



UNIVERSITAT DE  
BARCELONA

## L'espiritisme català (1861-1899): paradoxes de la modernitat

Gerard Horta Calleja

**ADVERTIMENT.** La consulta d'aquesta tesi queda condicionada a l'acceptació de les següents condicions d'ús: La difusió d'aquesta tesi per mitjà del servei TDX ([www.tdx.cat](http://www.tdx.cat)) i a través del Dipòsit Digital de la UB ([diposit.ub.edu](http://diposit.ub.edu)) ha estat autoritzada pels titulars dels drets de propietat intel·lectual únicament per a usos privats emmarcats en activitats d'investigació i docència. No s'autoritza la seva reproducció amb finalitats de lucre ni la seva difusió i posada a disposició des d'un lloc aliè al servei TDX ni al Dipòsit Digital de la UB. No s'autoritza la presentació del seu contingut en una finestra o marc aliè a TDX o al Dipòsit Digital de la UB (framing). Aquesta reserva de drets afecta tant al resum de presentació de la tesi com als seus continguts. En la utilització o cita de parts de la tesi és obligat indicar el nom de la persona autora.

**ADVERTENCIA.** La consulta de esta tesis queda condicionada a la aceptación de las siguientes condiciones de uso: La difusión de esta tesis por medio del servicio TDR ([www.tdx.cat](http://www.tdx.cat)) y a través del Repositorio Digital de la UB ([diposit.ub.edu](http://diposit.ub.edu)) ha sido autorizada por los titulares de los derechos de propiedad intelectual únicamente para usos privados enmarcados en actividades de investigación y docencia. No se autoriza su reproducción con finalidades de lucro ni su difusión y puesta a disposición desde un sitio ajeno al servicio TDR o al Repositorio Digital de la UB. No se autoriza la presentación de su contenido en una ventana o marco ajeno a TDR o al Repositorio Digital de la UB (framing). Esta reserva de derechos afecta tanto al resumen de presentación de la tesis como a sus contenidos. En la utilización o cita de partes de la tesis es obligado indicar el nombre de la persona autora.

**WARNING.** On having consulted this thesis you're accepting the following use conditions: Spreading this thesis by the TDX ([www.tdx.cat](http://www.tdx.cat)) service and by the UB Digital Repository ([diposit.ub.edu](http://diposit.ub.edu)) has been authorized by the titular of the intellectual property rights only for private uses placed in investigation and teaching activities. Reproduction with lucrative aims is not authorized nor its spreading and availability from a site foreign to the TDX service or to the UB Digital Repository. Introducing its content in a window or frame foreign to the TDX service or to the UB Digital Repository is not authorized (framing). Those rights affect to the presentation summary of the thesis as well as to its contents. In the using or citation of parts of the thesis it's obliged to indicate the name of the author.

# **L'ESPIRITISME CATALÀ (1861-1899): PARADOXES DE LA MODERNITAT**

Departament d'Antropologia Social i Història d'Amèrica i Àfrica  
Universitat de Barcelona

Director de la tesi: Dr. Manuel Delgado Ruiz

Dins del programa de doctorat "La recerca de camp en antropologia social",  
1996-1998 (tutor: Dr. Joan Bestard i Camps)

Per optar al títol de doctor en Antropologia Social

Doctorand: Gerard Horta Calleja

Barcelona, 9 d'octubre del 2002



*"Per als espiritistes, la pàtria és el món i la família la humanitat."*

(Miquel Vives, a la segona sessió del *Primer Congreso Internacional Espiritista*, Barcelona, 1888: 191)

*"I l'espiritisme, a més, ja sabeu que no és religiós solament, que és total, que és revolucionari, més revolucionari que totes les doctrines que es consideren revolucionàries al món, perquè les comprèn totes. Pacífica, sí; incruenta, és cert; però profunda, demolidora, ha de ser l'acció de l'espiritisme en les esferes que abraça l'existència; nosaltres voldríem polvoritzar aquesta societat i organitzar-la de nou."*

(Huelbes Temprado, a la tercera sessió del *Primer Congreso Internacional Espiritista*, Barcelona, 1888: 242)

*" [...] avui dia, tot el fèrvid fèrvid estol dels separatistes revolucionaris el componen gent que en l'ordre religiós són per ventura esperitistes i en l'ordre social són anarquistes, essent el seu afany separatista conseqüència del seu temperament anàrquic."*

(J.V. Foix: dins *Correspondència Foix-Obiols*, 1-XII-1920 [1994]: 153)

# Sumari

<b>PRESENTACIÓ I AGRAÏMENTS.....</b>	9
<b>1. INTRODUCCIÓ.....</b>	12
1.1. <i>L'objecte d'estudi.....</i>	12
1.2. <i>Antropologia i història.....</i>	20
1.3. <i>Justificació respecte a l'objecte d'estudi.....</i>	25
1.4. <i>Eixos de la recerca.....</i>	33
1.5. <i>Estat de la qüestió sobre l'espiritisme català del període 1861-1899..</i>	39
1.6. <i>Apunt de les fonts documentals.....</i>	53
<b>2. MODERNITZADORS DEL XIX: EFERVESCÈNCIA, CARISMA, TRÀNSIT.....</b>	56
2.1. <i>El cos com a eina.....</i>	56
2.2. <i>Una altra modernitat: els trànsits corporals com a trànsits socials.....</i>	66
2.3. <i>La mediumnitat espiritista: al principi fou carisma.....</i>	93
2.4. <i>Gent del llinar: "Està escrit, però jo us dic...".....</i>	109
2.5. <i>L'espiritisme català i les teories antropològiques sobre la possessió..</i>	119
<b>3. COSSOS ESPIRITISTES: TRAVESSAR LA SOCIETAT TOT ENUNCIANT-NE UNA DE NOVA.....</b>	163
3.1. <i>Esclat, desenvolupament i sistematització de l'espiritisme.....</i>	166
3.2. <i>Els espiritistes segons ells mateixos.....</i>	177
3.3. <i>Desembarcament espiritista a Catalunya.....</i>	190
3.4. <i>Les classes populars, "instrumento ciego" al servei de la revolució...</i>	199
3.5. <i>Contextos convulsos.....</i>	211
3.6. <i>L'emergència subalterna: matrimonis i enterraments, ciència i pedagogia.....</i>	216
<b>4. MEDIUMNITATS: DE DÉUS, REBEL·LIONS I ETERNITATS.....</b>	253
4.1. <i>Potència popular i "emancipació universal".....</i>	253
4.2. <i>Barcelona 1888: Primer Congrés Espiritista Internacional.....</i>	270
4.3. <i>"Lo que fa parlar los morts".....</i>	280

4.4. <i>Al llindar del segle XX</i> .....	315
4.5. <i>Un epíleg entre tants</i> .....	322
<b>5. CONCLUSIONS</b> .....	323
5.1. <i>El torrent de la vida i la conquesta del present</i> .....	323
<b>6. ANNEXOS</b> .....	344
6.1. <i>Relació de publicacions espiritistes cremades a l'acte de fe del 9 d'octubre del 1861 a la Ciutadella de Barcelona</i> .....	344
6.2. <i>Relació de monografies i publicacions periòdiques espiritistes editades dins l'àmbit català (1869-1899)</i> .....	345
6.3. <i>Relació de societats, llibreries i centres espiritistes catalans documentats (1869-1899)</i> .....	352
<b>FONTS DOCUMENTALS</b> .....	355
<b>ARXIUS</b> .....	361
<b>BIBLIOGRAFIA</b> .....	362

# Presentació i agraïments

Aquesta tesi és la continuació del treball de recerca amb què s'obtingué el grau de suficiència investigadora, el 1998, titulat *Paradoxes meravelloses de la modernitat: l'espiritisme català al segle XIX com a expressió de l'ocultisme europeu*. En fou el director responsable el Dr. Manuel Delgado Ruiz, dins el Programa de Doctorat "La recerca de camp en antropologia social" (1996-1998), tutoritzat pel Dr. Joan Bestard i Camps, del Departament d'Antropologia Social i Història d'Amèrica i l'Àfrica (Facultat de Geografia i Història, Universitat de Barcelona). Al treball de recerca s'hi afegí encara una part de material (sintetitzat dins Horta, 2001a: 191-211), del qual sortí un assaig (Horta, 2001b) que féu de contextualització prèvia abans de desenvolupar la tesi que ara es presenta. La continuació natural de la recerca ha comportat l'obertura de nous camps interpretatius respecte a la investigació duta a terme fins aleshores i l'aportació de noves fonts a escala antropològica i historiogràfica. S'ha d'entendre, doncs, que pràcticament l'absoluta totalitat de la tesi significa una contribució del tot inèdita quant a l'estudi de l'objecte triat.

En primer lloc, vull manifestar tota la meva estima a la Sílvia Bofill, per la tenacitat i el coratge transmesos, alligadoradors pel que fa a la disposició des de la qual s'ha d'afrontar el trajecte sempre feixuc de l'aprenentatge dins del context acadèmic. Justament el context acadèmic més proper a mi, el Departament d'Antropologia Social de la Universitat de Barcelona, és l'espai en què he estat iniciat a aquesta disciplina. Si és cert que he de reconèixer amb gratitud al conjunt de professorat pròpiament del Departament, o bé que hi ha col·laborat, les ensenyances rebudes, encara ho és més que cal destacar-ne especialment aquelles persones que pel coneixement concret lligat als camps propis d'aquesta investigació han contribuït que la tesi s'hagi realitzat: la Maria Jesús Buxó, en Joan Bestard, en Claudi Esteva Fabregat, en

Joan Prat, l'Ignasi Terradas, la Josefina Roma, en Gonçal Sanz i en Joan Frigolé.

Respecte al director de la tesi, en Manuel Delgado, qualsevol elogi seria insuficient amb relació al coneixement transmès i la passió i la claredat amb què ha guiat aquest vincle entre recerca i pensament. Ell sap el que li dec i el que m'ha donat en termes intel·lectuals, i coneix més que ningú el que recíprocament he intentat retornar-li.

Igualment, he de consignar tota la meva gratitud als membres de l'Associació Catalana d'Estudis Pràctics de l'Espiritisme –continuadors del centre espiritista barcelonès La Veu de l'Ànima, fundat a Barcelona el 1904–, que en canvi de res s'han ofert al llarg d'aquests anys a donar-me el seu ajut en la facilitació de fons bibliogràfics, a permetre que els escoltés i també a respondre les meves preguntes, i, més recentment, als membres del Centre Espírita Amalia Domingo Soler i als del Centre Barcelonès de Cultura Espírita. He pogut conèixer gent gran que en la seva vida ha participat de l'espiritisme o bé que ha tingut familiars que hi han participat, alguns d'ells assassinats en el combat contra el feixisme durant la Guerra Civil i en el període negre de la Postguerra i de la Segona Guerra Mundial. Atès que, aquí, la possibilitat de l'observació participant amb un "objecte d'estudi" situat en un passat llunyà no era possible, si més no la mena de vincle i de reciprocitat establerts amb aquests espiritistes contemporanis –des de la confiança i el respecte mutus– ha estat tranquil·litzadora: bàsicament per constatar els trencaments i les continuïtats del XIX al XXI, i també per bandejar l'opció –temptadora, però completament errònia– de confondre el treball de camp al segle XXI com un accés a l'univers espiritista del XIX.

Sóc plenament deutor del moviment espiritista català que he estudiat. Si en algun grau puc considerar-me una mica, només una mica, com un antropòleg és per poder mostrar que el conjunt d'aquesta investigació tan sols té sentit en la mesura que reivindica per al coneixement científic tant com per a l'esfera de l'avenç social cap a pràctiques igualitaristes la dignitat d'uns homes, dones i infants del segle XIX, en definitiva d'un moviment –d'una part considerable de la societat catalana–, que va lluitar pel que considerava just,

el bé més preuat, aquell que s'esmuny contínuament del nostre ordre de relacions i que ens obliga a entendre'l com el més preciós a què podem aspirar ara i aquí: la llibertat.



# 1. Introducció

## 1.1. L'OBJECTE D'ESTUDI

Mitjançant aquesta tesi s'ha volgut demostrar que el moviment espiritista català comprès entre els anys 1861 i el 1899, lluny de tractar-se d'una "desviació" del catolicisme, de l'obra divulgadora d'una colla de "desequilibrats psíquics" o bé del fruit de la tasca "agitadora" característica d'una societat "complotista"<sup>1</sup> –els tres enfocaments dominants que, des de fora de l'antropologia i fora de les ciències socials en conjunt, se solen aplicar a tota heterodòxia a què s'atribueix un origen religiós–,<sup>2</sup> s'hauria d'entendre, per contra, com un moviment de tarannà racionalitzador d'acord amb el marc dels processos de modernització de les societats industrialitzades al segle XIX –la modernització entesa com a secularització, politització, subjectivització, homogeneïtzació cultural i econòmica, etc.–, un període en què, seguint els postulats de la Il·lustració, s'advoca per l'individu lliure i responsable a fi d'arribar al millor món possible –"en virtut de la Divina providència i a causa que l'individu és qui coneix millor els seus propis interessos" (Weber, 1993 [1922]: 937-938)–, la qual cosa, en un context d'exigència d'igualtat jurídica i formal i de llibertat de moviments econòmica prepara i fonamenta l'expansió –conflictiva– del capitalisme. L'objectiu central de les pàgines següents, doncs, és mirar d'entendre com s'expressa i amb quin abast l'assumpció i el compromís dels militants espiritistes, el moviment que això comporta a escala corporal –física i psicològica– i social, a més de la influència i l'efectivitat de la seva acció i la manera com s'inscriu en els processos socials de la Catalunya del XIX. Dins aquest àmbit socioreligiós, es pren la importància cabdal de

---

<sup>1</sup> Una de les paradoxes amb què ha topat la recerca és que, precisament, l'espiritisme desmenteix la intencionalitat secretista que s'atribueix a les societats qualificades com a "ocultistes": el seu afany divulgador du el moviment a fer-se conèixer des de tots els àmbits possibles.

<sup>2</sup> Aquí cal esmentar els estudis de Menéndez y Pelayo (1946 [1882]: vol. VI, 484-492) sobre les heterodòxies espanyoles, no pas per la poca informació que aporta entorn de l'espiritisme català, ni tampoc pel pobríssim tarannà interpretatiu des del qual l'aborda com a historiador, sinó més aviat perquè s'hi refereix ja el 1882. Això explica que s'utilitzi la seva obra al capítol 2, en què es confronta la percepció catòlica sobre l'espiritisme amb la que prové del mateix moviment espiritista.

l'element racional en el sentit weberian de "coherència lògica o teleològica d'una actitud teòrico-intel·lectual o ètico-pràctica" (1997 [1903-1920]: 389), en la mesura que manifesta el seu poder sobre les persones justament perquè els propòsits racionals responen a tipus ideals elaborats a través de formes internament coherents que es dedueixen de pressupòsits establerts amb fermesa, i que apareixen al llarg de la història com a "força impulsora essencial de desenvolupament a fi d'aconseguir una base constant, unitària, de la manera de conduir la vida" (*ibidem*: 389). Aquesta racionalització està lligada al "desencís del món" pel fet d'expulsar-hi el pensament i la pràctica màgics: així, es classifiquen els símbols; se'n sistematitzen els vincles dels uns amb els altres, d'acord amb principis generals dins un marc explicatiu coherent; i s'abraça el conjunt de l'ordre còsmic. Tot esdeveniment de l'existència humana, tot esdeveniment de la realitat, esdevé "susceptible d'interpretació en els termes del seu sentit religiós" (Giddens, 1988 [1971]: 298). És sobre aquesta base que cal entendre que en el procés de racionalització espiritista s'hi intenten conjuminar els seus valors distintius com a sistema conceptual amb els seus fins de transformació individual i col·lectiva. L'orientació transformadora, integral, de l'espiritisme, és el que se'n destaca aquí: la racionalització de la conducta per la qual advoquen els espiritistes implica la substitució de l'íntima submissió als costums [...] per l'adaptació planejada a una situació objectiva d'interessos" (Weber, 1993 [1922]: 24), l'articulació entre mitjans, contextos i finalitats a partir d'uns referents concrets des dels quals donar un determinat sentit a la vida i el món. Un sentit, no s'oblidi, que respon a les necessitats d'amplis sectors de la societat en la seva vida quotidiana.

