Ou bien, si l'on veut, on peut dire que c'est leur pou-lakou, la fidélité à leur traditions peules, qui constitue toute leur religion.*

*»Se conduire en vrai Peul, voilà ce qu'ils ambition-*

*nent. Pour eux, être peul, c'est être tout simplement un homme. Est-ce à dire qu'ils ignorent Allah? Non, ils n'ont simplement aucun souci d'agir selon ses préceptes. Ils ne se considèrent ni comme des incroyants, ni comme des incrédules, ni comme des païens; ils sont tout simplement des Peuls. Pour eux, le bien et le mal, c'est l'observation ou non du code de l'honneur peul. Le péché, c'est la honte. Ne pas faire d'actions qui nous feraient avoir honte si les autres nous voyaient, c'est vivre dans le bien. C'est assurer son salut.» (pàg. 303-304)<sup>1</sup>*

Aquest testimoniatge contemporani mostra d'una manera molt clara el que pot significar l'acció missionera de les religions universalistes

---

1. «Quan es parla de religió entre els Mbororo, cal mencionar especialment el cas dels Vodabé. Vostè comprendrà immediatament el que això vol dir quan li hauré explicat l'anècdota següent. En una mesquita, un modibo va recordar les grans veritats a l'assistència. Va parlar de Déu, de la mort, dels pecats, de la pregària i d'altres temes. Després, els assistents van ser convidats a fer-li preguntes per aclarir algun punt. Entre ells hi havia, no se sap ben bé com ni per què, un Vodabé. Com els altres, es va sentir obligat a fer-li algunes preguntes. Però el modibo coneixia molt bé aquella gent. Sabia que no pregaven mai, que no es casaven religiosament i que, d'una manera general, no coneixien res de l'Alcorà. Va pensar que era inútil entrar en detalls amb un d'ells explicant-li alguns punts particulars. Per què fer-ho? Eren tan ignorants! Així doncs, quan li va preguntar: «I nosaltres, els Vodabés?», va contestar-li que totes aquelles qüestions i tots aquells problemes no concernien cap dels seus.

Quan arribà a casa seva, li va faltar temps per dir: «Nosaltres, els Vodabés, tenim una sort molt gran: un modibo ha dit que nosaltres no estàvem preocupats per les qüestions religioses. No haurem de retre compte a ningú dels nostres pecats!

Així doncs, referint-nos a aquests Vodabés del Níger, que per a nosaltres són els autèntics Mbororo, podem dir que no tenen religió, almenys fins a aquests darrers temps. O bé, si es vol, es pot dir que és el seu *poulakou*, la fidelitat a la seva tradicions peuls, el que constitueix la seva única religió.

Comportar-se com un vertader peul és l'únic que desitgen. Per a ells, ésser peul és simplement ésser un home. Vol dir això que ignoren Al·là? No, el que passa és que no els preocupa gens ni mica actuar segons els seus preceptes. No es consideren ni no creients, ni incréduls, ni pagans; són simplement Peuls. Per a ells, el bé i el mal consisteixen a complir el codi d'honor peul. El pecat és la vergonya. No cometre aquells actes que ens feria sentir vergonya si els altres ens veiessin fer-los és viure honestament. És també assegurar-se la salvació.» (traducció: Mallart)

com l'islam i el cristianisme envers els pobles «pagans». Els Vodabé són un grup peul o mbororo que ha romàs «pagà» o fidel a l'«animisme». És per aquesta raó, és a dir, perquè no s'han convertit a cap de «les» religions monoteistes o universalistes, que són considerats pels altres peul com els peul més autèntics, com un poble «sense religió» o fent de la seva manera de ser peul, si es vol, l'única «religió» possible. Convertir-se a una altra religió significaria, doncs, per a ells, perdre la seva pròpia identitat.

