

Harvey Whitehouse. 2004. *Modes of Religiosity. A Cognitive Theory of Religious Transmission*. Walnut Creek, Calif.: AltaMira Press. 191 pp.

Carles Salazar i Carrasco

Aquest llibre planteja una teoria per explicar com les religions es creen, es reproduïxen i es transformen. D'aquesta manera directa i grandiloqüent comença el text de l'antropòleg britànic Harvey Whitehouse sobre modes de religiositat. Sens dubte que el to de la frase inicial fa justícia plenament a la resta del llibre. El seu objectiu és ras i curt explicar la religió, i fer-ho mitjançant hipòtesis teòriques que puguin ser comprovades per la recerca històrica i etnogràfica. Ja en tenim prou d'empirisme estèril, descriptiu i reiteratiu, ja en tenim prou d'interpretacions circulars més o menys enginyoses sobre aquesta o aquella creença exòtica. Ha arribat l'hora d'*explicar*, en el sentit fort de l'expressió, per què els éssers humans en els contextos culturals i històrics més dispars tenen això que hem acordat anomenar religió. Precisament perquè la religió és una constant en la història de la humanitat la seva causa última ha de ser forçosament ahistòrica i, per tant, precultural. El raonament de Whitehouse és molt simple: si individus culturalment diversos presenten una mateixa conducta o un mateix mode de pensament és que això darrer té la seva explicació fora de la cultura, car no podem explicar allò que és igual per allò que és diferent.

Whitehouse és un dels representants més brillants, i certament dels més prolífics, del que es coneix amb el nom d'escola cognitiva d'antropologia de la religió, juntament amb Scott Atran, Pascal Boyer, Dan Sperber o, amb matisos, Maurice Bloch. Principi general d'aquesta escola és que els fenòmens culturals no s'expliquen per ells mateixos. A diferència del que pensava Durkheim, i que en bona mesura caracteritza encara l'enfocament dominant en antropologia social: que els fets socials han de ser explicats per altres fets socials (o els fets culturals per altres fets culturals), els autors cognitivistes sostenen que aquesta norma porta indefectiblement a la tautologia. Per tant, hem de cercar la veritat de la cultura més enllà de la cultura, que d'aquesta manera passa de ser un sistema de símbols a ser un sistema de símptomes. Que això pugui portar, tard o d'hora, a la dissolució de l'antropologia social (i potser de les ciències socials en general) per via de la dissolució de l'especificitat del seu objecte teòric de coneixement no sembla que preocupi a aquests autors el més mínim. Potser no ens hauria de preocupar a ningú si creiem honestament que l'objectiu de tota ciència és entendre la realitat i no entendre's ella mateixa. És important tenir en compte que ens trobem davant d'un plantejament que ens situa al llindar d'allò que fins fa ben poc hauríem considerat com a "antropològicament correcte". Encara que només sigui en termes de provocació o desafiament teòric, crec que val la pena que els antropòlegs socials, diguem-ne, més convencionals, tinguem molt en compte els enfocaments de l'escola cognitiva.

Si els fenòmens culturals troben la seva explicació en la no-cultura, on trobaran la seva explicació aquest tipus particular de fenòmens culturals que són els fenòmens religiosos? En les estructures psíquiques de l'individu humà que determinen la cognició. Aquestes estructures, que són universals, innates i (conseqüentment) determinades genèticament, constitueixen la base sobre la qual els éssers humans adquireixen el coneixement de la realitat i del món exterior. Tot sistema de representacions culturals ha d'adequar-s'hi, ha d'encaixar amb aquestes estructures, altrament esdevindria simplement impensable. De tal manera que el sentit últim, l'*explicació*, de les

representacions culturals està precisament en la manera particular com s'adeqüen a les estructures psíquiques de la cognició que constitueixen així les seves condicions preculturals de possibilitat. És precisament aquesta adequació entre estructures psíquiques de la cognició i representacions culturals el que fa que aquestes darreres apareguin, en paraules de Boyer, com a "naturals". Però aquí comença el primer repte teòric a l'escola cognitiva: com expliquem la naturalitat de les idees religioses, quan són unes idees que es caracteritzen justament per postular l'existència d'una realitat "sobrenatural"?