Sobre el terme sentit, cal considerar que de la mateixa manera que històricament s'ha intentat privar de "sentit" les dinàmiques pròpies d'un gran nombre de societats extraoccidentals –o minoritzades dins Occident mateix, o bé fins i tot de sectors subalterns d'aquestes societats–, amb els espiritistes es pot afirmar que ha succeït això mateix. Per aquest motiu s'ha provat d'entendre quin sentit atribueixen els espiritistes a les seves accions, i com són percebuts des d'altres esferes socials (entre elles la catòlica). El sentit



sorgeix de la combinació d'uns elements que, si es consideressin aïlladament, no esdevindrien significants. Es tracta d'analitzar si, en efecte, els espiritistes catalans –estesos bàsicament entre treballadors i menestrals– reinterpreten i utilitzen el codi cristià enfront de l'ortodòxia catòlica sobre la base de referents que es poden qualificar com d'avenç social i transformadors, i si és cert que, alhora, integren i fan seva la percepció pròpia del model de racionalitat positivista com un mitjà per realitzar el projecte social que defensen i per argumentar empíricament el seu ordre explicatiu quant a la comunicació amb entitats invisibles, o sigui, per elaborar i practicar una altra racionalitat. El que es planteja aquí és si els espiritistes aboleixen el que es podria considerar com una paradoxa i que des dels inicis de l'era cristiana s'expressa –ja per part del gnosticisme als segles inicials de l'era cristiana (Jonas [2000]; Pagels [1990a i 1990b])– a través de corrents socials i de pensament diversos, sobretot d'aquells que provenen de les adjectivades en qualitat d'“heterodòxies”<sup>3</sup> socioreligioses: la conjuminació entre la fe i la raó. Tot plegat hauria de permetre comprendre si el seu ús del codi –quant al cristianisme i quant a l'empirisme positivista– té lloc amb vista a realitzar la modernització a partir dels seus propis pressupòsits, contraris a un estat de les coses que proven de transcendir immergits dins l'àmplia esfera del lliurepensament.

Val la pena tenir en compte que els principis de la modernització expressen l'expansió temporal i espacial de les “opcions” de les persones –tant com dels “riscos” a què estan sotmeses–, i que això du a entendre la societat moderna com una societat que no es fonamenta exclusivament en la tradició, sinó en les seves pròpies dinàmiques generadores de processos estructuradors nous a tots els nivells, caracteritzats per canvis, discontinuïtats i acceleracions (Giddens, 1988 [1971] i 1995 [1991]). Els continguts amb què es vehicula el domini racional i la seva realització en els àmbits del dret, la burocratització, la producció, el comerç, les finances i el consum –amb el guany econòmic com a valor absolut– són contestats per projectes socials que conceben la

---

<sup>3</sup> S'entén com a “ortodòxia” la normativització de la interpretació i la pràctica catòlicistes que estableix la màxima jerarquia eclesiàstica, el papat romà.

modernització en termes col·lectivistes i igualitaristes, i que per tant qüestionen les noves ordenacions en aquestes i en la resta d'esferes del social (la relació entre gèneres,<sup>4</sup> l'educativa, la religiosa, la del paper que ha d'exercir la ciència, etc.). En el segle XIX els moviments progressistes miren de refutar el tipus de model dominant entorn dels vincles entre "capital" i "treball" i, de fet, el que impugnen és l'abast completament insuficient de la institucionalització de les formes democràtiques parlamentàries: es recusa precisament la materialització dels "riscos" que comporta l'opció modernitzadora auspiciada sota els fonaments del liberalisme.

Al final d'aquestes pàgines s'hauria de resoldre si la construcció espiritista d'un sistema de representacions propi, autònom respecte de la cosmovisió dominant en la seva societat, és influït d'alguna manera per moviments i corrents de pensament anteriors. Ha de quedar clar que quan es refereix el terme "cosmovisió" o "representació del món" no s'entén com un sistema tancat ni necessàriament congruent, sinó en moviment, en gerundi, "constituïnt-se": aquesta mobilitat infinita de la vida social duria a copsar una institució o un ordre com una cristal·lització sempre provisional i revisable.

S'ha mirat d'interpretar l'univers de significacions que això acull i, alhora, s'ha suggerit la possibilitat d'insinuar algunes analogies respecte a altres contextos socioculturals quant a l'ús de les tècniques de possessió corporal com a mitjà vehiculador de models transformadors, especialment en contextos de crisi, a partir de les interpretacions que n'han fet altres antropòlegs i historiadors.

L'objecte d'aquesta tesi no és pas constatar l'"autenticitat" o la "fal·làcia" de la pràctica mediúmnic a dins el context espiritista –tanmateix, al capítol 2 s'hi refereix el debat que les diverses variants del trànsit extàtic han suscitat en l'antropologia–, sinó aprofundir el coneixement de la seva constitució en contrapartida fantàstica de la societat convulsiva del XIX, per la manera com a través del culte a instàncies invisibles es palesa un model de relacions socials alternatiu al model dominant, i pel seguit de continguts que expliquen

---

<sup>4</sup> Els canvis en el model de família "nuclear" derivats de la reestructuració de les relacions entre homes i dones són afectades, sobretot, als medis en què la dona entra a formar part del nou mercat humà laboral; en aquest medi matrimoni i divorci, paternitat i sexualitat, adquireixen noves significacions.

les raons de l'èxit espiritista, les quals són indestruïbles de la instrumentalització individual i col·lectiva del sistema conceptual espiritista. Si, per Malinowsky, la història és "el mapa mitològic dels humans", immersir-se en una de les moltes zones fosques que la travessen sota les formes del mite ha tingut sentit en la mesura que calia reintegrar al mapa un territori tan significatiu com silenciats en la major part de relats de les ciències socials catalanes sobre la seva pròpia societat, un mapa incomplet si no s'hi atén el paper exercit per un moviment amb l'abast de l'espiritista, ja des del segle XIX. No és gens pejorativa la referència a la naturalesa mitològica de la història: "una història clarivident haurà de confessar que no escapa mai per complet de la naturalesa del mite" (Lévi-Strauss, 1964: 21). Es tracta d'entendre que, al capdavall, la ciència mateixa és un sistema cultural amb estratègies simbòliques pròpies (Geertz, 1990: 200). Precisament perquè interessa entendre situacions i processos que es donen dintre del moviment mateix que generen i que al mateix temps els explica, s'ha intentat atansar-se a l'espiritisme sobre la base de la interpretació del conflicte com a element dinamitzador de les relacions socials. Aquesta recerca, pel que fa a la seva expressió historiogràfica, se centra més a desentranyar xarxes de significacions i expressions no-institucionals de persones, grups, corrents i moviments en un procés continu d'estructuració i reestructuració, cristal·litzant i recristal·litzant, que no a prendre les institucions com a factor explicatiu del que succeeix a la societat catalana del XIX. S'intenta comprendre els moviments socials a través justament del seu moviment, perquè congelar-ne la imatge no seria gaire útil per al propòsit que se segueix.

Es parteix de la premissa que res no és increat, i que, com establí Karl Marx, el conflicte és inherent al procés de desenvolupament de la societat, el qual s'expressa a través dels actes socials i alhora de les representacions col·lectives –i els projectes culturals–, fruit de l'experiència i valoració total de la vida i de les relacions socials. S'ha intentat fugir tant de les influències sobre l'antropologia d'un enfocament determinista de la historiografia seguidora del liberalisme economicista que encarna Adam Smith ("fora de les

relacions econòmiques no hi ha relació social”), com d’un marxisme mal entès que justificués l’estaticisme i l’explicació de la vida social a través de les institucions polítiques, econòmiques, sindicals (de manera que la vertebració i la reorganització contínua de la societat converteix els moviments socials en mers objectes passius a remolc de les institucions, de manera que la part en substitueix el tot). Així, s’hi ha considerat adient la percepció de l’historiador E.P. Thompson (1977) entorn de les relacions entre cultura dominant i cultura subalterna<sup>5</sup> a l’hora d’assenyalar com l’oposició de la cultura espiritista –en qualitat de cultura subalterna– respecte als referents dominants al seu temps converteix l’espiritisme en un moviment subversiu, atesa la impossibilitat per part del poder d’integrar-lo. Per això s’estima la conveniència de la interpretació de Durkheim segons la qual hi ha un vincle entre els models de relacions amb el sagrat i els models de relacions socials i la capacitat potencialment transformadora que subjau en tot procés d’efervescència social.

El fidel que ha combregat amb el seu déu no és tan sols un home que veu unes noves veritats que el no creient ignora; és un home que *pot* molt més. Sent en ell més força, bé per suportar les dificultats de l’existència, bé per vèncer-les. Es veu com elevat pel damunt de les misèries humanes perquè ha estat elevat pel damunt de la seva condició d’home; es creu deslliurat del mal, i això de qualsevol manera que concebi el mal. El primer article de tota fe és la creença en la salvació per la fe. [...] les creences religioses reposen en una experiència específica el valor demostratiu de la qual, en algun sentit, no és inferior al de les experiències científiques, tot i ser diferent. (Durkheim, 1987 [1912 ]: 421-422)

No seria agosarat que es remetés a la premissa gramsciana que suggereix la distinció no pas substantiva sinó simbòlica entre matèria i esperit: s’hi dóna una relació dialèctica, una convergència, en la mesura que matèria i esperit no existeixen per separat i que el vincle entre els quals es produeix a través

---

<sup>5</sup> I, en definitiva, seguint els preceptes fonamentals del corrent historiogràfic del Grup d’Historiadors Comunistes “britànics” (A. Morton, J. Saville, M. Dobb, D. Torr, E.P. Thompson, E. Hobsbawm, R. Samuel) dels anys quaranta i cinquanta del segle XX a l’hora de rebutjar l’estaticisme bé de categories referencials de la disciplina històrica (economia moral, classe social, moviment social, subalternitat), bé de l’economicisme com a model interpretador de la societat. S’advoca per plantejaments analítics en termes dinàmics de relació i procés.



de la ideologia com a vertebradora de la cultura –entenent la cultura com el camp de combat del social, allà on cosmovisions antagòniques s’interrelacionen a través de les condicions materials de vida de les persones, relacions socials, manifestacions culturals, tot adaptant-se a la realitat o bé modificant-la– és vàlida en termes psicològics perquè organitza les persones i els ofereix una explicació que les situa en l’existència social d’una manera o d’una altra. En mots de Luc de Heusch (1973: 43), “la ideologia com a emanació de la praxi”. I, en aquest context, més que com una il·lusió, la religió entesa com una utopia racionalista.

La qualitat subalterna de l’espiritisme i els seus membres –treballadors i menestrals– respecte al catolicisme i a les classes dominants no s’interpreta aquí en qualitat d’objecte d’opressió i apèndix a la força disciplent de les dinàmiques dels poderosos: en canvi, s’intenta demostrar el lligam indissoluble dels espiritistes amb la societat civil –el moviment espiritista és societat civil–, no pas amb l’estat i no tant amb la societat política, en conjunt. Per consegüent, s’observa la societat a partir de les seves discontinuïtats. L’espiritisme i el seu univers de representacions no estan aïllats ni són independents de la resta de la vida col·lectiva: ni les relacions socials que canalitzen ni els models culturals pels quals advoquen apareixen espontàniament. Són el fruit d’un context, d’un estat de les coses, d’un procés de valoració de l’experiència i d’un projecte de conscienciació implícit en la manera com es representen el món.

\*\*\*

Quant a l’àmbit espacial d’estudi, la recerca abraça el territori que sota l’administració juridicopolítica de l’estat espanyol, a la tardor del 2002, es conceptualitza com a Catalunya (les demarcacions provincials de Barcelona, Tarragona, Lleida i Girona). Tanmateix, no s’ha volgut estalviar d’aportar-hi la informació obtinguda referida al que s’entén com a Països Catalans, a causa dels profunds lligams establerts entre aquestes terres en el procés d’extensió de l’espiritisme.

El lapse temporal que s’abraça obeeix a dues dates fonamentals, en termes simbòlics, per a l’espiritisme català: el 9 d’octubre del 1861 s’esdevé un dels

darrers actes de fe que l'església catòlica du a terme sota aquest nom a l'estat espanyol. El succés té lloc a l'esplanada de la Ciutadella de Barcelona, on hi ha instal·lat l'exèrcit borbònic, i s'hi cremen 300 publicacions espiritistes intervingudes a la duana amb destinació a la capital catalana.<sup>6</sup> El mateix 9 d'octubre del 1899, 7.000 espiritistes convocats per la Unió Kardeciana de Catalunya commemoren l'esdeveniment i reten homenatge a Allan Kardec, fundador carismàtic i sistematitzador contemporani del moviment (Barrera, 1980: 31).<sup>7</sup> Així, se segueix l'evolució de l'espiritisme català compresa entre les dues dates.

Finalment, cal dir que qui escriu això és deutor, i no podria ser d'una altra manera, dels homes i les dones que han esdevingut l'objecte de la recerca. No debades Lévi-Strauss assenyalà la necessitat que l'antropòleg esdevingués "deixeble i testimoni" de l'"objecte d'estudi" triat (però, en contra del que assenyalava Lévi-Strauss [1992: 47], aquí no es considera que el saber de l'"objecte d'estudi" sigui "pobre"). Intentar ponderar i aprofundir la comprensió de les significacions del seu codi d'actuació en els vaivens socials del temps i l'espai és la manera com s'ha pretès materialitzar una certa reciprocitat cap a tots ells, pel que han vehiculat i que aquí s'ha reconegut com a propi de l'esperit humà en el context de la societat occidental: l'anhel d'una certa justícia, d'una societat distinta, *altra*, més propera a la llibertat que no a la jerarquització i a les manifestacions diverses de les imposicions d'unes elits.

Tanmateix, és innegable la recerca d'aquesta societat al llarg de la història, i la infinitat de situacions i experiències col·lectives i individuals en què s'ha intentat realitzar –en les quals el fet de reeixir-hi, o merament de provar de fer-ho, ha comportat brutals intervencions exteriors, repressions ferotges–, una de les quals, si no la més important als temps contemporanis, la que s'esdevé a la Catalunya dels anys 1936 i 1937, amb una àmplia participació del moviment espiritista, adscrit a l'esquerra política i sindical, com s'anirà

---

<sup>6</sup> Al capítol 6 ("Annex 1") s'ofereix la relació d'obres incinerades a l'acte de fe.