L'evangelització dels pobles «animistes» implica necessàriament un procés de diferenciació estructural entre «societat» i «religió». I aquest procés es fa possible quan una «religió» vinguda de fora s'instal·la com una institució diferenciada i té la força suficient (els mitjans pastorals, però també de prestigi, econòmics, polítics, coercitius...) per *buidar* la «societat» en la qual fa acte de presència d'aquells continguts (formes de relació social, creences, pràctiques culturals...) que no corresponen a la visió del món i de la societat que és la seva. Així, doncs, l'adhesió o «conversió» a «la» (nova) religió implica necessàriament renunciar —si això és realment possible— a la pròpia manera de ser, pensar i organitzar-se, socialment i culturalment, tot donant pas a l'aparició d'un «home nou», d'una «societat nova» que era l'objectiu últim de totes les esglésies missioneres. Des que el cristianisme ha volgut «comprometre's» amb el món per transformar-lo, volent estendre al mateix temps aquesta transformació a tots els pobles de la terra, les metàfores sobre la «mort» i la «resurrecció», la «regeneració», la necessitat de «néixer de nou»... tenen (o es proposen tenir) no tan sols una dimensió mística o personal sinó també d'ordre sociològic evident.

Però, sovint, l'acció evangelitzadora de l'Església missionera es proposava anar molt més lluny. No n'hi havia prou d'actuar directament sobre les estructures de la societat. En un article sobre la implantació missionera a Burundi, Faustin Rutembesa (Karthala, 1991) examina les estratègies evangelitzadores seguides pels Pares Blancs en aquest país, analitzant el *Directori pastoral* redactat pel bisbe Hirth (1898-1922) com a guia per a

l'acció dels seus missioners. El directori s'inspira en les recomanacions de la Congregació de Propaganda Fide, de les Constitucions dels Pares Blancs i de les Instruccions del cardenal Lavignerie, fundador d'aquest institut missioner. En el capítol dedicat al catecumenat recorda que el candidat ha de renunciar explícitament a totes les pràctiques paganes, sobretot a la poligàmia, el divorci i el recurs a les creences tradicionals. En cap moment l'autor del directori no intenta oferir una definició teològica del paganisme. El paganisme es rebutja tot sencer, tractant-lo com una força d'inèrcia que impedeix qualsevol obra de restauració de l'home i de la societat, causa del subdesenvolupament de la intel·ligència i de la consciència. És en aquest sentit que l'obra missionera vol exercir una acció que vagi molt més enllà de la simple transformació de la vida social. Com diu Mgr Hirth en el seu Directori, «*on se rapellera que chez les Nègres que nous catéchisons, il faut non seulement éclairer la conscience ou la réformer, mais presque la créer... [...] Le paganisme l'a, pour ainsi dire, complètement faussée.*»<sup>2</sup>

Tant des d'un punt de vista individual com des d'un punt de vista social i cultural, la *metanoia* que exigeixen les religions missioneres que, per definir-se d'aquesta manera, pretenen ser portadores d'uns valors universals, comporta en si mateixa els gèrmens de la desestructuració dels sistemes de pensament dels homes i pobles als quals s'adrecen. L'examen del punt següent ens ho confirmarà.

## II. «No tindràs altres déus que jo»

La tasca evangelitzadora dels primers missioners devia ser molt difícil. La dels altres, també. En tot cas, per a mi no va ser gaire fàcil. No em refereixo a les dificultats d'ordre material, sobre les quals s'han dit tantes coses que s'ha convertit els missioners en uns veritables herois... Em refereixo a les dificultats d'ordre teològic i a les incidències que l'anunci d'una sèrie de dogmes cristians podia tenir —i ha tingut— en la manera de pensar i de viure d'aquells pobles tractats de *pagans*.

Un dels dogmes fonamentals del cristianisme

és l'existència d'un sol Déu, que no és el mateix que creure o confiar en *un* sol Déu, deixant de banda tots els altres, com sembla desprendre's del verset bíblic quan Jahvé diu a Moisès: «No tindràs altres déus que jo». S'ha dit moltes vegades que les primeres generacions de cristians africans s'han identificat molt més amb els continguts de l'Antic Testament que amb els del Nou. I potser amb raó.