Allò específic de tot sistema de representacions religioses és el seu caràcter deliberadament i explícita contra-intuïtiu. Els cognitivistes sostenen que tots els éssers humans, sigui quina sigui la cultura en què hem estat educats, ens representem la realitat en base al que ells anomenen "ontologies intuïtives". Aquestes ontologies són universals i resulten directament de les estructures psíquiques de la cognició a les quals ja ens hem referit. En base a aquestes estructures (part de les quals, si més no, possiblement també les compartim amb d'altres animals no humans) i a partir de les ontologies que se'n deriven, podem fer distincions molt elementals d'un valor adaptatiu clau com ara les distincions entre éssers animats i éssers no animats, éssers intencionals i éssers no intencionals, etc. Però és justament aquestes distincions allò que les idees religioses desafien quan postulen, per exemple, l'existència d'éssers intencionals invisibles (déus, esperits) o atribueixen també intencions a objectes no animats, com ara objectes sagrats o màgics, etc. Es tracta de saber com podem fer creïbles aquests sistemes de representacions.

Whitehouse introdueix aquí una primera distinció fonamental: la distinció entre idees religioses cognitivament òptimes i idees religioses cognitivament costoses. Les primeres es caracteritzen per estar formades per conceptes mínimament contra-intuïtius (conceptes MCI). És a dir, tot i ser contradictòries amb les nostres ontologies intuïtives aquestes idees no són *excessivament* contradictòries. Prenem, per exemple, la creença en l'existència d'esperits. És en efecte una creença contradictòria amb les nostres ontologies intuïtives, que res no ens diuen de l'existència d'éssers invisibles que determinen la producció de fenòmens visibles, per exemple. Ara bé, Whitehouse planteja (fent-se ressò de les opinions d'altres autors) que aquesta creença s'adequa malgrat tot a les estructures bàsiques de la nostra cognició encara que no en sigui un resultat directe, i això és així en tant que és conseqüència del que ell anomena HADD: *Hyperactive Agent-Detection Device*. És de suposar que en les condicions de vida dels primers humans, o homínids, la capacitat de sobre-detecció d'agents en el medi tindria un clar valor adaptatiu: els permetria detectar la presència d'una possible presa abans que pogués fugir o, inversament, els permetria fugir ràpidament abans de ser atacats per un animal ferotge o per un enemic – d'aquí la nostra por "irracional" a l'obscuritat o als sorolls misteriosos, etc. Doncs bé, en la mesura en què la creença en esperits s'adequa al nostre HADD podem postular l'existència d'una base natural, o mínimament contra-intuïtiva per aquesta creença i, en conseqüència, la podem definir com una idea religiosa cognitivament òptima.

Potser caldria preguntar-se, però, si efectivament aquest HADD forma part de les estructures bàsiques de la cognició humana, com és que no tothom creu en l'existència dels esperits, o per què a molts éssers humans se'ls fa "estranya" aquesta creença? Com per exemple al mateix Whitehouse, que es veu en la necessitat d'explicar-la.

No cal dir que el problema més interessant el plantegen no les creences cognitivament òptimes sinó les cognitivament costoses, que són aquelles que no poden adequar-se fàcilment a les nostres ontologies intuïtives. Deixarem de banda la qüestió

de si podem diferenciar clarament entre allò que és cognitivament òptim i allò que és cognitivament costós i, sobretot, si aquesta distinció pot fer-se al marge de qualsevol sistema de representacions culturals, que és el que pretén Whitehouse. Exemples d'aquesta mena anirien des de complexes i tortuosos rituals iniciàtics sense cap finalitat o sentit precís a dogmes teològics altament contra-intuïtius, com ara el dogma de la Santíssima Trinitat, la ubiqüitat dels éssers divins o la seva omnipotència, la teoria de la predestinació, etc. Com poden fer-se creïbles aquestes idees? Whitehouse introdueix aquí una segona distinció, aquest cop entre el que ell defineix com a modes de religiositat, que ens remet a les maneres com les idees religioses cognitivament costoses s'adquireixen i es transmeten. És la distinció entre modes de religiositat imagístics i modes de religiositat doctrinals. Partint de la base de què és el ritual allò que permet l'assimilació de les idees religioses cognitivament costoses, la distinció entre religions imagístiques i religions doctrinals fa referència al tipus específic de rituals que unes i altres utilitzen per satisfer aquella finalitat. Les religions imagístiques són les que es corresponen essencialment (encara que no exclusivament) amb les cultures sense escriptura. Els rituals d'aquestes religions presenten dues propietats molt marcades: són rituals de poca freqüència i d'alta excitació. Un exemple clar el tenim en els rituals iniciàtics documentats en moltes societats tribals. Són rituals en què els neòfits hi participaran només una vegada en la seva vida – baixa freqüència – però la intensitat de l'experiència viscuda els farà inoblidables – alta excitació. En els rituals de les religions doctrinals, en canvi, que es corresponen, també essencialment però no exclusivament, amb les cultures amb escriptura, hi trobem les característiques oposades: són d'alta freqüència i de baixa excitació. L'exemple en aquest cas seria la missa cristiana. Els fidels van cada setmana a missa – alta freqüència – però possiblement mai gaudeixin d'una experiència particularment intensa durant la celebració – baixa excitació. Freqüència i excitació, per tant, evolucionen sempre en sentit proporcionalment invers.