<sup>7</sup> Malgrat tot, cal precisar que aquesta dada no s'ha pogut confirmar en cap dels diaris d'informació general consultats (*Diario de Barcelona*, *La Vanguardia*, *El Diluvio* i *El Noticiero Universal*, ni tampoc en *La Renaixensa*) del període comprès entre el 9 i el 20 d'octubre del 1899.

veient. Per això és lícit constatar que, com més hom es cabussa dins l'univers espiritista del XIX, més hi reconeix inquietuds que són plenament contemporànies, una d'elles sens dubte la recerca d'un lloc per a la utopia. Al cap i a la fi, és el mateix Durkheim (*ibidem*: 427) qui anà més enllà de la "fragilitat de la quimera" a l'afirmar que "quan s'oposa la societat ideal a la societat real com dos antagonistes que ens arrossegarien en direccions contràries, es realitzen i s'oposen abstraccions. La societat ideal no és a fora de la societat real; en forma part. Ben lluny de dividir-nos entre elles com entre dos pols que es repel·leixen, un hom no es pot basar en l'una sense basar-se en l'altra".

El debat entre antropologia i història, la percepció que estableix la incommensurabilitat d'una societat distant més d'un segle respecte a la societat present, són relativitzats pel fet que introduir-se en les dinàmiques d'una societat com la catalana del XIX representa una oportunitat de trobar-hi múltiples sentits: fins al punt d'adonar-se de la importància que té conèixer aquest passat quasi immediat per poder explicar el present.

Només es pot desitjar que a les pàgines següents s'hi palesi, almenys, una part del coneixement adquirit. També, que aquest coneixement pugui ser utilitzat. I, finalment, que si els espiritistes del XIX haguessin pogut llegir les pàgines que vénen a continuació, s'hi haguessin reconegut mínimament (per això ha estat plaent, i molt, que ho fessin els espiritistes catalans contemporanis).

## **1.2. ANTROPOLOGIA I HISTÒRIA**

La col·lectivitat espiritista catalana que es va estructurant entre el 1861 i el 1899 es mostra com una societat emergent dins d'una altra societat. L'experiència espiritista és una experiència completa, ja que ordena el món des de variables i referents propis. Tanmateix, des del segle XXI, és difícil inserir-se vitalment al segle XIX, assumir una esperança de vida de 30 o 40 anys i amarar-se de pràctiques espiritistes. L'observació participant, aquí, és vetada a l'investigador (¿com observar els processos d'adscripció al moviment, l'agrupament de famílies senceres al voltant d'aquesta pràctica, la

importància dels nexes de parentiu, la generació de xarxes potenciades mitjançant centres, publicacions i actes associatius de caire divers –culturals, sindicals, polítics–, la transmissió de les pràctiques, els entorns en què es dóna, el medi social en què s'esdevé, les finalitats amb què s'efectua...?). Ara bé, aquest relat s'ha proveït dels textos que acompanyen aquelles pràctiques per entreveure-hi els trets distintius de la veu espiritista, els quals textos s'han confrontat amb textos que provenen d'altres àmbits –lliurepensadors, teòsofs, catòlics, maçons–, a fi de comprendre què hi ha rere el que s'escriu, allò que se situa fins a cert punt en l'espai inconscient.

Aquest ús de fonts documentals inèdites no ha volgut tant aportar un seguit de coneixements particulars quant a l'objecte d'estudi, sinó, seguint Mauss, utilitzar-los per reeixir en una manera original de coneixement que no acabés sent una projecció inconscient del qui escriu això, sumit en un altre món (el membre de la nació sense estat kwakiutl que Boas convidà a conèixer Nova York centrà la seva atenció en els nans, els gegants i les dones barbudes que s'exhibien a Times Square, diu Lévi-Strauss per exemplificar el vertigen que segueix el viatge a altres plans de l'espirit humà, i el capgirament de les expectatives que es tenien abans de començar-lo). La distància temporal sol implicar, i en aquest cas això és evident, una gran distància social entre el període des del qual s'estudia i el període estudiat. El que hi ha en aquesta distància és, al capdavall, l'objecte de l'antropologia històrica: homes i dones, grups, conductes, processos i dinàmiques, realitats que permetran suggerir paral·lelismes i comparar diferències, derivacions de fets universals i, sobretot, interrogar. Historiadors com E. Carr (1984 [1961]) i M. Bloch (1984 [1949]) plantejaren la dificultat de re-presentar un passat determinat en el present: tota representació d'aquest tipus està feta de salts al buit i d'espais abismals, zones enfosquides del mapa, absències, silencis i silenciaments. Però l'objectiu de les ciències socials, i especialment de la disciplina antropològica, no és passar-hi de puntetes per sobre, sinó d'integrar-ho a fi d'acolorir les dimensions obscuritzades dels mapes. O, si més no, d'assumir que al mapa hi ha zones no explorades que no hi surten, terres verges per a exploradors i cartògrafs. Fins i tot, ¿per què no?, s'ha d'assumir el seu



tarannà "pertorbador", tal com reflexiona R. Samuel (1991: 141), del corrent del People's History, en referir-se al paper que ha d'exercir la història social: "Si vol celebrar una humanitat comuna i apropar el passat al present ha de tenir en compte aquestes dissonàncies que coneixem com una part de la nostra experiència: les pors que enfosqueixen el creixement dels infants, el dolor de l'amor no correspost, les ocultes injúries de classe, la irritació de l'orgull, l'amargor de la facció i el domini."

En certs aspectes, hi ha usos dels cossos que poden aparèixer com a igualment pertorbadors. En realitat, però, per a l'antropologia els usos del cos, i d'una manera particular els fenòmens de possessió dins marcs que han estat sovint qualificats genèricament com a "animistes", han estat i continuen sent un objecte central d'investigació, el reflex d'una experiència col·lectiva que vehicula denses capes de significacions. Si l'eix vertebrador del potencial d'alliberament social que l'espiritisme català del XIX vol canalitzar rau en el cos, convertit en lloc d'encarnació –en el sentit literal de la paraula– de noves dinàmiques socials, s'han cercat contextos en què, de l'alliberament del control corporal, en derivés l'eclosió de projectes socials alternatius, nascuts en la subalternitat. Per a Lévi-Strauss (1992 [1958]: 24), la totalitat del social es manifesta en l'experiència, font dels fenòmens –aquells que se situen sota els epígrafs diversos de "polítics", "econòmics", "religiosos"– i font, així mateix, de les interrelacions entre els plans diversos de l'univers social. Si la particularitat de l'experiència social és igualment objecte d'estudi de l'historiador, la finalitat de l'antropòleg és maldar per descobrir, d'una banda, la consciència de l'actor social i la manera com aquest manifesta la seva percepció de la realitat, l'espai complex en què cos, ànima i societat es barregen (Mauss, 1991 [1902-1903]: 142); i també, de l'altra banda, les condicions inconscients de la vida social (Lévi-Strauss, 1992 [1958]: 66). Potser a l'hora de desvelar la relació entre l'ocult i el manifest, entre l'essència i les aparences (Ipola, 1988: 338) en els homes i les dones espiritistes del XIX, el fet de remetre a fonts escrites pugui provocar una interpretació esbiaixada: no és la mateixa cosa el que es pensa que el que s'escriu o que el que es fa, amb tot hi ha els contextos en què apareixen els escrits que s'han

pogut recuperar, hi ha contingències i necessitats, esdeveniments i estructures explicant-se recíprocament a través de trencaments, discontinuïtats i fragmentacions més enllà de les abstraccions, les seleccions i les classificacions de l'investigador. Hi ha uns fets empírics que il·luminen uns moments donats de la societat (Nietzsche proclama, des de l'extrem, que no hi ha fets, i que tot són interpretacions!).

Malgrat les arbitrarietats implícites en tot tipus de recerca, malgrat tots els relativismes i les incerteses, es pot assegurar que l'aportació d'aquesta investigació al coneixement de l'objecte d'estudi triat és completament nova. En estudiar l'espiritisme català del XIX, res no pot ser més potent que l'espiritisme català del XIX. L'objecte de la tesi és, en realitat, aquesta potència: una potència popular. Amb un avantatge: se sap el que va succeir a continuació, per tant no s'han acumulat successos cegament (Hopkins, 1991: 146); s'ha ideat un relat, un assaig d'aventura intel·lectual, un conte moral potser, amb la màxima coherència que s'ha pogut: una tesi doctoral.

Una pregunta pertinent és si dins d'un medi anòmic i violentat, extremament desestructurador, com la societat catalana de la segona meitat del XIX, els espiritistes són conscients de la càrrega socialment estructuradora del seu moviment. Vist des del segle XXI, l'espiritisme català apareix com un objecte tan llunyà com concret. Aquesta concreció, però –el context–, remet al que es poden considerar, en paraules de Mauss, els "fets de funcionament general" –aquí, l'ús intens de tècniques de possessió corporal–. És en nom de la recurrència humana generalitzada a la pràctica mediúmnic a dins el camp ampli dels trànsits extàtics que s'apel·la a la possibilitat de suggerir analogies a fi de mostrar fins a quin grau la dinàmica espiritista catalana s'arrela dins la realitat del seu temps i el seu espai. Invisibilitzar aquesta realitat o considerar-la un cas tancat seria impropï de la pràctica antropològica, distingida –més enllà d'estranyaments volguts i distanciaments forçats, d'interpretacions feixugues i de malentesos, de curtcircuits i també de fluïdeses i cursos de llum– a demostrar que tot esdeveniment forma part d'un sistema, i que il·luminar-ne el rerefons social implica reintegrar cada acte en el catàleg gruixut de les pràctiques humanes, trobant la coherència que cada

acció social manté amb el seu propi marc explicatiu, amb les seves pròpies lògiques internes i amb els seus propis processos racionalitzadors (Lévi-Strauss, 1991[1950]: 37-39). No és pas que la recurrència a la medietat i la possessió espirituals –tipus particulars dins la categoria de les relacions entre els humans i entitats invisibles– es fonamenti en la comparació, sinó que generalització de la possessió com a experiència social és el que ens permet suggerir i confrontar comparacions (*idem*, 1992: 68). La finalitat de comparar aquestes formes, i no pas els continguts ja d'entrada, és arribar al sentit que projecten, el qual, com escriu Luc de Heusch (1973: 10 i 48) “és estrictament dependent del rigor extrem de la forma”.<sup>8</sup> Per ventura, aquí, s'identifiquen el que és inconscient i el que és col·lectiu.

Si en les pàgines següents l'antropòleg ha intentat esbrinar el sistema de representacions d'una societat determinada –l'espiritista– dins la societat catalana en un moment donat, i la complexitat dels processos mitjançant els quals aquest sistema s'expressa en el temps i l'espai, no és menys cert que tot historiador social coincidiria en el mateix objectiu a l'hora d'efectuar una recerca com aquesta. Per tant, és clar que l'estudi del desenvolupament històric interessa tant l'un com l'altre. L'antropologia i la història estudien una societat amb la pretensió que una experiència particular feta més general pugui resultar accessible *com a experiència* a persones d'una altra societat –o a l'investigador mateix, o a una part de la seva pròpia societat–, a fi d'eixamplar el coneixement de la vida social i d'aprofundir en definitiva la comprensió de les pràctiques humanes, d'aquí el comparativisme (Lévi-Strauss, 1992 [1958]: 65).

Com ha assenyalat Marshall Sahlins (1988 [1985]: 130-131), en l'esdevenir del món “les categories culturals adquireixen nous valors funcionals: carregats amb el món, els significats culturals són, per tant, alterats. Se'n dedueix que les relacions entre les categories canvien: l'estructura es transforma”. En la mesura que la consciència dels éssers és dinàmica –com el Verb bíblic–, l'ús de pràctiques tradicionals com la possessió mostra significats diversos en

---

<sup>8</sup> Heusch (p. 48) conclou així: “Del rigor extrem de la forma en un lloc on la veritat s'identifica amb el vertigen poètic.”

funció del context i la finalitat que els són donades. Tot canvi pràctic, en efecte, és a més a més una reproducció cultural (*ibidem*, 135): la història de les societats no pot ser sinó el fruit de processos contínuament estructuradors, en els quals els períodes que considerem "d'estabilitat" o "de canvi" –dins la relativíssima oposició entre "estructura" i "història"– se succeeixen i s'expliquen justament l'un en referència a l'altre: tot canvi cerca una estabilitat, tota estabilitat du la llavor del canvi, i en aquest sentit tota reproducció de la cultura és una alteració que obeeix a la creació de nous paisatges socials en emergència perpètua. D'això, se'n tracta més a bastament al capítol 2, però ha de quedar clar que s'interpreta la història com a moviment, com un procés continu d'estructuració i reestructuració. Sobre aquest fonament, no hi ha hagut cap voluntat d'apropiar-se d'uns esdeveniments determinats, el que s'ha intentat és donar-los un sentit, potser un dels molts sentits possibles, dins el marc dinàmic en què tenen lloc, allà on la successió de fets mira d'articular-se des d'una coherència i una lògica pròpies. ¿Què hi ha de comú entre els segles XIX i XXI de la societat catalana que fa possible reconèixer-hi significats, relacions i finalitats? "Donar-los un sentit" no vol dir que aquests esdeveniments no en tinguessin, de sentit, sinó que els ha estat negat: hi ha el sentit que els espiritistes donen als seus actes, hi ha el sentit que els en donen catòlics, teòsofs, maçons, i hi ha sentits que escapen al seu present i a la seva literalitat i que són revisitats des de la distància del temps o de l'espai. Els humans revaloren categories tant com revaloren experiències, ho fan al relacionar-les les unes amb les altres i alhora al representar-se els vincles entre el sentit i allò a què refereix el sentit. L'antropòleg confronta aquestes revaloracions i les sotmet a la diguem-ne arbitriietat del context històric: projectes socials, dinàmiques polítiques, relacions econòmiques, experiència dels cossos en moviment.

És aquí que rau l'esforç titànic de tota recerca.

### **1.3. JUSTIFICACIÓ RESPECTE A L'OBJECTE D'ESTUDI**

E.B. Tylor fou educat en els referents del quaquerisme, la qual cosa impedí que pogués accedir a la universitat, un pas que a l'Anglaterra del XIX estava



reservat als seguidors de l'església protestant. Al cap d'uns anys de treballar amb son pare i per haver emmalaltit, Tylor se n'anà al Carib en la fase final de la convalescència. Allí fou empès a viatjar des de Cuba fins a Mèxic per un altre quàquer i etnògraf aficionat, Henry Christy. I encara un altre antropòleg quàquer, J.C. Pritchard, fou qui precedí Tylor –mitjançant el llibre *The Natural History of Man*, del 1843– quant a l'assumpció científica que l'existència d'una unitat bàsica –psíquica, espiritual– de la humanitat és el que possibilita de comparar les societats humanes des d'una perspectiva social, psicològica i zoològica, fora de les diferències que s'hi donen. Una assumpció científica que confirmava, segons Pritchard mateix, les ensenyances de les *Escriptures*: "Agradà al Creador Totpoderós fer d'una sang totes les nacions de la terra" (Lienhardt, 1974: 17; Izard-Jamin, 1996: 718).