Un dia, fent la catequesi a un grup d'adults, mentre explicava aquest primer manament, un home del llinatge Bekudu, curiós i santament impertinent, em preguntà: «quins són aquests altres déus de què parles llevat, és clar, del Déu dels blancs...?» Aquell home podia ser impertinent, però la seva pregunta era d'una lògica i d'una pertinència gairebé escolàstica.

Aquest verset de l'Antic Testament és, en efecte, inquietant. L'home del llinatge Bekudu tenia raó en fer-me aquella pregunta que vaig contestar reafirmant amb entusiasme i fervor l'existència d'un sol Déu, Pare de tots els homes, blancs i negres, sense distinció. Però quan els déus són entitats mítiques de dimensions ètniques i arrels genealògiques, i les fronteres de l'univers no van més enllà de l'espai realment conegut, la proposta d'un Déu capaç de dissoldre totes les genealogies en una de sola essent proclamat, com jo ho feia, «Pare» de tots, no podia fer altra cosa sinó augmentar la confusió dels meus fidels.

Vaig contestar sense respondre la qüestió, regant fora del test, com solen fer-ho les persones que es creuen investides d'una autoritat i d'una missió sagrades. Han passat molts anys. I avui, trenta anys després, aquella pregunta se'm fa present a l'esperit i la faig meva com el símbol d'un nombre infinit de preguntes, de silencis, de revoltes interiors, de dubtes, de sospites, de sorpreses, de malentesos, d'angoixes i desesperances que es devien produir –i es produeixen encara– en aquells homes i dones tractats de «pagans» de les planes seques i de les selves humides del continent africà, quan sentien predicar dels llavis d'uns homes de color blanc, vinguts no sabien ben bé com, ni d'on, un déu desconegut que pretenia imposar-se com a «Pare» o Avantpassat de tots els homes... essent, almenys el seu fill Je-

sucrist, del mateix color blanc que els missioners que l'anunciaven.

Literalment, aquell verset deixa entreveure que Déu no és un déu únic sinó un déu gelós que l'únic que vol és que el poble d'Israel adori un sol Déu... entre tots els déus existents, els déus dels altres pobles o nacions. El Déu d'Israel apareix així com un Déu nacional, el Déu dels avantpassats, el Déu d'Abraham i de Jacob... La creença en un sol Déu, no sembla, doncs, excloure l'existència d'altres déus, aquells dels pobles enemics o simplement estrangers, sinó que més aviat la pressuposa; la creença en un sol Déu –el monoteisme– exclou únicament el reconeixement i el culte als Déus estrangers. La seva funció social és clara: reafirmar la unitat d'un poble bastit entorn d'una genealogia que hom encapçala amb un Déu concebut com el Pare i Protector fidel d'aquell poble o, més simplement, amb un «Pare» –un avantpassat– que, amb el pas del temps, rep el tracte d'un Déu.

El monoteisme que fa seus preceptes com aquell del verset bíblic que acabem de citar es presenta com una forma religiosa de caire ètnic o nacional que tendeix a oposar-se a qualsevol procés d'universalització dels seus principis o creences. Els déus ètnics com el Déu d'Abraham i de Jacob es presenten com uns déus gelosos (Ex. 20,5), que vetllen pel poble que han escollit i que han fet seu, i que per aquesta raó no tenen perquè ser exportats, imposats o proposats als altres pobles. Les religions ètniques o nacionals no són universalistes. En els seus orígens veterotestamentaris, el Déu dels cristians no era res més que un Déu nacional, ètnic o tribal. Però aquell Déu del poble d'Israel va ser usurpat pels deixebles del profeta Jesús, i amb el pas del temps, gràcies a l'expansionisme, l'obertura al mar, els èxodes, el paulisme i l'hel·lenisme, va ser traspasat més enllà de les seves fronteres, i es va convertir, de mica en mica en un Déu universal de salvació personal. El Déu d'un *poble* amb arrels sociolò-