Hem de fixar-nos ara en la manera com en un i altre cas s'assimilen i es transmeten els coneixements i les idees religioses. En les religions imagístiques els coneixements s'assimilen i es transmeten mercès a l'experiència individual dels subjectes que participen en el ritual, una experiència intensa i d'alt contingut emocional. Es tracta, per tant, d'uns coneixements no semàntics internament generats, més que no pas adquirits externament, que es retenen en base al que els psicòlegs anomenen memòria episòdica o *flashbulb memory*. En les religions doctrinals ens trobem en la situació inversa: els coneixements són de tipus semàntic, adquirits externament i es retenen mercès a la seva constant repetició – en els rituals d'alta freqüència.

Remarquem que en els dos casos es tracta de transmetre idees cognitivament costoses, és a dir, idees que desafien les nostres representacions intuïtives (no culturals) de la realitat. Però Whitehouse remarca que en aquest sentit el mode imagístic és molt més efectiu que no pas el doctrinal. Això és així perquè els significats dels rituals imagístics els generen els propis individus en base al que Whitehouse defineix com *Spontaneous Exegetical Reflection* (SER) que desencadena precisament la intensitat de l'experiència viscuda. En el mode doctrinal, en canvi, en la mesura en què els coneixements s'adquireixen d'una font externa, dipositària del significat últim del ritual que els transmet mitjançant la repetició, els rituals tendiran a la rutinització i a l'“efecte tedi”, és a dir, els participants tendeixen a desentendre's gradualment del significat del ritual que realitzen (els cristians van a missa però ben pocs saben exactament què signifiquen cadascun dels ritus en què participen) i les idees religioses assimilades popularment es transformen progressivament en cognitivament òptimes, mentre que les cognitivament costoses acaben essent patrimoni cada cop més exclusiu de les élites religioses: sacerdots, teòlegs, etc. Dues conseqüències se'n deriven d'aquest procés.

D'una banda, el reforçament de les estructures d'autoritat que permeten a aquestes élites adoctrinar (literalment) la resta de la població. I d'altra banda, l'aparició cíclica de moviments religiosos cismàtics que reclamen un retorn a la "puresa" d'una doctrina que des del seu punt de vista apareix cada cop més degenerada.

L'empiricitat de la teoria dels modes de religiositat, la seva capacitat per conceptualitzar dades empíriques com ara l'aparició històrica de determinats moviments religiosos, no acaba aquí. Whitehouse també pretén explicar amb aquesta teoria fenòmens d'una actualitat tan immediata com l'extremisme religiós. La seva hipòtesi és que el radicalisme religiós és més susceptible d'aparèixer en el mode imagístic que no pas en el mode doctrinal, precisament degut a la més gran efectivitat dels rituals del mode imagístic a l'hora d'aconseguir l'assimilació d'idees religioses cognitivament costoses o contra-intuïtives. L'autor menciona en suport de la seva hipòtesi el cas del genocidi a Rwanda que, tot i no ser resultat d'un conflicte explícitament religiós, va generar situacions de violència molt extrema de naturalesa clarament ritual – si hem de fiar-nos de la informació que el mateix Whitehouse aporta. Tanmateix, hi ha altres casos de violència més manifestament religiosa que no semblen apuntar en aquest sentit. Els casos d'extremisme religiós que l'autor també menciona ara i adés, com ara el radicalisme islàmic o el conflicte etnoreligiós d'Irlanda del Nord o de Palestina, tots ells fan referència a religions de tipus doctrinal sense que hi hagi constància, almenys pel que jo sé, de la presència de rituals imagístics si més no entre els grups més extremistes. Però això és una qüestió empírica.