Són temps en què els capitosts de l'ortodòxia religiosa –catòlica i protestant– continuen actuant i teoritzant d'acord amb els pressupòsits que "els salvatges" són criatures "distintes", "inferiors", respecte a les de la societat occidental. Pel que fa al quàquerisme, moviment de caire inicialment mil·lenarista cap al tercer terç del XVII, fou reprimat amb sense clemència pels descendents de la Reforma. No obstant això, havia perseverat per seguir la "il·luminació interior" tot rebutjant dogmes, cultes, sagraments i jerarquies, i s'hi presentava l'assemblea com l'autoritat suprema terrenal, en qualitat de context en què l'esperit es revela. Com a reformistes, potser al segle XIX els membres de la Societat d'Amics –els quàquers–, atrets per l'etnologia, parlaren per boca de Tylor quan aquest qualificà l'antropologia com, "essencialment, una ciència del reformador" (1981 [1871]: vol. II, 486). L'afirmació apareix escrita el 1871 dins *Cultura primitiva*, i fins ara –si més no això és el que s'ha constatat al llarg de l'elaboració de la tesi– ningú no havia parat atenció que coincideix justament amb la publicació al març del mateix any 1871, dins el setmanari barceloní lliurepensador *La Humanidad*, d'una carta tramesa per un grup d'espiritistes de la *Revista Espiritista* de Barcelona en què aquests defineixen el seu moviment no pas com a religió, sinó com l'expressió d'una "nova ciència" que té la finalitat de realitzar la "reforma social per mitjà de la de l'individu" (magnífica vinculació formal entre

antropòlegs i espiritistes). De fet, el mateix puritanisme quàquer del XIX fa seu el principi segons el qual la raó i l'experiència mística no són pas oposades, sinó complementàries (Tylor coneixia l'obra de Böhme i la de Leibniz, i de Plató i Milton). Val la pena remarcar-ho ja que, com es veu més endavant, alguns prejudicis que hi ha encara sobre el sentit racionalitzador de determinats moviments socials d'inspiració diguem-ne "espiritualista" provenen d'una incapacitat de copsar el que Tylor havia entès fa més d'un segle.

El doble enllaç que connecta el quaquerisme amb l'antropologia acadèmica i l'espiritisme kardecianà no deixa de ser una coincidència magnífica per contextualitzar la justificació de la recerca, perquè a més a més la flama que popularitza l'espiritisme als EUA i que condueix a la seva extensió per Europa s'encén, en aparença, arran dels veritablement "espectaculars" –mai millor dit– successos esdevinguts al desembre del 1847 –mentre Morgan estudia l'estructura social i l'organització política de la Confederació Iroquesa– en el marc d'una família metodista: el matrimoni Fox, d'ascendència alemanya, i les seves filles Katie i Margaret, de 12 i 14 anys. Més endavant es podrà veure que també aquí s'hi dona una presència quàquera important.

S'ha d'insistir que si tal lligam indueix a mostrar una relació, mitjançant el quaquerisme, entre l'antropologia i l'espiritisme és perquè no és gens gratuït remarcar la importància de l'espiritisme als EUA i Europa al moment en què Tylor, al definir el camp teòric de les pràctiques animistes, situa com un dels dos principis d'aquest conjunt la "creença" que existeixen "altres esperits, en escala ascendent, fins al rang de poderoses divinitats". L'altre principi considera les ànimes individuals d'éssers "susceptibles d'una existència continuada després de la mort o destrucció del cos". Tylor aclareix que el seu objecte d'estudi se centra en les "cultures primitives", i que sota el nom d'"animisme" pretén "investigar la profunda doctrina dels «éssers espirituals», la qual incorpora la veritable essència de la filosofia «espiritualista» com a oposada a la «materialista»". A continuació, raona el perquè del seu rebuig al terme "espiritualisme". (Cal tenir en compte que dins la tradició anglosaxona, de l'espiritisme se'n diu "espiritualisme"; i també que Tylor i Spencer

s'acusaren mútuament de plagi respecte a la troballa d'empremtes i esperits de l'"home primitiu" en el concepte monoteista de déu [Harris, 1981 [1968]: 182].):

La paraula espiritualisme [...] té per nosaltres el defecte evident que s'ha convertit en la denominació d'una determinada secta moderna que, en realitat, sosté punts de vista espiritualistes extrems, però els membres de la qual no es poden considerar pas com a representants típics d'aquests punts de vista al món en general. La significació de l'espiritualisme en la seva accepció més àmplia –la creença general en éssers espirituals– és atribuïda aquí a l'animisme. (*op. cit.*: vol. II, 28-29)

La seva intenció de defugir l'estudi de sistemes religiosos que han rebut "ajut o revelació sobrenatural", i d'obviar-hi igualment "els problemes plantejats entre filosofies i credos de la Cristiandat", acaben de justificar la manca de referències a les pràctiques espiritistes contemporànies. Per tant, es constata que un dels fundadors de l'antropologia defineix els espiritistes com aquells "espiritualistes extrems" que, pel seu procés d'adaptació a la modernització del XIX –"secta moderna"–, són situats fora del que seria la "representació típica de l'animisme".

Sobta, tanmateix, que d'ençà del 1871 els atansaments de la disciplina antropològica a l'estudi de l'espiritisme a Europa hagin estat quasi merament "espectrals", malgrat l'assumpció generalitzada sobre la importància del trànsit –sota formes de possessió, mediumnitat o xamanisme– en moltes de les societats que els antropòlegs han constituït en objecte del seu estudi. En efecte, dins del ventall extens de l'univers humà, les manifestacions de l'ús intensiu de les tècniques de possessió han abraçat i abracen el conjunt dels continents al llarg dels temps, la qual cosa ha atret a bastament l'atenció de la disciplina antropològica, en la mesura que no es poden entendre les dinàmiques d'un gran nombre de societats humanes sense considerar-hi el paper que hi exerceix la relació amb instàncies invisibles arran del trànsit extàtic, tant sota la forma de cultes "tradicionals", com disfressats darrere de formes pentecostals o carismàtiques de cristianisme –en què s'afirma i tot la presència literal de l'esperit sant al cos dels congregats en el culte–. Ara bé,

quant a l'expressió contemporània europea, i més especialment catalana, d'aquesta pràctica –el que s'anomena espiritisme–, és evident que hom topa amb una profunda invisibilització antropològica i historiogràfica. Destacats moviments socials com els vinculats a la mediumnitat, un cop llençats –d'una manera no gens científica– a les masmorres de l'“irracionalisme”, han estat esborrats com a objecte d'estudi malgrat el seu pes en moltes societats europees del XIX i –com a continuació es demostra a bastament– en la societat catalana mateixa.

Quant als espiritistes catalans del XIX, el silenciament a què se'ls ha sotmès contrasta amb la transcendència de la seva presència i de la difusió dels projectes socials que propugnen, els quals troben ressò en la consciència de les classes populars per la seva avinença a l'hora de satisfer-ne diversíssimes necessitats i demandes, encaminades a reeixir en la transformació de les relacions socials, incloses una de les seves estratègies d'expressió més notables: les relacions amb la seva dimensió invisible. Cal preguntar-se si els espiritistes catalans del XIX esdevenen, cosa que s'intenta demostrar aquí, un autèntic factor modernitzador. D'aquesta petició liminar de sentit en què es constitueix el moviment espiritista, o dels fruits socials que neixen per la seva integració en un mateix model d'interpretació i d'actuació tant d'una cosmovisió cristiana –que xoca contra la localització del patrimoni del sagrat al camp fosc del catolicisme, com del mètode empíric positivista en qualitat de mitjà de coneixement en el context del mite modern del “progrés” i la “raó científica” (“Cap a déu per l'amor i la ciència”, proclama la divisa paradigmàtica de l'espiritisme)–, d'això se'n diu, doncs, “paradoxes de la modernitat”. Dins la societat capitalista del XIX, enfront de l'ús que l'església fa de déu, i de l'ús que els científics fan del mètode empíric de coneixement, els espiritistes advoquen per una configuració del sistema radicalment distinta.

La “incomprensibilitat” només aparent de la pràctica mediúmnica indueix a remetre de nou a Lévi-Strauss (1961: 17), per al qual el tarannà distintiu de l'antropologia ha estat sempre reintegrar a la racionalitat determinats gestos o conductes humanes que semblaven “incomprensibles”. I, sens dubte, avui



dia encara sembla desconcertant l'ample ressò de l'espiritisme català a la segona meitat del XIX i el primer terç del XX, fins a la derrota republicana enfront de les tropes insurrectes franquistes. Per això no s'ha procedit amb les manifestacions d'aquest moviment compreses al període 1861-1899 com si fossin el fruit d'un "fenomen religiós aïllat", allà on la religió esdevé el dipòsit al qual es llença el material de rebuig dels grans blocs del social en antropologia –política, economia, parentiu– (Delgado, 1995: 131-182). Per contra, s'ha provat d'elucidar la comprensibilitat d'aquestes manifestacions a través del que es vol demostrar: que l'espiritisme català del segle XIX esdevé un poderós referent modernitzador i de ruptura amb els esquemes socioculturals vigents fins aleshores, constituït com un moviment de rebel·lió –respecte a l'ordre establert– que mitjançant l'ús intensiu d'una tècnica corporal que hom anomena mediumnitat –adreçada a establir una comunicació entre els vius i els esperits dels traspassats– ordena no pas exclusivament una concepció del sagrat, sinó que ordena i tot un sistema de relacions humanes: ordena el món en definitiva. I ho fa tot propugnant un projecte alternatiu al model dominant al XIX.

La sistematització de la doctrina la du a terme el veritable messià del moviment (investit com a tal en uns termes completament carismàtics), Allan Kardec, que elabora un projecte prou sòlid i alhora prou elàstic per acollir-hi alguns dels diversos corrents del XIX que, des de l'anticlericalisme, malden per transformar l'estat de les coses. Es tracta d'un projecte profundament modernitzador i racionalista en les concepcions que el sostenen i en les finalitats que es proposa: se'n podria dir fins i tot avantguardista, ja que fins ara mateix, a les beceroles del segle XXI, les seves expectatives amb relació a àmbits com el de l'organització política de les societats occidentals continuen estant irrealitzades, alhora que continuen formant part del corpus intel·lectual que guia l'acció de sectors subalterns minoritzats dins la societat occidental mateixa. Això es manifesta, per exemple, en la proposta de supressió dels exèrcits, l'establiment d'un veritable igualitarisme entre gèneres en una societat que, segons afirmen, ha de tendir cap a la solidaritat i la reciprocitat en les relacions entre els seus membres, la reivindicació de

l'abolició de les fronteres interestatals i de l'esclavatge, la condemna de la indústria militar, l'advocació pel cooperativisme laboral, l'educació pública, laica, mixta i gratuïta, l'associacionisme en les seves variants (tot plegat forma part de les reivindicacions del "Primer Congrés Internacional Espiritista" celebrat a Barcelona el 1888 [*Primer Congreso Internacional Espiritista*, 1888]). La tesi pretén subratllar l'anhel profundament racionalitzador del seu imaginari i la disposició transformadora des de la qual elaboren i articulen socialment la pràctica de la seva cosmovisió.

L'articulació teòrica i pràctica de la doctrina espiritista, el gran desenvolupament que obté des de mitjan segle XIX fins al primer terç del XX, deu el seu èxit no sols a la seva lògica interna, sinó especialment al fet que "respon a les necessitats de grups significatius a la societat en què arrelen", en paraules de Hill (1980 [1965]: 15-16) quan apel·la a sistemes intel·lectuals que han exercit un paper important en la història, concretament a les fonts doctrinals dels moviments místico-comunistes de la Revolució Anglesa. En certa manera, és això el que assenyalava Durkheim més de seixanta anys abans:

[...] les creences no són actives sinó quan són compartides. Es poden mantenir molt bé durant algun temps només per un esforç personal, però no és pas així com neixen i com s'adquireixen; fins i tot és dubtós que es puguin conservar en aquestes condicions. De fet, l'home que té una veritable fe experimenta invenciblement la necessitat d'escampar-la; per això surt del seu aïllament, s'acosta als altres, mira de convèncer-los i l'ardor de les conviccions que suscita és el que ve a reconfortar la seva. Aquesta s'apagaria aviat si continués sola. (Durkheim, 1987 [1912]: 429)

Un és convençut quan hi ha una necessitat a satisfer, un espai a omplir. Si l'atracció envers la pràctica espiritista a la Catalunya del XIX que ha despertat l'autor que escriu aquestes ratlles a ficar-se al seu univers documental es podria veure fatalment com el reconeixement d'una "simpatia" per la seva lluita –i, en conseqüència, això mateix es podria convertir un obstacle cara a interpretar-la científicament–, negar aquesta atracció resultaria encara més fatalment contraproduent, en la mesura que distorsionaria la posició en què

l'autor s'ha situat aquí com a observador. No hi ha neutralitat possible –el mite de la "neutralitat" ja amaga en si mateix una pràctica: massa sovint, aquella que oculta una manca de qüestionament respecte a l'estat de les coses– a l'hora de transmetre una interpretació del món, i reconèixer aquesta propensió amable cap a certes manifestacions de l'espiritisme català del XIX significa un alliberament, d'entrada, de la mena de diguem-ne "deutes morals inconscients" respecte a uns homes i unes dones que, dins el paisatge convuls d'aleshores, van propugnar un model social "altre" en què se superés la tremendament injusta manera com la societat del seu temps s'organitzava (injusta com ara, altrament).

El desenvolupament de la disciplina antropològica ha estat vinculat tant a corrents de pensament mitjançant els quals s'ha vehiculat la realització de la colonització de les societats extraoccidentals, com a altres corrents que han maldat per realitzar-se a fi de transformar la societat occidental mateixa i els seus models dominants de relació amb les altres societats. S'han destruït les mateixes societats que s'estudiaven. Però cap disciplina científica com l'antropologia ha establert ponts d'interpretació respecte a societats altres tot situant-les en un pla d'igualtat amb relació a la societat occidental.

L'Antropologia ha estat el producte d'un procés històric, el mateix que ha fet que la major part de la humanitat estigui subordinada a l'altra, i durant el qual milions d'éssers humans innocents han estat despulats dels seus recursos, alhora que les seves institucions i creences han sigut destruïdes; molts d'ells morts despietadament, d'altres sotmesos a l'esclavitud o contaminats per malalties que els era impossible resistir. L'Antropologia és filla d'aquesta era de violència: la seva capacitat per avaluar els fets que més objectivament pertanyen a la condició humana reflecteix, en el nivell epistemològic, un estat de coses en què una part de la humanitat tractava l'altra com un objecte. (Lévi-Strauss, 1965: 57-58)

Així mateix, ¿no és cert, seguint la citació de Lévi-Strauss, que la història social revela que també una part de la societat occidental n'ha tractat l'altra com un objecte? El viatge de l'antropòleg a una societat "exòtica" respecte a la que li és pròpia ha consistit, en el cas d'aquesta recerca, a fer un viatge cap a la seva pròpia societat. Els espiritistes: bojós, penjats, guillats,

neuròtics, histèrics, supersticiosos, bàrbars, irreverents, segons els catòlics del XIX i el XX; o bé espai invisibilitzat per l'acadèmia. Potser les "bandes fosques" del social i de l'individual són igualment "exòtiques" si es veuen des dels referents dominants de la mateixa societat, o des de les conductes dominants de la mateixa persona: des de l'antropologia s'intenta relativitzar adjectivacions i prejudicis sobre una societat o un grup social a fi de penetrar els marcs referencials propis d'aquest grup i comprendre'n la xarxa de significacions des de la qual actua. Historiadors com Hill mateix han assenyalat (*op. cit.*: 20) la tendència tan estesa en la història de la ciència a exaltar persones i moviments per tenir "raó" –Copèrnic–, enfront d'altres d'"equivocats" –astròlegs i alquimistes–, "oblidant que l'eminent matemàtic John Dee era un astròleg i que Robert Boyle transformaria l'alquímia en química; oblidant que hi havia membres de la Royal Society que creien en les bruixes; oblidant que tant Napier com Newton concedien més importància a les seves investigacions per les pàgines de l'*Apocalipsi* que als logaritmes o a la llei de la gravetat".<sup>9</sup>

És el sentit d'aquesta mena de paradoxes el que condueix a penetrar el procés modernitzador al llarg del XIX per entreveure que els continguts que es vehiculen des de les diverses manifestacions del que s'epigrafiava com l'"heterodòxia" –i aquí l'espiritisme exerceix un paper destacat– opten pel que es pot identificar sense embuts com una aposta radical a favor de la modernitat en termes que actualment s'assumirien ja d'entrada per part de sectors extensos de la població, encara que alguns –avui i tot– no figurin com a consecucions jurídiques i polítiques pel seu significat d'avenç cap a una societat autènticament igualitària.