---

2. «No podem oblidar que, a aquells negres que catequitzem, ens cal no tan sols il·luminar-los la consciència o reformar-la, sinó gairebé crear-la de nou...[...] El paganisme l'ha falsejat completament, per dir-ho així.» (traducció: Mallart)



giques o nacionals, esdevindria així el Déu d'una *comunitat* amb arrels únicament simbòliques, metafòriques o místiques. Sociològicament parlant, aquell *poble* pensat en termes genealògics i ètnics, esdevenia una *institució* formalment diferent: l'Església, disposada a acollir en el seu si tots els homes de la terra, amb una condició, però: que renunciessin als déus dels seus pobles respectius. El procés seria llarg. Les dificultats per establir correctament aquella distinció entre la religió d'un poble i la religió d'una església, per dir-ho ben esquemàticament, serien grans. A través la seva història, l'Església estaria contínuament temptada de recuperar d'una certa manera la «religió» dels seus orígens, cercant d'identificar-se amb les nacions on s'implantava: creant estats teocràtics, assumint poders temporals, establint el catolicisme com a religió oficial o de l'estat. «Catalunya serà catòlica o no serà», llegim encara a l'entrada del monestir de Montserrat, i que podríem parafrasejar dient: «Catalunya farà seu l'antic Déu d'Israel esdevingut el Déu cristià o no serà el que és, una nació.» Aquesta frase no és res més que un vestigi de l'antiga funció social del monoteisme ètnic que trobem en l'Antic Testament.<sup>3</sup>

Però el cristianisme proposa no tan sols la creença en un sol Déu, sinó també aquella altra en l'existència d'un Déu únic. Aquesta és una altra qüestió.

Anunciar l'existència d'un Déu únic a uns pobles que, per una banda, com hem dit més amunt, no feien de la «religió» quelcom formalment diferent de la vida social, i, per l'altra, consideraven el seu Déu (si realment el concebien com a tal) com un avantpassat que encapçalava la genealogia que fonamentava els lligams que unia els seus membres en una unitat social diferenciada, era proposar en certa manera dissoldre aquesta unitat i fondre-la amb altres del mateix tipus (superant les distincions tribals, ètniques o nacionals) en una unitat superior o diferent (la comunitat eclesial), en la qual els lligams de parentiu no tenien un rol diferenciador: un fill o una esposa podien convertir-se i formar part de l'Església sense que el seu pare o el seu marit ho fessin. I aquestes actituds eren, evidentment, en-



José Clemente Orozco,  
L'absorció de l'indi  
(detall). Escola Nacional  
Preparatòria, Mèxic.

coratjades pels missioners introduint en la seva predicació un altre concepte: el concepte de «salvació personal», completament estranger a aquelles societats, com podia ser-ho també el de «conversió».

En el Camerun, l'Església catòlica va crear una institució que rebé el nom popular (en llengua ewondo) de *siksa* (del mot anglès *sister*) que acollia tots aquells «fills» o «filles», i «esposes» de matrimonis polígams, induïts a renunciar a les seves «creences paganes». En aquest context, parlar de «creences paganes» era un eufemisme. La seva renúncia pressuposava, en efecte, la ruptura amb l'ordre social i cultural en què vivien, condició indispensable per rebre el baptisme i poder fundar, sota el consell dels missioners i missioneres, les futures llars cristianes (monògames) que haurien de bastir la nova societat cristiana. El dia que un «bon» cristià volia fundar una llar cristiana, només havia de demanar-ho al missioner. Aquest, respectuós de la llibertat d'elecció, li mostrava, posades en fila, totes les noies que considerava ben preparades per assumir aquesta responsabilitat, i l'home escollia la que més li agradava.<sup>4</sup> Aquesta mena d'«agències matrimonials catòliques» tenien el seu espai propi dins el territori de cada «missió» (o parròquia), i funcionaven en forma d'internats per evitar qualsevol influència exterior. Diguem de passada que, a més a més de seguir els cursos de catequesi, les internes contribuïen al desenvolupament econòmic... treballant en els camps i les plantacions de la missió. En arribar al Camerun als anys seixanta, encara vaig veure'n funcionar.