La hipòtesi de Whitehouse és una hipòtesi per ser "falsificada", per tant, la manca de dades que la puguin confirmar no fa sinó enfortir la seva teoria general. Aquest és precisament, des del meu punt de vista, el mèrit principal de l'obra que analitzem: conté una proposta teòrica clara, explícita i coherent per a l'estudi dels fenòmens religiosos, almenys pel que pertoca a una dimensió determinada d'aquests fenòmens. Whitehouse ens fa tornar a les grans preguntes que van marcar els orígens intel·lectuals de l'antropologia de la religió: què és la religió? Per què tenim idees religioses els humans? Què fa creïbles aquestes idees? És molt possible, tanmateix, que els antropòlegs socials més tradicionals es sentin fortament incomodats pel plantejament de Whitehouse. El seu aparell conceptual no prové de l'antropologia ni de ciències socials afins sinó de la psicologia cognitiva i experimental. Disciplina amb la qual no gaires antropòlegs estan familiaritzats. Però, a part d'un problema de familiaritat amb una terminologia i perspectiva teòrica determinada, és que a més es tracta d'una disciplina que en bona mesura xoca frontalment amb un grapat de principis epistemològics bàsics amb què els antropòlegs socials acostumem a analitzar els fenòmens culturals: ignora, o desestima notablement, el caràcter significatiu de les idees religioses alhora que la seva dimensió social no sembla que tenir cap valor explicatiu. (Recordem, però, que Whitehouse sí té en consideració el caràcter significatiu de les idees religioses, per bé que de manera un xic superficial.)

Més enllà de dogmatismes teòrics o prejudicis corporatius, el que hem de veure és en quin sentit allò que ignora o no té prou en compte el plantejament de Whitehouse, el caràcter social i significatiu de la religió (de fet, dues cares de la mateixa moneda) és una dimensió si més no necessària per entendre plenament què és la religió. En altres paraules, com he dit més amunt en relació a la cultura, cal que ens preguntem si pensar la religió com a símptoma més que no pas com a símbol ens porta a algun lloc on valgui la pena anar. No és aquí el lloc adequat per respondre plenament aquesta pregunta, només voldria estimular el lector a pensar-hi bo i recordant alguna de les qüestions que hem comentat més amunt. Per exemple, fixem-nos en la distinció entre idees religioses cognitivament òptimes i cognitivament costoses. Mentre que l'explicació proposada per

a les primeres és de tipus funcional, en termes del seu valor adaptatiu a determinades condicions ecològiques, l'explicació de les segones és merament instrumental: coneixem el mecanisme o instrument que permet l'assimilació i transmissió d'aquestes idees, i el coneixem amb tota mena de detalls, però no sabem pas per què han d'existir en primer lloc. No crec que es tracti d'una pregunta en absolut ociosa atès que estem parlant d'idees religioses fortament contra-intuïtives que només poden ser assimilades i transmeses mitjançant mecanismes tan semiòticament (i, sovint en el cas del mode imagístic, humanament) onerosos com la comunicació ritual. Per què han decidit tantes societats humanes al llarg de la història dotar-se d'aquest tipus de creences tan difícils d'entendre, d'assimilar i de transmetre? Whitehouse no respon aquesta pregunta i dubto que pogués respondre-la amb la seva teoria cognitiva sobre els modes de religiositat, precisament perquè tant si la resposta es planteja en termes evolutius com en termes funcionals veig molt difícil que es pugui formular ignorant les dimensions social i significativa de les idees religioses. Imaginem-nos que, igual com Whitehouse fa per al cas de la creença en esperits (idea, no ho oblidem, cognitivament òptima segons ell) algú descobreix el valor adaptatiu de la cognitivament costosa creença en la Santíssima Trinitat. L'explicació només podria ser vàlida si allò a què aquesta creença ha d'adaptar-se per ser creïble és prou variable històricament (per exemple, l'estructura social) per donar compte precisament de la no universalitat d'aquesta creença. Dit altrament, si algú trobés un mecanisme cognitiu amb un valor equivalent al HADD en relació a la creença en esperits, caldria que ens expliqués a continuació com és que no tots els humans proveïts d'aquest mateix mecanisme creuen en la Santíssima Trinitat.

En fi, que el lector o lectora tregui les seves pròpies conclusions, no cal dir-ho, no sense haver llegit abans l'obra de Whitehouse.