#### **1.4. EIXOS DE LA RECERCA**

L'exposició següent s'ha de prendre com un relat formal, literal, que informa tan sols de les aproximacions conceptuals i temàtiques que s'han seguit per tirar endavant l'elaboració d'aquesta tesi. En conseqüència, cal que es prengui, bàsicament, a títol orientatiu.

---

<sup>9</sup> Sobre les paradoxes del saber dins les comunitats científica i acadèmica, vegi's Kuhn (1987).



Al llarg de la investigació s'hi ha anat alternant 1) el relat de l'eclosió, l'extensió i l'arrelament de l'espiritisme a Europa i entre les classes subalternes catalanes al segle XIX –bé que introduint-hi referències que superen el lapse cronològic i el marc espacial establert–, amb la contextualització històrica consegüent; 2) la representació espiritista del món com a sistema conceptual integral, a partir de les seves pròpies fonts, la qual cosa permet confrontar-ne la teoria i la praxi social; i 3) el desenvolupament teòric antropològic –basat en conceptes fonamentals de la disciplina– sobre la base del qual s'interpreta el que es constitueix com l'objecte d'estudi.

La investigació s'agrupa, així mateix, en tres grans blocs, en què s'invoquen categories teòriques centrals –fundadores i tot– dins l'antropologia i la sociologia de les religions. Al primer bloc –o sigui, al capítol següent, el 2– es presenta el marc teòric que la guia tot endinsant-se, per començar, en el tractament antropològic dels vincles entre el cos i la societat. A continuació, s'introdueixen els conceptes durkheimians d'*efervescència* i *anòmia* dins el context modernitzador del XIX, d'una banda per la utilitat amb què serveixen el propòsit de mostrar els processos d'agrupament i articulació social arran dels quals afloren els continguts racionalitzadors de l'espiritisme, i d'una altra banda per reivindicar-ne l'obertura teòrica que impliquen a l'hora de comprendre els processos urbanoindustrials contemporanis, una obertura en la qual aquí s'ha intentat avançar fins a la darrera pàgina. Abans d'afrontar l'estudi de la mediumnitat, es parteix dels principis establerts per Mauss quant a la interpretació del cos com l'objecte i el mitjà tècnic més normal dels humans, en la mesura que les tècniques corporals expressen adaptacions constants a finalitats de caire divers en funció de l'educació, la societat i el lloc que hi ocupen les persones (el cos en qualitat de revelació de símbols "morals" o "intel·lectuals") i se segueix el rastre interpretatiu de Douglas respecte al condicionament per part del cos social entorn de la manera com es percep el cos físic, un cos físic en què s'entreveu, a més de l'univers de categoritzacions mitjançant el qual una societat ordena i fa intel·ligible el món, les pautes sobre la base de les quals les persones es manifesten socialment. Tot seguit es postula –convocant-hi Weber– l'origen pròpiament

carismàtic de la mediumnitat espiritista del segle XIX per part dels capdavaners pràctics i alhora sistematitzadors teòrics del moviment, a escala europea i catalana. Finalment, als dos últims apartats, s'hi argumenta la viabilitat –seguint Van Gennep i Turner– d'aplicar la condició de *liminaritat* a l'espiritisme, però també a la societat en conjunt de la qual forma part –aquesta qüestió es confronta amb altres interpretacions teòriques al capítol 4–, i la constitució del moviment en allò que des del neopragmatisme de Geertz es qualificaria sobre la base de les conceptualitzacions de *model de i model per a* la realitat en qualitat de potència popular que, si se segueixen les interpretacions clàssiques sobre el pas de la tradició a la modernitat en medis socioreligiosos, mira d'influir des de la interioritat de la persona cap a l'exterioritat d'una manera transformadora. Aquí, es contextualitza la recerca dins de les dinàmiques profundament desestructuradores a nivell cultural i econòmic de l'Europa occidental del segle XIX. Llavors es du a terme un recorregut, a manera de repàs i amb un cert tarannà crític, pels models teòrics sobre la base dels quals l'antropologia ha interpretat els usos del cos referits a la vehiculació del trànsit extàtic –en molt diverses societats i en les variants de la possessió, la mediumnitat i el xamanisme–. L'assumpció parcial d'alguns enfocaments –amb la valoració consegüent de la significació que prenen al moment i en el context en què es construeixen–, el replantejament d'uns altres i el qüestionament de la resta estableixen les bases per desenvolupar l'aprofundiment interpretatiu que té lloc en la investigació que segueix.

Al segon bloc o capítol 3 s'efectua un apropament al procés de presa de consciència espiritista dintre del context històric en què el moviment aflora: se'n tracta dels orígens als EUA, el desenvolupament i la sistematització teòrica i pràctica a Europa i els vincles amb corrents immanentistes miticoracionalistes europeus anteriors, la qual cosa du a confrontar els contextos de l'espiritisme català –d'aquí al final– amb els de l'espiritisme francès, espanyol, alemany, anglès, nord-americà i brasiler (kardecia), en funció de l'aportació que això impliqui respecte a les finalitats fixades en la tesi (demostrar la configuració del moviment espiritista català com un

moviment d'abast social global de caire absolutament racionalitzador, avantguardista i tot, dins el medi català del XIX). Seguidament, es mostra la percepció que l'espiritisme té de si mateix com a sistema conceptual i la manera com fa intel·ligible el món des dels seus principis distintius. Recordi's que tots els recorreguts que s'han fet són acompanyats pel buidatge de les fonts espiritistes catalanes del XIX (i en alguns casos d'altres bandes). Aleshores s'especifica l'arribada i la difusió de l'espiritisme al marc específic de Catalunya i genèric dels Països Catalans, atesos els lligams que s'hi donen en aquesta difusió– i es confronta això amb el paper que exerceix l'església catòlica quant a la repressió del moviment i a l'hora d'interpretar-lo, és a dir, s'ofereix una primera confrontació entre la manera com els espiritistes es mostren a si mateixos, i com perceben l'església catòlica, i com els catòlics es mostren a si mateixos i la manera com perceben els espiritistes (aquí s'insereix l'espiritisme dins dels corrents iconoclastes i antisacramentalistes que solquen Europa des de la Reforma). Tot plegat es fa tenint-hi en compte el context històric de la societat catalana des de la fi dels anys cinquanta del segle XIX, la qual cosa indueix a plantejar certes manifestacions espiritistes en l'escena social com una emergència de la subalternitat i del projecte que hi ha al darrere: s'hi tracta, especialment, de les implicacions de l'assumpció espiritista del model empiricopositivista dominant a l'hora de voler demostrar la viabilitat material de la comunicació entre els humans i els esperits (l'espiritisme com a expressió "victoriosa" del materialisme en el context d'aquell segle: s'hi refereixen els intents científics per reeixir-hi), dels continguts de què es dota i amb què s'associa el terme *raó*, dels vincles de l'espiritisme amb l'àmbit pedagògic, del qüestionament radical de la puntuació ritual catòlica de passos de l'existència fonamentals com ara l'aparellament matrimonial i la mort i l'enterrament, i del desplegament social –associatiu en termes culturals, polítics, interreligiosos, etc., dins el camp ampli del lliurepensament– i cultural de l'acció espiritista –projectes socials implícits: igualtat de gèneres, educació laica, mixta i gratuïta, cooperativisme, progrés i igualtat social, etc.–. Així, es remet a la qualitat subversiva de l'espiritisme, que propugna la revolució moral interior com a pas previ per a la realització



contínua d'una reforma social estructural, i la impossibilitat per part de les estructures polítiques, religioses i econòmiques d'integrar-lo.

Al tercer bloc o capítol 4 s'insisteix en la configuració del cos dels homes, les dones i els infants espiritistes com a receptacle expressiu, emocional i intel·lectual, amb unes connotacions distintives en qualitat de mitjà per a l'agrupament i l'endegament de dinàmiques de canvi social: en aquest sentit, es lliguen determinats punts centrals dels capítols anteriors per afirmar la pertinència del desenvolupament teòric plantejat. Conceptes com els de déu, rebel·lió, eternitat i potència popular serveixen per comprendre el sentit que els espiritistes –partidaris de definir-se com a seguidors d'una "religió laica, antiautoritària, igualitarista i socialitzadora de l'ideal superior de bé col·lectiu"– atorguen als vincles que mantenen amb anarquistes i progressistes catalans en el camp del lliurepensament i amb maçons i teòsofs en l'esfera més marcadament religiosa de l'escena social. El fons hemerogràfic abastat permet veure amb claredat la complexitat de l'univers espiritista en els diversos àmbits d'actuació: cap endins del moviment mateix i cap enfora, en la seva acció social transformadora; i, alhora, quant a tota la seva producció escrita, en què es manifesten magníficament els vaivens dels diversos debats i dels posicionaments conceptuals respecte a la interpretació del món i l'acció que s'hi adreça. En el decurs d'aquest capítol 4 s'ofereixen diverses proves que es pensa que resolen d'una vegada certes vacil·lacions respecte a l'adscripció social dels espiritistes. S'acudeix al "Primer Congrés Internacional Espiritista" celebrat el 1888 a Barcelona per confirmar el seguit de qüestions plantejades fins aleshores i avançar en la interpretació de l'espiritisme com a sistema global capaç de travessar, enunciar i erigir models "altres" d'organització social. Tot seguit, es relaciona el discurs de reforma moral i social espiritista, i la seva valoració de la comprovació experimental i la investigació racional sobre les comunicacions mediúmiques, amb l'estudi de la mediumnitat espiritista mateixa. Com a artefacte simbòlic, la mediumnitat il·lumina el medi que l'envolta d'una manera formidable: les teoritzacions explicatives proposades s'acompanyen de les citacions avinents del medi espiritista en un intent de provar la bonança de la direcció empresa.



L'inseriment de la pràctica mediúmnic en la vida quotidiana dels espiritistes, en els seus espais, en les seves instrumentalitzacions i en les seves tremendes varietats discursives i corporals, la seva configuració com a mirall de la societat en tota la complexitat concebible amb què es donen els processos socials, i alhora, també, la importància del paper que exerceix com a articuladora de pautes socials transformadores a nivell individual i col·lectiu, són l'objecte central dels darrers apartats: des de l'espiritisme com a pràctica medicosanitària popular fins a l'espiritisme com a pràctica pedagògica i de conscienciació política, el ventall del sistema apareix actuant a través de la mediumnitat, que esdevé quasi una manifestació "politeista" en la mesura que les qualitats dels esperits interpel·lats és tan contradictòria i variada com la dels mateixos mèdiums i la dels espiritistes en general. Si la societat pren consciència de si mateixa mitjançant la mediumnitat, i sovint això s'efectua d'una manera conflictiva –en la mesura que les sessions mediúmriques impliquen diàlegs de vegades no gens harmònics entre humans i esperits, entre humans i humans i, fins i tot, entre esperits i esperits, que utilitzen el mèdiu pròpiament com a intermediari–, es mostra la manera com s'efectua el procés que recondueix aquest conflicte cap al canvi a tots els nivells de les relacions socials i de l'autopercepció psicològica dels espiritistes. Així, s'hi aborda igualment el problema que es planteja a l'hora d'elucidar el grau de consciència que els espiritistes mantenen respecte a si mateixos com a moviment social articulador d'aquesta societat "altra".

La sintetització feta fins aquí del camí que es recorre a la tesi és fins a cert punt literal, és a dir, el desenvolupament teòric i intepretatiu que s'efectua i els terrenys a què s'accedeix formen part de la investigació mateixa, i és a través de la seva lectura que s'aclareixen els termes en què la recerca s'ha produït. El capítol 5 enclou les conclusions a què s'arriba i, al capítol 6, s'hi adjunten tres annexos: 1) la relació de publicacions espiritistes cremades a l'acte de fe del 9 d'octubre del 1861 a la Ciutadella de Barcelona; 2) la relació de monografies i publicacions periòdiques espiritistes editades dins l'àmbit català (1869-1899); i 3) la relació de societats, llibreries i centres espiritistes catalans documentats (1869-1899) –amb relació als annexos 2 i 3, al llarg de

la investigació no s'ha conegut cap altre estudi sobre l'espiritisme, de caire acadèmic o bé extraacadèmic, en què aparegui un recull d'informació com el que s'ha aplegat aquí-. Finalment, als darrers apartats s'hi trobarà la relació de fonts documentals utilitzades, els arxius consultats i la bibliografia consultada.

### **1.5. ESTAT DE LA QÜESTIÓ SOBRE L'ESPIRITISME CATALÀ DEL PERÍODE 1861-1899**

Fora de les fonts documentals espiritistes, antiespiritistes o d'un altre tipus –catòliques, maçonnes, teosòfiques, lliurepensadores–, fora fins i tot de les obres divulgadores sobre la pràctica genèrica de l'espiritisme, sovint perpetuadores de la conceptualització d'aquest moviment com una "supervivència" (vegi-se'n el desenvolupament interpretatiu del terme a partir de l'estudi del concepte "superstició" dins Belmont, 1989 [1979]: 55-73) d'experiències nascudes *in illo tempore* –obres, doncs, folkloritzadores respecte a l'atribució dels continguts de l'espiritisme–, es comprova que l'atansament de les ciències socials a l'objecte d'estudi concret, l'espiritisme català entre el 1861 i el 1899 –de fet, entre els segles XIX i XXI a seques–, és gairebé nul.

No es pot precisar amb facilitat si la naturalesa d'aquest procés invisibilitzador dins l'esfera de les ciències socials obeeix a motivacions conscients o inconscients, ni el grau de prejudicis que puguin explicar-lo, però s'ha comprovat l'existència d'una manca absoluta d'interès a advertir, ni tan sols esbiaixadament, la potència del moviment espiritista català del segle XIX –i del XX, fins al 1939–. Estudis sobre diversos moviments socials i sobre els terrenys distints del conjunt de la societat catalana del XIX obvien l'esclat espiritista d'una manera que, atesa la recerca duta terme, cal qualificar com a incompreensible.

En vista de la desolació del paisatge, a continuació es ressegueixen les magres petjades dels poquíssims autors que han gosat descriure algunes situacions, o petits lapses temporals, en què els espiritistes catalans són objecte directe de la seva atenció. Les aportacions fetes per autors que,

malgrat atendre altres moviments –l'anarquisme, el sindicalisme, la maçoneria–, plantegen els vincles que aquests establiren amb l'espiritisme s'han inclòs als capítols 3 i 4 (dins d'aquest bloc, és un acte de justícia valorar positivament la recerca de Sànchez i Ferré [bàsicament, 1990] entorn de la maçoneria catalana del XIX per la informació oferta sobre els espiritistes). Tot seguit s'observa, doncs, a partir de quins paràmetres s'adjectiva i es classifica la pràctica espiritista i com és interpretada, se'n destaquen els punts essencials i, un cop s'ha sintetitzat l'aportació de cada autor, es comenten cadascun d'aquests punts. Per tant, de l'estat de la qüestió se n'exclouen òbviamment les múltiples fonts pròpiament espiritistes que s'ha aconseguit rescatar, les quals també formen part del capítol 4. La repassada d'aquest magre, esprimatxat estat de la qüestió, segueix un ordre cronològic.