La predicació de la creença en l'existència d'un sol Déu transcendent, «pare» (malgrat tot) de tots els homes, sense distinció de famílies, ni de pobles o races, proposada per una religió universalista que es creu cridada a reunir en el si de la seva església tots els homes, individualment, després d'haver trencat amb les seves «creences paganes», podia ser considerada, almenys per aquelles societats africanes que he estudiat directament, com l'expressió d'un acte antisocial per excel·lència i, per aquest fet, integrada en el sistema de representacions relacionades amb la bruixeria, que era precisament un dels trets culturals

que l'Església es proposava igualment combatre.

Els límits propis d'aquest article no em permeten desenvolupar aquest tema, que per si sol mereixeria un tractament especial. Ens limitarem a suggerir-ne alguns punts específics, després d'assenyalar al lector que les premisses dels arguments que presento cal cercar-les en els meus estudis anteriors relacionats, precisament, amb la bruixeria.

El que, per abreujar, anomenen «bruixeria» és considerat per aquestes societats africanes com l'expressió de tot allò que s'oposa d'una manera

---

3. Aquest estiu (1994), amb motiu de la celebració del Mundial de Futbol, els diaris, reprenent un llenguatge popular, ens recordaven d'una manera divertida la tendència a associar Déu a un grup social precís: «Déu és italià» —escrivia a la primera plana un diari. Però l'endemà, després de la victòria de Bulgària contra Alemanya, Hristo Stoichkov es va veure obligat de posar els punts sobre les is, com ell sol fer-ho, i recordar a tot el planeta que «Déu era búlgar». És ben cert que aquests acudits no van escandalitzar ningú, ni cap persona autoritzada va creure's obligada d'aixecar la seva veu per condemnar aquestes afirmacions de tall politeista i exigir la celebració d'un concili per reafirmar una vegada més el caràcter mono-teïsta del cristianisme. Mentre el mundial continuava, a *La Vanguardia* del dia 12 de juliol de 1994, l'autor de la «Tira de Toni» tranquil·litzava els esperits:

—Papá!

—Sí?

—¿Cuántos dioses hay?

—Pues...en teoría, uno.

—¿Y en la práctica?

—Bueno depende... ¿Por qué?

—Porque Stoichkov dice que Dios es búlgaro cuando todos estábamos convencidos de que era italiano.

—No te preocupes, hijo, el miércoles saldremos de dudas.

I aquell dimecres vam saber que Stoichkov no tenia raó i que Déu era italià ... però per molts pocs dies, ja que el diumenge següent el món sencer va descobrir, una vegada més, que Déu era realment brasiler... i Romario la seva possible encarnació...

Aquesta transposició d'un problema teològic fonamental, en un espai lúdic, ens recorda si més no l'ús social que pot fer-se de la creença en un sol Déu i de la tendència popular a apropiarse'l fins a fer-lo el Déu del grup social i del territori a què pertanyen els seus creients. El culte de les marededús de lloc podria ser-ne una derivació. En moments crítics, els fervors nacionalistes solen anar acompanyats de fervors religiosos que troben la seva expressió més suggestiva en aquell crit popular de: «Déu és amb nosaltres!»— i en contra dels altres, evidentment...

4. Vincent, J.F. *Traditiona et transition. Entretiens avec des femmes beti du sud-Cameroun*. París: Orstom-Berger-Levrault, 1976, pàg. 48 i 66.

radical a l'ordre social instaurat pels avantpassats. El món —imaginari per a nosaltres però real per a ells— en el qual es desenvolupen els actes de bruixeria és pensat com una «societat» formada per tots aquells individus que, d'una manera o altra, s'oposen a aquell ordre. D'aquesta «societat», aquests individus, és a dir, els bruixots, en formen part sense que es prenguin en consideració els lligams de sang i de parentiu propis de la societat real. Es diu que en aquell món nocturn, el pare no reconeix el seu fill, ni el marit la seva esposa, ni el germà la seva germana. El que els uneix és la seva capacitat més o menys gran de combatre els principis que regulen l'ordre social. Per altra banda, aquesta «societat bruixa» és pensada com una societat organitzada verticalment com ho era l'administració colonial i, potser encara més, l'Església, amb unes jerarquies fundades en els mèrits personals i no seguint posicions d'ordre genealògic.

L'oposició a l'ordre dels avantpassats es representa simbòlicament amb l'acte que s'atribueix als membres d'aquesta «societat», que consisteix precisament a menjar-se la carn i beure's la sang de les seves víctimes. Per altra banda, hom afirma que les persones de les quals se sospita que pertanyen o accedeixen a aquesta «societat» invisible són aquelles que, precisament, tenen més interès a afirmar davant els altres (en el món de les realitats sensibles) que la bruixeria no existeix, la qual cosa era perfectament proclamada pels missioners...

Tenint en compte només aquestes breus indicacions, podem deduir de quina manera el discurs i l'obra missionera podien ser fàcilment assimilats i integrats al sistema de bruixeria comú a aquestes societats africanes, que no és res més que un sistema d'interpretació de l'ordre (establert pels avantpassats) i del desordre (la bruixeria), amb una diferència, però, important: el discurs i la pràctica missionera transposaven al món de la realitat visible allò que en les cultures africanes es produïa en un món invisible. Els primers missioners, en efecte, a causa del seu celibat i de la seva aferrissada lluita contra la poligàmia, foren suspectes de posseir el principi de bruixeria (*evu dzongo*) (Mallart, 1971) que permet als seus

posseïdors causar l'esterilitat en el si dels llinatges i oposar-se a tot allò relacionat amb el prestigi i creixement de les estructures familiars. La pràctica del ritual eucarístic no podia sinó confirmar d'alguna manera aquelles sospites, ja que oferiria els trets indispensables per ésser interpretat com un acte d'antropofàgia comès visiblement i públicament. L'associació entre el vi i la sang<sup>5</sup> va causar, sense cap dubte, un gran impacte entre les primeres generacions d'evangelitzats, essent al mateix temps la font d'una sèrie de malentesos. Per als africans, beure's la sang d'una víctima, en aquell món imaginari del qual hem parlat, era l'acte antisocial per excel·lència que s'atribuïa als bruixots: una manera de representar-se l'apropiació desordenada de la força vital d'altri. El vi de l'eucaristia era presentat pels missioners com la sang del Crist que aportava la salvació als homes. Una salvació de la qual, per altra banda, els missioners blancs es reservaven les primícies o, més ben dit, l'exclusivitat, ja que només ells podien beure vi. En aquella època la comunió amb les dues espècies no era permesa als simples fidels. I si entre el vi i la sang l'analogia era fàcil de fer, entre el pa en forma de pa d'àngel i la carn, l'analogia era impossible. Amb aquestes limitacions litúrgiques, la idea de «salvació personal»<sup>6</sup> en el sentit que podien donar-li els nous cristians —i que no era res més que la idea de participació en la força d'aquell nou Déu per reeixir més en aquesta vida que no pas en una altra—, quedava compromesa i no podia sinó desvetllar la sospita que, en el fons, aquella reeixida material no els era destinada.<sup>7</sup> El bruixot, en efecte, és sobretot aquell individu que no comparteix amb els altres els béns que assoleix gràcies a la seva habilitat o als seus poders personals.

La predicació d'un Déu únic fou acompanyada d'una lluita indiscriminada contra tot allò que revestien els conceptes de paganisme, idolatria i fetitxisme. El «culte» als avantpassats va ser-ne la primera víctima. El relicari que contenia els ossos dels avantpassats del llinatge va ser considerat com un fetitxe que els nou convertits havien de destruir. En aquest procés de transformació de les creences *paganes*, es feia difícil com-