\*\*\*

El 1976, a la segona edició d'*Els heretges catalans*, l'historiador Jordi Ventura dedica set pàgines als espiritistes (1976 [1963]: 242-248), les quatre primeres de les quals tracten dels espiritistes del XIX. Ventura hi diu que l'espiritisme, mitjançant els esforços propagandístics del seu pare fundador, el lionès Léon-Hippolyte Rivail –Allan Kardec–: 1) arribà a terres catalanes durant el Sexenni Democràtic (1868-1874); que 2) reclutà "els seus primers membres entre els medis, si no protestants, sí que almenys fortament influïts per la seva propaganda"; que 3) entre l'estol de seguidors espiritistes hi abundaven els militars i que el general Bassols i el vescomte de Torres Solanot n'eren els dirigents, a més d'Amalia Domingo Soler; 4) que la difusió de l'espiritisme fou extraordinària, sobretot entre les classes treballadores, les quals "el convertiren en la seva religió":

Era el fonament de la seva vida: li procurava [al treballador] el mitjà de saber el que passava als seus difunts, era a les seves reunions que buscava la guarició dels seus mals, el lloc on trobava una resposta religiosa als seus desigs igualitaristes. Base de tot això era la doctrina de la reencarnació, que no sabem si entroncà amb substrats càtars però que en tot cas arrelà pregonament entre el nostre poble de finals del segle passat. (Ventura, *op. cit.*: 243)

Segons Ventura, els treballadors "trobaven en la doctrina reencarnacionista una conformació per a la situació en què es trobaven". Tot seguit, assenyala que els espiritistes 5) des de publicacions com ara la *Revista Espiritista*, *Diario de Estudios Psicológicos* de Barcelona, *La Revelación* d'Alacant i *El Buen Sentido* de Lleida utilitzen citacions a dojo de la *Bíblia* per demostrar que la idea de la reencarnació i l'evocació de l'esperit dels morts sempre havia existit, i atribueix a la influència protestant aquest ús de la *Bíblia* per legitimar la seva doctrina. Hi aporta una prova (*El Espiritismo*, 1874: 477-480) a partir de la descripció que un fullet espiritista fa el 1874 del Centro Espiritista La Caridad de la vila d'Horta, llavors distant 5 km de Barcelona. Segons aquest text, el local "tenia les parets cobertes de textos bíblics, amb algun petit empedrat de dites dels filòsofs. No sabem ben bé si era per costum de les capelles evangèliques, que, sobretot les antigues, estan vestides per l'estil, o era per atraure els protestants devers aquella «confirmació plena de l'Evangeli» que pretenien que era l'espiritisme" (Ventura, *op. cit.*: 244).

Això no obsta, però, perquè Ventura afirmi que 6) una gran massa d'adeptes de l'espiritisme prové del catolicisme; i que 7) per la seva enemistat amb els cultes exteriors i la jerarquització, en temps de repressió els santuaris a l'ombra de l'espiritisme són les llars familiars: "Allí, en raó de les seves pràctiques de religió no jerarquitzada, que no necessita ni menys exigeix cerimònies de culte exteriors [...]" (Ventura, *op. cit.*: 245-246).

Finalment, l'autor assegura que 8) amb l'arribada del segle XX, "cap terra de llengua catalana no havia deixat de tenir els seus adeptes, *vidents*, *mèdiums*, etc. organitzats o no en centres" (Ventura, *op. cit.*: 245).

Les set pàgines (set!) de Ventura són l'aportació historiogràfica i interpretativa més important que hem topat referides directament al nostre objecte d'estudi, fora de les referides aportacions de Sánchez arran de l'estudi que efectua de la maçoneria. La reflexió que es fa aquí dels 8 punts en què se sintetitza el text de Ventura és la següent:

1) Aquesta tesi rebut, com veurem més endavant, el període que Ventura entén (1868-1874) que fou el d'arribada de l'espiritisme a Catalunya. Inqüestionablement, el desembarcament del pensament espiritista



sistematitzat per Allan Kardec és anterior al 1860: n'és una prova palmària l'acte de fe que s'efectua el 9 d'octubre del 1861 a l'esplanada del quarter militar borbònic de la Ciutadella de Barcelona. La demanda i la propagació de textos espiritistes en motiven la importació de França des de la fi dels anys cinquanta, com es provarà.

2) Al llarg de la recerca s'exposa la influència del protestantisme en l'actitud antisacramentalista dels espiritistes. Seria difícil obliterated el pas de famílies protestants a l'espiritisme, de la mateixa manera que es dona un traspàs de practicants catòlics cap a l'espiritisme. L'exemplar del març del 1899 de *La Unión Espiritista* recull els donatius per a una escriptora impossibilitada rebuts d'una *família evangélica excomulgada*.

3) Ventura es refereix al general Joaquín Bassols, president honorari de la Sociedad-Progreso Espiritista de Saragossa a l'inici dels setenta. El 1871, la Sociedad-Progreso Espiritista de Madrid la componen bàsicament militars del cos d'artilleria, entre els quals hi ha el mateix Bassols i el vescomte de Torres-Solanot (Abascal, 1990: 147). Que hi hagués, doncs, militars i aristòcrates entre els espiritistes espanyols no significa pas que hi abundessin, ni que el marc referencial a partir del qual duien a terme la seva pràctica pugui extrapolar-se al del conjunt de l'espiritisme català. Sí que és cert que als medis espiritistes andalusos i castellans el pes d'aquests membres i la derivació classista –en tots els àmbits– que això implica fou més evident. Si s'atenen fonts pròpiament espiritistes, com es veurà als capítols 3 i 4, el gruix dels seus rengles provenia del camp dels "miserables", treballadors i menestrals.

4) Efectivament, les classes treballadores catalanes feren de la religió de la possessió la seva religió.<sup>10</sup> Els continguts del moviment abracen diverses esferes que ni la religió catòlica ni l'estructuració de la societat satisfan, d'aquí provindria l'atracció envers l'espiritisme de les classes subalternes, que troben reconfortades les seves aspiracions de dur a terme una vivència autònoma del

---

<sup>10</sup> Aquí es parteix de la definició de religió de Geertz (1990: 89): "Un sistema de símbols que opera per establir vigorosos, penetrants i duradors estats anímics i motivacions en els homes formulant concepcions d'un ordre general d'existència i revestint aquestes concepcions amb una aurèola d'efectivitat tal que els estats anímics i les motivacions semblin d'un realisme únic."

sagrat fora de tota intermediació eclesiàstica, en un context d'horitzontalitat i dins un projecte de transformació social que advoca per la justícia i la igualtat.

5) L'ús de la *Bíblia* per legitimar l'espiritisme o altres moviments és una estratègia a què recorren tots els corrents heterodoxos cristians (l'ús que es fa dels *Evangelis apòcrifs* en aquest mateix sentit acaba en el catarisme, tanmateix). Fins corrents utopistes, col·lectivistes i ocultistes dels segles XVIII i XIX hi recorren. Per bé que la decoració del Centro Espiritista La Caridad d'Horta consigna una possible influència protestant, cal insistir que no s'hi han trobat rastres documentals que ho confirmin.

6) Ventura, i això ha estat comprovat al llarg de la recerca, l'encerta de ple a l'afirmar que "una gran massa d'adeptes" prové del catolicisme. No s'hi poden establir percentatges, però sí que s'ha de reconèixer que devia tractar-se d'una xifra substancial: l'espiritisme esdevé un "recanvi religiós" de primer ordre en les pràctiques populars. Se n'anirà veient el perquè.

7) És igualment cert que, després i tot de la Guerra Civil del 1936-1939, materialitzada la derrota contra el totalitarisme, les llars familiars continuen sent l'espai amagat en què els espiritistes exerceixen en qualitat de tals, evitant així el ferri control social d'aleshores. Ho relata G. Cid al seu recull de memòries: als anys quaranta del segle XX encara sobreviuen practicants anarcoespiritistes que s'oculten en llurs cases.<sup>11</sup> Resulta innecessari recordar que, en aquells temps, els afusellaments de demòcrates i de tota classe de dissidents del totalitarisme són diaris. En realitat, durant els períodes convulsos del XIX i el XX en què la repressió de l'espiritisme i de les

---

<sup>11</sup> L'autor, referint-se a la Postguerra (fi dels quaranta i principi dels cinquanta del segle XX) a Sant Martí de Provençals, escriu: "Sant Martí fou un barri de menestrals predisposats al col·lectivisme, amants de novetats culturals i receptius als canvis socials que s'apropaven. Les colles corals hi abundaven. També els nuclis d'esperanto, la pensada inefable de Zamenhof, s'hi van multiplicar. [...] Sant Martí també esdevingué bressol de sindicalistes avançats i d'anarquistes indestructibles [...] que subsistien amagats en condicions més que pobrissones. [...] Al barri martinenc la mort esdevenia el ritu d'un dolor col·lectiu [...]. A l'entorn de la mort els familiars, amics i coneguts es fonien en converses a cau d'orella, escenificant uns condols més o menys sincers. Tot dins una il·luminació escassa i un gran recolliment. Els taüts plantats sobre el llit del cadàver, la cambra impregnada de l'olor rànica que desprenen les corones, esdevenien el prosceni d'unes desesperacions impressionants. No rarament ratllant el límit de supersticions considerables. Sobretot al si de les famílies espiritistes, aleshores en vaig visitar moltes, subjectes a pràctiques esotèriques realment xocants. Com, per exemple, lligar un cordill als dits grossos del peu i de la mà esquerres del difunt a l'efecte de conjurar la mort." Cid (2000: 107-108).

dissidències socials i polítiques foren més durs, les llars familiars es convertiren en l'únic refugi segur dels seus practicants.

D'altra banda, al llarg de les pàgines següents s'intentarà demostrar la pertinència d'encloure el moviment espiritista –caracteritzat sens dubte per la seva “horitzontalitat”– dins la gran marea iconoclasta opositora del sacramentalisme catòlic que solca el cos social català del XIX (Delgado, 1999, 2001).

8) A la fi, s'ha d'estar d'acord que al tombant del segle XIX l'espiritisme no sols no s'afebleix, sinó que arrela en totes les terres de llengua catalana, com es veurà. Si el “Primer Congrés Internacional Espiritista” celebrat a Barcelona el 1888 rep delegacions de tots els Països Catalans i d'espanyoles, franceses, italianes, belgues, romaneses, russes, argentines, xilenes, cubanes i porto-riquenyas, succeeix això mateix el 1934, en què novament a Barcelona se celebra el “Catorzè Congrés Espírita Internacional”. No obeeix a cap atzar que l'efervescència transformadora d'aquells dos períodes sigui paral·lela a l'esclat espiritista català, en la mesura que aquest vehicula àmpliament el tarannà contestatari d'unes classes populars que advoquen a favor d'una modernització per la qual combaten des de projectes socials propis.

\*\*\*

Al mateix any en què apareix la segona edició d'*Els heretges catalans*, el 1976, Josep Lladonosa publica tres pàgines sobre els espiritistes lleidatans (Lladonosa, 1976: 9-11). Lladonosa relata el naixement el 1873 del Círculo Cristiano-Espiritista de Lleida, 1) a iniciativa d'un nucli de pedagogs agrupats a l'entorn de l'Escola Normal; 2) atribueix “el caire anticlerical de la secta” a la mà d'un “escriptor de ploma fàcil, molt llegit a Lleida”, que pertany al Círculo; 3) remarca l'ascendència catòlica –practicants i dirigents de parròquies– de diversos membres iniciadors del grup que a partir del 1870 s'ajunta per acabar constituint, el 1873, el Círculo Cristiano-Espiritista; 4) assenyala que la revista *El Buen Sentido* (1875-1880, amb suspensions temporals obligades per l'autoritat governativa) i la primera monografia que editen, *Roma y el Evangelio. Estudios filosófico-religiosos y teórico-prácticos*, reflecteixen una derivació que va “del més elemental anticlericalisme romàntic de l'època, al

puritanisme estricta dels quàquers americans, la influència dels quals en ells és ben manifesta" i subratlla que els espiritistes hi apel·len que les qüestions de la pluralitat de mons i l'existència i la reencarnació dels esperits ja es troba als llibres sagrats; i 5) descriu la conflictiva relació entre catòlics i espiritistes i la repressió governamental i de l'Església sobre els primers (prohibicions, desterraments i exilis dels membres més destacats), la qual cosa provoca respostes públiques d'espiritistes en forma d'avalots anticatòlics a la nit del 2 d'octubre del 1879, en què una romeria que torna de Montserrat és dispersada amb esquellots mentre els espiritistes imiten els crits de les ovelles.

La valoració que se'n fa aquí és la següent:

1) Com es veurà també pel que fa a Girona, els mestres d'institut –no s'ha d'oblidar que Kardec esdevingué un pedagog notable– són molt receptius a l'arribada de l'espiritisme, que troba en el camp del krausisme i del lliurepensament un espai avinent més per donar-se a conèixer. En estudiar la trajectòria d'Isabel Vilà i Pujol, la primera sindicalista catalana a més de mestra, Francesc Ferrer i Gironès estableix (1996: 67-70) igualment aquesta relació entre medis pedagògics i extensió de l'espiritisme, en concret a Sabadell.

2) No és el mateix el mitjà que la causa: atribuir el caràcter anticlerical dels espiritistes a la mà d'un periodista famós és una manera del tot desencertada de desvirtuar la reivindicació espiritista d'una vivència del sagrat des del principi de la reivindicació de l'experiència a l'origen intransferible, autònoma i lliure de la persona mateixa. És innecessari assenyalar que la popularitat de "Nàkens" manifesta simplement que és reconegut pels espiritistes com l'expressió escrita d'uns continguts rebutjats per la resta de la premsa.

Ara bé, el més important és que aquest home que Lladonosa en diu "Josep Nàkens" és, en realitat, el periodista republicà José Nakens (Sevilla, 1841-Madrid, 1926), anticlerical a ultrança, amic de Ferrer i Guàrdia i col·laborador habitual de premsa republicana catalana com *La Campana de Gràcia* i *La Publicidad* del principi del segle XX. Nakens facilità la fugida de l'anarquista català Mateu Morral, que al maig del 1905 degué participar en l'atemptat



contra Alfonso XIII a París, i que el 31 de maig del 1906 llençà una bomba contra els dos monarques Borbó a Madrid, Alfonso XIII i Victoria Eugenia (els quals, en fi, resultaren il·lesos). Condemnat a nou anys de presó, fou indultat al cap de dos anys de ser-hi. Que José Nakens col·labora amb el Centro Cristiano-Espiritista de Lleida és obviat per la bibliografia anarquista militant, per la historiografia sobre l'anarquisme i per tota mena d'enciclopèdies generalistes. És a contracorrent, superant aquestes mostres invisibilitzadores del moviment espiritista català, que s'ha dut a terme la recerca.