prendre per què els missioners guardaven en l'ara de l'altar les relíquies dels «seus» avantpassats... Amb la desaparició d'aquest culte la societat perdia el punt de referència ideològic que fonamentava la seva estructuració i el mitjà ritual per lluitar contra el desordre en la societat, és a dir, contra allò que nosaltres anomenem «bruixeria». Entre els *fang*, *bulu* i *beti*, el nom de Zamba, que era el nom de l'avantpassat mític que encapçalava les genealogies d'aquests pobles, fou manllevat per les esglésies missioneres per designar el Déu cristià. Fou així com el nom d'una entitat mítica de dimensions locals esdevenia el nom d'un Déu universal, Pare de tots els homes i pobles de la terra. La dimensió genealògica d'aquell ésser mític perdia la seva referència sociològica mentre les societats *fang*, *bulu* i *beti* entraven en un procés ineluctable de desestructuració interna, en el qual, evidentment, intervingueren molts altres factors. En aquest sentit, tota l'obra colonitzadora, interpretada com un gran factor de desordre social del món tradicional, era integrada en el sistema de representacions relacionades amb la bruixeria. Fins i tot podríem formular la hipòtesi que aquest sistema de representacions, que mai no ha estat un sistema estàtic, en les seves transformacions successives per representar el desordre s'alimentà dels trets que li oferien el discurs i la pràctica missionera integrats en el sistema colonial en general.

Aquestes breus consideracions ens mostren potser la necessitat d'elaborar una història (laica) i una antropologia (també laica) de les missions en les societats africanes, per tal de comprendre no tans sols les incidències desestructuradores que l'obra i el discurs missioner hi tingueren, sinó també aquelles que contribuïren d'una manera important en el procés de transformació d'aquelles societats i que permeteren, sense cap dubte, que l'Àfrica no romangués un continent marginal. Aquesta recerca hauria d'anar acompanyada, com ja hem dit al començament d'aquest article, d'un estudi sobre el desenvolupament del discurs i l'obra missionera a casa nostra, per tal de comprendre la seva contribució en la construcció dels conceptes d'alteritat, diversitat i solidaritat. L'aprofundiment en aquests conceptes

ha estat, sense cap dubte, un dels mitjans més permanents i potser més efectius, malgrat totes les seves limitacions, d'obertura de la nostra societat envers les societats africanes, molt més, en tot cas, que l'oferta actualment pel turisme.

---

5. L'associació entre el vi i la sang, en uns pobles en què l'únic succedani del vi era la saba de palmera de color blanquinós, creà una gran confusió. Si els missioners eren capaços de transformar el vi en la sang del Crist, també es pensà que, per enriquir-se, els negrers transformaven la sang dels esclaus en vi que després venien als mateixos africans. Sobre aquest punt, vegeu Pierre Savorgnan de Brazza, *Au coeur de l'Afrique. Vers la source des grands fleuves (1875-1887)*. París: Payot, 1994.

6. La confrontació de les idees escatològiques del cristianisme articulades amb els conceptes de «salvació personal» i de «salvació eterna», amb les idees escatològiques de les societats africanes mereixerien un tractament especial que els límits d'aquest article no ens permet abordar. Diguem només que les idees de «premi» i «càstig» relacionades amb un més enllà no semblen presents en el pensament tradicional d'aquestes societats.

7. En la crònica «*Misiones capuchinas en África*» (vol. I: *La misión del Congo [1645-1705]*) del P. Mateo de Anguiniano, editada pel P. Buenaventura de Carrocera, OFM Cap. (Madrid: Consell Superior d'Investigacions Científiques, 1950), en el capítol intitulat «Donde se refieren algunos sucesos notables del reino del Congo y se prosigue la sucesión de sus reyes hasta que entraron en él nuestros capuchinos» (pàg. 13 i seg.), el cronista recorda un fet que il·lustra molt bé el que potser molts dels nous convertits esperaven d'aquella «religió» predicada pels primers missioners: «Tuvo pués, este rey [Don Álvaro] por su privado a un Mani llamado Don Francisco, el cual, aunque había sido cristiano hasta que entró en la privanza, después apostató de la fe. Llevaba tan agriamente la predicación evangélica, que un día, no pudiendo ya sufrir lo que el predicador decía contra las idolatrías i amancebamientos, en que incurrían muchos todavía, y él más que ninguno, se levantó de repente hecho una furia infernal y empezó a decir a los circunstantes: que tratasen de volverse a sus ídolos y amancebamientos, como lo hacian los gentiles sus vecinos, pues se hallaban mejor con ellos y estaban más ricos que no después que los dejaron...»