3) Igual que fa Ventura, Lladonosa destaca l'origen catòlic d'una part notable dels adeptes al moviment espiritista. Cal acceptar-ho pel sol fet que, a la primera meitat del XIX, el domini de l'Església sobre la vida de les persones és aclaparador, de manera que tot canvi d'adscripció, reforçat per la migració del camp a la ciutat i per la consegüent pèrdua de control gradual dels fidels per part de l'Església, ha de remetre al tronc catòlic de què prové un sector substancial de la població. Així com a l'espai rural la vida quotidiana dels veïns és coneguda, i per tant vigilada i reglamentada, pels capellans, a l'espai urbà la proporció entre nombre de ciutadans i nombre de parròquies i capellans és excessivament desigual (Ucelay da Cal, 1993). Enmig del nou paisatge, l'associacionisme classificat habitualment com a "politicocultural" es barreja amb el classificat com a "religiós" (espiritisme, maçoneria, teosofia). Des de la subalternitat hom mira d'allunyar-se al màxim possible del control del funcionariat eclesiàstic, la qual cosa és converteix en el primer pas, imprescindible, per transcendir radicalment la percepció dominant del món.

4) Si entre els primers instigadors espiritistes hi ha persones instruïdes de vocació lliurepensadora, no és gens forassenyat remarcar-ne una influència quàquera. La nostra tesi refereix en força ocasions el vincle que uneix quàquers i espiritistes, no sols pel projecte social reformista i d'emancipació de la dona que els són comuns, també cal fixar-se que en ambdós casos les assemblees són mitjà i espai de revelació, lliure de tota jerarquitzaçió ritual: s'hi donen comunicacions, crits, plors, prostracions, la "conversió interior" d'unes persones que, lluny de la intermediació catòlica, en tenen prou amb la fe per justificar la seva pròpia experiència, la qual, a més, es justifica a partir

d'un anhel racionalitzador de demostrar científicament la viabilitat dels contactes establerts. Es tracta de la manifestació evident del combat entre la "convicció sagrada" i el "dret sagrat" a què apel·la Weber en referir-se als processos de modernització. L'espiritista advoca per l'experiència directa, autònoma i intransferible de l'exploració de la transcendència. I és aquí on caldria situar la major influència del quaquerisme: s'aboleix la dicotomia positivista entre fe i raó, a fi que la síntesi que en resulta esdevingui factor articulador de pràctiques socials modernitzadores.

5) L'aportació d'informació sobre el rebuig públic de manifestacions catòliques el 1879, cinc anys després de la fi del Sexenni Democràtic, s'ha de tenir en compte per dues raons: aquest període significa per al conjunt del Principat català un temps de forta presència pública dels espiritistes (als carrers, en actes, mitjançant publicacions pròpies i també en diaris generalistes), que alhora són objecte d'una forta repressió en forma de multes, prohibicions, desterraments i exilis forçats (com en el cas dels capdavaners lleidatans).

\*\*\*

Josep Clara, el 1981, aporta cinc pàgines sobre els espiritistes gironins del XIX (Clara, 1981: 93-97), els quals presenta com a "dissidents, heterodoxos, heretges" enfront del poder instituït pels dominadors d'una ciutat –segons diu– estrenyida per una muralla tant ideològica com urbanística que els espiritistes miren d'aterrar per mitjà, per exemple, de la difusió de la seva revista *La Solución* (1882-1885). L'autor 1) situa l'arribada del moviment espiritista, com els altres, al període del Sexenni Democràtic (1868-1874); 2) posa en relleu l'interès dels espiritistes mateixos a insistir en "la història de la revelació: la del pare a l'*Antic Testament*, la del fill al *Nou Testament* i la de l'Esperit Sant amb l'adveniment de l'espiritisme"; 3) consigna que la fe en la immortalitat que propugnen els espiritistes s'articula mitjançant fets experimentals, i no pas amb dogmes com fa l'església; 4) n'assenyala la difusió a Barcelona particularment, i hi afegeix l'existència de nuclis notables a Lleida i Tarragona; 5) informa d'un dels "elements dinàmics de l'espiritisme gironí", un professor d'institut que manté bones relacions amb els

“republicans possibilistes”; 6) igual que els altres autors, confirma la repressió de què els espiritistes són víctimes per part del poder civil i religions.

La valoració que se'n fa aquí és aquesta:

1) Com la resta d'autors referits fins ara, Clara erra de ple de situar l'arribada espiritista al Sexenni Democràtic (això indueix a pensar que potser l'origen d'aquesta dada prové de l'entrada “Espiritisme” de l'*Enciclopèdia Catalana*, que data del 1971 i que a la darrera reedició del 1998 no s'havia actualitzat, i on s'assevera que l'espiritisme arriba a terres catalanes ials temps de la Primera República, o sigui, el 1873!).

2) Clara coincideix amb Lladonosa, i cal estar-hi d'acord, que els espiritistes catalans insisteixen a legitimar-se davant del seu entorn a partir de l'ús de fonts bíbliques.

3) El tercer punt és fonamental, malgrat que Clara no el desenvolupa gens ni mica: hi ha un anhel completament modernitzador per part dels espiritistes de demostrar mitjançant l'experimentació empírica l'autenticitat de les seves argumentacions sobre la immortalitat. En aquesta tesi es remarca un cop i un altre el que s'interpreta com un tret distintiu de l'espiritisme europeu: el vincle que estableix entre fe i raó, la seva defensa aferrissada del mètode de coneixement científic, basat en l'empíria, amb vista a argumentar des de la racionalitat positivista la seva cosmovisió. Del vincle entre fe i raó en surt un projecte racionalitzador distint del positivista, sens dubte, però es tracta, i això és innegable, d'un projecte que no pot sinó entendre's com a plenament modernitzador.

4) Dels centres espiritistes de Catalunya representats al “Primer Congrés Internacional Espiritista” del 1888 una sisena part són tarragonins (de Tarragona, Vila-seca i Sant Quintí de Mediona). No s'ha documentat, malgrat dur a terme una àrdua recerca, cap revista espiritista publicada al segle XIX a les comarques tarragonines, la qual cosa no significa que no n'hi hagués. És important conèixer que el 1871 ja es funda el Círculo Espiritista de Tarragona, el qual és responsable de l'edició del llibre *Dios y el hombre*, d'acord amb la informació que facilita Menéndez Pelayo el 1882 a la primera

edició d'*Historia de los heterodoxos españoles* dins les *Obras completas* (op. cit.: 487, nota 1).

5) És obligat remetre als lligams dels espiritistes amb anarquistes, republicans, catalanistes, federalistes i amb el ventall ampli del lliurepensament: comparteixen bàsicament continguts anticlericals i, en segon terme, referents reformadors de l'ordre sociopolític. Dins aquest context, el medi pedagògic representa, òbviament, un espai avinent amb vista a la difusió de sistemes racionalitzadors, entre els quals cal situar l'espiritisme.

\*\*\*

El 1991, el filòleg Ramon Carreté publica quatre pàgines sobre un esdeveniment espiritista a Manresa (Carreté, 1991: 13-16), arran d'un opuscle de 16 pàgines en quart titulat *Los espiritistas en la Santa Cueva* estampat el 1887 a la capital del Bages i escrit per quatre catòlics notables. A grans trets, l'autor 1) referma el ressò que l'espiritisme obté entre obrers i menestrals catalans; 2) endarrereix encara més l'extensió del moviment, que situa a partir de a la darrerria del segle XIX; 3) utilitzant la font catolicista mencionada, destaca la valentia d'un fuster, Ignasi Ribera, que "malgrat la seva escassa formació, gosà encarar-se públicament amb un teòleg de la Companyia de Jesús", i alhora subratlla la profunda aversió de la gent "benpensant" envers l'espiritisme; al capdavant, 4) pondera la forta influència del moviment en terra catalana, de la qual cosa són un reflex "les nombroses publicacions, butlletins i pamflets, incloses les edicions de Kardec en castellà".

Quant als diversos punts subratllats, s'ha de considerar que:

1) Efectivament, menestrals i treballadors formen el brou de cultiu del moviment espiritista, però això no obsta perquè hi participin persones de classes benestants, el suport de les quals és imprescindible a l'hora d'importar, traduir, escriure, editar i distribuir els textos espiritistes. En realitat, totes les fonts consultades assenyalen la forta adscripció de les classes populars catalanes a l'espiritisme. Res dista més de la realitat del XIX, doncs, que explicar-la mitjançant afirmacions genèriques com les de W. Christian, segons el qual, al XIX, "*En España, el espiritismo pasó a ser una especialidad de la clase burguesa comerciante*" (Christian, 1997: 348).



2) Una vegada més s'ha d'avançar la presència d'un nucli primerenc espiritista amb anterioritat al 1860, i el creixement gradual del moviment fins a l'esclat a l'inici del Sexenni Democràtic, que en marca la generalització de l'extensió a les terres catalanes.

3) L'aportació més notable de les quatre pàgines de Carreté és posar en relleu que mitjançant la celebració de dos debats públics a l'església de la Santa Cova de Manresa, el 1887, el fuster Ignasi Ribera és capaç de contraposar una interpretació completament distinta del cristianisme enfront del capellà Pere Anguera, jesuïta amb una sòlida formació en teologia. Al taller d'aquest fuster s'hi efectuen sessions mediúmiques a què assisteixen treballadors manresans, cosa que prova l'existència d'unes dinàmiques determinades de les classes subalternes respecte a la creació de sistemes referencials propis d'acord amb els quals es vehicula un qüestionament de l'ordre establert que supera la mera percepció catolicista dels textos bíblics. En imaginar-se l'escena d'aquest fuster desmentint el discurs d'un capellà, dins una església manresana al segle XIX, és difícil no acudir a Menocchio, el moliner friülès cremat per la Inquisició per representar-se el món en termes herètics per a l'església... (Ginzburg, 1981 [1976]).

\*\*\*

El 1999, X. Argemí i J. Serra publiquen set pàgines, dins una monografia sobre Sant Quintí de Mediona (Argemí/Serra, 1999: 357-363), en què tracten de la presència del moviment en aquest poble arran d'un enterrament espiritista, com es mostra al capítol 3. Al text, hi constaten que l'espiritisme és 1) "un corrent ideològic quotidià, present en el dia a dia de la segona meitat del XIX"; 2) consideren els motius de l'èxit que conrea el moviment: ofereix una guarició a les malalties per la hipnosi i per la intervenció sobre el fluïd magnètic (com que la gent senzilla no té al seu abast d'acudir als metges ortodoxos, aquesta raó es reduplica); l'anhel del poble d'un major igualitarisme social se satisfà a través d'una religió com l'espiritisme, en què a la severa jerarquització del catolicisme, el qual no respon de cap manera a aquest desig de major justícia social, s'hi contraposa una horitzontalitat que sens dubte compleix i realitza un clar desig democratitzador; la comunicació

amb els avantpassats els demostra que hi ha vida després de la mort, cosa que alleugereix les preocupacions dels individus per ells mateixos i per l'estat dels seus familiars i amics difunts; i 3) atribueixen l'absència de narracions entorn de l'espiritisme als llibres d'història a una sola raó: més que no a la seva prohibició en unes èpoques determinades, segons els autors el motiu rau en

[...] una falta d'unitat en els diferents corrents que es van establir. La seva pròpia naturalesa tolerant amb tot tipus d'interpretacions de la doctrina, i el rebuig constant al dogmatisme, li van fer perdre la cohesió necessària que hagués impedit que l'espiritisme acabés dissolt en un garbuix de maneres de fer i practicar la doctrina. Sobretot, després de la mort del qui es pot considerar el seu creador: l'Allan Kardec. (Argemí/Serra, *op. cit.*: 357)

Els comentaris que suggereixen les pàgines d'Argemí i Serra són aquests:

1) La seva constatació sobre l'adscripció dels treballadors i menestrals catalans a l'espiritisme és tan oportuna com el fet que confrontin l'empremta visible de moviments d'aquell segle com la maçoneria, la teosofia, l'anarquisme i el marxisme, amb la de l'espiritisme, la invisibilització del qual demana, si us plau per força, la consulta de la premsa d'aleshores –el pes bibliogràfic de l'espiritisme rebut per si mateix qualsevol intent de negar-ne el pes en termes socials.

2) La percepció que l'espiritisme es mostra com a contrapartida fantàstica d'un estat de les coses infaust funciona, evidentment, a nivell mèdic, politico-social –quant a les necessitats de realització igualitarista– i de confortació psicològica pel futur de les persones després de la mort. Ara bé, caldria afegir-hi que la comunicació mateixa amb els esperits realitza l'anhel de justícia social des del moment que un treballador o un artesà poden establir una comunicació amb personatges que encarnen les virtuts més altes del que la societat conceptualitza com el "saber": en efecte, que un fuster pugui comunicar-se, dialogar amb Plató, per mitjà d'un mitjà, aboleix la barrera que situa la possessió del coneixement, de l'"alta cultura", a les mans de les classes benestants. Malgrat que això esdevingui, de vegades, motiu de

sospita quant a l'“autenticitat” de la comunicació, segons els espiritistes mateixos.

3) L'espiritisme és quasi esborrat definitivament de terres catalanes com a pràctica generalitzada entre les classes populars a causa de la repressió que segueix la derrota del 1939 (*La Luz del Porvenir*, la revista més important del moviment, neix el 1879 i mor el 1936. Atribuir-ne la invisibilització historiogràfica a la diversitat de corrents que comprèn equival a justificar un hipotètic silenciament de l'anarquisme català del XIX i el primer terç del XX pels distints projectes que abraça. Òbviament, que l'espiritisme actuï a manera de calaix de sastre en què interpretacions lliures de la doctrina espiritista s'hi encabeixen, sense haver de renunciar a qualificar-se com a pròpiament espiritistes és un factor que, en contra del que assenyalen Argemí i Serra, segons el nostre parer contribueix a l'èxit del moviment, que actua en qualitat de gresol reflector de projectes diversos. En aquest sentit, justament el procés laicitzador del XIX troba manifestacions tan sorprenents com les de la francmaçoneria, que el 1877, a través del Gran Orient de França, disposa l'abandó de les referències rituals –obligatòries, doncs– al “Gran Arquitecte de l'Univers” (Sánchez, 1990: 16); cosa que fa al seu torn la maçoneria catalana a través de la Gran Lògia Simbòlica Catalano-Balear, manifestament independentista (provocant la ira de la maçoneria espanyola) (Sánchez, 1985: 27).

\*\*\*

Per cloure aquest apartat, s'han d'esmentar els diversos autors que des de pressupòsits historiogràfics realment allunyats entre ells, tot i no haver tractat directament de l'espiritisme, han aportat una informació que, en major o menor grau, aflora a la tesi. S'hi troben des de les mencions a l'espiritisme de Menéndez Pelayo dins el seu estudi entorn de les “heterodòxies” fins als treballs de J.M. Reyes, dels anys trenta del segle XX, sobre la concordança entre l'espiritisme i l'anarquisme o de J.M. Serra sobre els vincles entre espiritisme i maçoneria, però també les recerques de F. Ferrer i Gironès sobre Isabel Vilà, “*la primera sindicalista catalana*”, o les de A. Castells sobre

l'oposició sabadellenca, en què l'espiritisme apareix momentàniament. Dins aquest terreny, l'aportació més important és la de Sánchez i Ferré.

### 1.6. APUNT DE LES FONTS DOCUMENTALS

Trobar documentació original espiritista ha estat el primer obstacle a superar. A causa de la característica repressió del totalitarisme espanyolista sobre l'heterodòxia –"social", "cultural", "religiosa", "ideològica"...–, especialment –però no sols– sota les dictadures militars de Primo de Rivera i Franco, la major part de les edicions espiritistes han desaparegut o resten amagades en fons bibliogràfics privats. La dificultat de rastrejar-ne els senyals fins al XIX ha estat important. Amb tot, s'ha pogut accedir a diversos fons bibliogràfics a partir dels quals recuperar veus espiritistes. Es desconeix l'existència de cap altra recerca acadèmica, ni catalana ni forana, que referenciï i citi la gamma de publicacions espiritistes trobades després d'una tasca lenta i feixuga: malgrat que la major part d'aquestes fonts s'han perdut, algunes probablement per sempre, si més no aquí se n'ha consignat l'existència. A l'Annex 2, hi ha la relació més completa que existeix de monografies i publicacions periòdiques espiritistes editades dins l'àmbit dels Països Catalans al segle XIX: fins ara no s'havia fet una recerca d'aquest tipus.

A l'hora de mencionar les fonts documentals utilitzades, és a dir, les produccions que s'escrigueren dins el període estudiat i que s'han tractat com a objectes etnogràfics, cal distingir-ne la diversitat de procedències. A continuació, s'assenyala el material utilitzat i, entre parèntesi, la ciutat on es publica i els anys a què pertanyen els exemplars consultats (o, en algun cas, les citacions que s'hi corresponen, extretes d'altres obres). En el transcurs de les pàgines vinents, al final de les citacions, s'hi indiquen la procedències, els números dels exemplars i les dates concretes. Òbviament, el camp espiritista ha proveït la major part del material utilitzat: revistes pròpiament espiritistes –*Revue Spirite* (París, 1861, 1863 i 1864); *El Buen Sentido* (Lleida, 1875); *Revista de Estudios Psicológicos* (Barcelona, 1876); *La Luz del Porvenir* (Barcelona, 1880-1885); *La Cabaña. Periódico filosófico espiritista esencial*,



*defensor del Deísmo y Cristianismo verdad* (Barcelona, 1887); *La Estrella Polar* (Maó, 1895-1897); *La Unión Espiritista* (Barcelona, 1896-1899)–; llibres –*Auto-de-fé de Barcelone* (d'Allan Kardec, París, novembre del 1864 [a més d'*El libro de los médiums, El Libro de los espíritus, Viaje espiritista en 1862, Manual práctico de las manifestaciones espiritistas*]; *Roma y el Evangelio* (Cículo Cristiano-Espiritista de Lleida, 1874); *Nicodemo o la inmortalidad y el renacimiento. El génesis de la Tierra y la Humanidad terrestre, precedido de algunas consideraciones sobre el cristianismo* (Josep Amigó i Pellicer, Lleida, 1879); d'Amalia Domingo Soler *El Espiritismo refutando los errores del Catolicismo romano* (Barcelona, 1880), *Memorias de una mujer* (Barcelona, darrer terç del XIX), *La Luz de la Verdad* (Barcelona, darrer terç del XIX); *Guía práctica del espiritista* (Miquel Vives, Barcelona, 1903 [autobiografia referida al segle XIX])–, textos congressuals –*Setiembre 1888 Barcelona. Primer Congreso Internacional Espiritista. Reseña completa* (Barcelona, 1888); *Congreso Espiritista Ibéroamericano é Internacional* (Madrid, 1893); V [Catorzè] *Congreso espiritista Internacional. Libro resumen* (Barcelona, 1934)–; documents de caire epistolar –correspondència entre Jacint Verdaguer i Josep C. Fernández (1895); correspondència de Joan Sales (1936-1939)–, etc.

Del terreny ampli del lliurepensament s'ha acudit a *La Humanidad* [*Periódico Semanal. Eco de la Asociación Libre-pensadora de Barcelona*] de l'any 1871. De l'àmbit lliurepensador radical, amb un tarannà "anarcoide", s'ha acudit a *La Tramontana* (Barcelona, 1883-1893). De la teosofia, a les revistes *Antahkarana* (Barcelona, 1894-1895) i *Sofía* (Madrid, 1894). De l'esfera catòlica s'ha utilitzat, bàsicament en tot allò relacionat amb l'espiritisme, o, més ben dit, en tot allò que des del catolicisme es justifica com a element de discussió respecte a l'espiritisme, el *Boletín Oficial Eclesiástico del Obispado de Barcelona (BOEOP)*, en exemplars que abracen els anys 1863, 1864, 1875, 1878, 1884, 1891 i 1897, a més dels dos volums (1.000 pàgines) de la monografia del capellà Vicente de Manterola *El satanismo, ó sea, la cátedra de Satanás combatida desde la cátedra del Espíritu santo. Refutación de los errores de la escuela espiritista* (Barcelona,

1879), i l'opuscle *Consideraciones filosófico-cristianas y políticas sobre la tolerancia y libertad de cultos en España, por el obispo de Barcelona* (Barcelona, 1868).

## 2. Modernitzadors del XIX: efervescència, carisma, trànsit

### 2.1. EL COS COM A EINA

El 1936 Marcel Mauss situa (1991: 337) sota l'epígraf de "tècniques corporals" la manera com els éssers humans, societat per societat, utilitzen el seu cos en una forma "tradicional". És la necessitat d'elaborar una teoria dels cossos el que condueix Mauss a referir-se a les tècniques corporals. Un dels nombrosíssims exemples que posa és de la natació: la seva generació, diu, no neda com l'anterior (ell encara s'empassa l'aigua al nedar tal com li ho havien ensenyat d'infant, una pràctica que els seus contemporanis bandegen del tot), i a França es neda d'una manera distinta que a la Polinèsia (Lévi-Strauss, justament dins l'autèntic homenatge a Mauss que significa la "Introducció a l'obra de Marcel Mauss", posa l'exemple més prosaic de la manera com els homes se subjecten el penis a l'efectuar la micció [1991 [1950]: 16]). El que se'n desprèn és que cada tècnica és particular, que els gestos manuals són apresos i transmesos a través del temps i de les societats, i dels contactes entre aquestes (la manera de caminar de moltes noies franceses als anys trenta provenia de la gestualitat particular de les actrius de les pel·lícules nord-americanes, reflexiona Mauss). I, al seu torn, se'n conclou que cada tècnica té la seva forma, la qual cosa ens obliga a emmarcar-ne l'estudi dins dels sistemes simbòlics de cada societat. Les tècniques corporals són formes d'actuar, uns actes tradicionals transmesos en els àmbits diversos de la socialització i subjectes a les dinàmiques pròpies de cada context històric, els quals actes Mauss agrupa en actes tècnics i en actes rituals:

Denomino tècnica l'acte *eficaç tradicional* (vegeu, doncs, com aquest acte no es diferencia de l'acte màgic, del religiós o del simbòlic). Cal que sigui *tradicional* i que sigui *eficaç*. No hi ha tècnica ni hi ha transmissió mentre no hi hagi tradició. L'home es distingeix

fonamentalment dels animals per aquestes dues coses, per la transmissió de les seves tècniques i probablement per la seva transmissió oral.

[...] Ara bé, ¿quina és la diferència entre l'acte tradicional eficaç de la religió, l'acte tradicional, eficaç, simbòlic, jurídic, els actes de la vida en comú; quina és la diferència entre els actes morals d'una banda, i l'acte tradicional tècnic d'una altra? La diferència és que el seu autor el considera com un acte de tipus *mecànic, físic o fisicoquímic* i que el realitza amb aquesta finalitat. (Mauss, 1991 [1936]: 342)

Som davant de tècniques corporals: el cos esdevé l'objecte i el mitjà tècnic més normal de l'home. Les tècniques corporals expressen una adaptació constant a una finalitat física, mecànica i química (per exemple l'acte de beure) en funció de l'educació, de la societat i del lloc que hi ocupa la persona. Alhora, aquesta adaptació s'ordena d'acord amb el sistema de muntages simbòlics dins de cada societat, grup social o context social, que es revela en la consciència de la persona (una postura, una mirada, una forma de respirar, etc., és consensuada com a oportuna en un context determinat d'una societat o com a completament inapropiada en un altre context d'aquesta mateixa societat; un mateix gest vehicula significacions absolutament distintes d'una societat a una altra): el cos manifesta, per tant, símbols que Mauss en diu "morals" o "intel·lectuals" (*ibidem*:: 338-343). En aquest sentit, no existeix un tipus de conducta corporal natural: el cos social, com diu Mary Douglas (1978 [1970]: 89), condiciona la manera com es percep el cos físic. A través dels moviments corporals en tota l'amplitud del seu repertori, s'hi entreveu l'empremta d'un aprenentatge, el rastre de l'univers de categoritzacions mitjançant el qual una societat ordena i representa el món i, alhora, les pautes sobre la base de les quals la persona es manifesta socialment. El cos es mostra com l'instrument per excel·lència dels éssers humans, un instrument doncs universal, els usos del qual estan vinculats inextricablement a cada grup humà. Dins de cada societat té lloc una utilització específica de les capacitats corporals, la qual té a veure no tant amb les particularitats individuals com amb els criteris sancionats per l'aprovació o la desaprovació col·lectiva, de manera que els sistemes que constitueixen les tècniques i les conductes corporals només poden explicar-se



d'acord amb el context sociològic en què es donen. Com assenyala Lévi-Strauss (1991 [1950]: 15), des de la producció de foc mitjançant fregament fins a la talla d'instruments de pedra a cops, des de les grans construccions físiques i socials com les gimnàstiques xinesa o maori fins a les tècniques de respiració hindús –o bé pensis en el conjunt de tècniques occidentals agrupades sota el nom de "circ" ("jocs del cos i de l'esperit en què el cervell ha de ser tan àgil com el múscul")<sup>12</sup> les modalitats diverses amb què els humans usen els cossos s'erigeixen com el seu patrimoni universal primigeni. Per Lévi-Strauss el cos, dipositari d'experiències viscudes des de fa milions d'anys, podria convertir-se en l'eina que unís el conjunt dels humans a partir de la solidaritat i del reconeixement intel·lectual i físic que el coneixement de totes les seves possibilitats, dels mètodes d'aprenentatge i dels exercicis compresos en cada tècnica generaria en les societats humanes a l'hora de compartir aquest immens catàleg expressiu. Tal plantejament ideal de Lévi-Strauss serví justament per fer entendre que, en contra dels postulats de "raça" segons els quals l'home és producte del seu cos, és precisament el cos que se'ns apareix com el producte de les actuacions i de les tècniques de l'ésser humà. El gest que ens pot semblar més insignificant ens informa de migracions, de contactes culturals i d'aportacions que s'han produït en un moment i en un lloc determinats. Resulta impossible, llavors, menystenir-ne aquest valor grandios ( *ibidem*: 16). Interpretar un cos significa interpretar una societat, i a l'inrevés.

El 1970 Douglas observa que ni els estudis de Rudolph Otto sobre l'actuació inconscient del cos ni els d'Edward Hall entorn del simbolisme corporal arriben a constituir una teoria d'abast general com aquella per la qual advoca Mauss el 1936: els retreu que no duguin a terme l'intent d'elaborar una hipòtesi d'acord amb la qual es puguin explicar les variants culturals. Quant a Lévi-Strauss, ella considera que aquest aporta "una nova perspectiva d'acord amb la qual el control que exerceix la societat sobre el cos humà apareix emmarcat en una vasta anàlisi psicosociològica d'esquemes de control"

---

<sup>12</sup> Paraules de Sebastià Gasch dins el seu estudi sobre el circ al segle XIX (1947) citades per Vinyes (1989: 127).

(Douglas, 1978 [1970]: 91). Ara bé, per a Douglas en aquesta anàlisi no s'hi relacionen les estructures simbòliques amb les variants socials: a tot estirar, d'una investigació plantejada en aquests termes se'n deduiran "una sèrie d'oposicions estructurades que es fondran finalment amb la dicotomia general de naturalesa i cultura". El que Douglas proposa és utilitzar la tècnica de l'anàlisi estructural dels símbols, investigar les seleccions de parelles d'elements oposats per relacionar-les amb el que ha de ser una hipòtesi sobre l'estructura de rols. La hipòtesi de Douglas parteix de dues idees:

"Primera: l'aspiració a assolir una consonància de tots els nivells de l'experiència produeix una concordança dels mitjans d'expressió, de manera que l'ús del cos es coordina amb el dels altres mitjans.

Segona: el sistema social imposa un control i, per tant, unes limitacions a la utilització del cos com a mode d'expressió" (*ibidem*: 91).

Respecte al primer punt, assenyala que l'estil adequat a un missatge coordinarà tots els canals que s'utilitzin per transmetre'l (la forma verbal s'avindrà, en termes lèxics i sintàctics, a la situació concreta; el to de veu, el grau de tensió o de relaxament, la rapidesa o la lentitud amb què es parli ens proporcionarà les dades no verbals; les metàfores del qui parla ens ofereixen informació sobre el missatge).

Qualsevol que sigui el tipus de comunicació, si volem evitar l'ambigüïtat, cal que hi hagi una concordança entre els diferents elements amb què es transmet un missatge determinat, la qual cosa significa que també cal que hi hagi una certa concordança entre les expressions de control social i corporal; primer, perquè cada forma simbòlica augmenta el significat de l'altra i facilita la comunicació, i segon [...], perquè les categories d'acord amb les quals percebem cada experiència deriven recíprocament les unes de les altres i es reforcen entre si. (*Ibidem*: 93)

Douglas puntualitza l'afirmació de Mauss que no existeix un comportament natural: ella proposa que s'identifiqui "una tendència natural a expressar un tipus determinat de situacions per mitjà d'un estil corporal que s'hi adequi". Es pot qualificar com a "natural" aquesta tendència en la mesura que és inconscient, i que en totes les cultures s'obeeix a ella, és a dir: "sorgeix com a

resposta a una situació social que apareix sempre revestida d'una història i una cultura locals". Així, doncs, conclou que "l'expressió natural és determinada per la cultura".

Els estils corporals de què tracta Douglas sorgeixen espontàniament i s'interpreten espontàniament. Ho exemplifica amb la conducta corporal de John Nelson Darby, un dels líders del moviment nord-americà de l'Assemblea de Germans als anys vint del segle XIX, el qual expressa el seu rebuig de tota forma d'organització –especialment, el fet que els seus germans mirin d'organitzar-se en església– mitjançant un "abandonament de si mateix". Douglas acudeix a la descripció que F.W. Newman fa de Darby:

Les galtes flàccides, els ulls injectats en sang, membres lisiats recolzats en muletes, una barba rarament afaitada, un traje llardós i un aspecte en general descuidat. En un principi despertava llàstima unida a l'estupefacció per trobar un personatge semblant dins un saló... Demostrava un sentit enorme de la lògica, una gran simpatia, una gran solidesa de caràcter, una tendresa considerable i un abandonament total de si mateix. [...] No feia abstinència intencionadament, però les llargues caminades entre boscos solitaris i la seva vida entre els indigents li imposaven dures privacions... El seu cas emocionava intensament els catòlics pobres, que el consideraven un veritable sant de l'antiga escola. Veien clarament la petjada del Cel en aquella figura tan maltractada per l'austeritat, tan superior a la pompa mundana i tan generosa en la seva indigència... Al principi em va ofendre la seva afectació aparent d'un exterior descarat, però aviat vaig comprendre que era l'únic mitjà amb el qual podia reeixir a accedir als nivells més baixos de la societat i que no el movien ni l'ascetisme ni l'ostentació, sinó un abandonament de si mateix de conseqüències fructíferes. (Douglas, *op. cit.*: 94)

La segona idea que guia la hipòtesi de Douglas permetrà avançar en el desenvolupament d'aquesta recerca: es tracta del principi segons el qual el sistema social imposa un control a l'ús del cos com a mode d'expressió. En la mesura que el sistema social exerceix un control limitador de la capacitat expressiva del cos, es constata que, de la mateixa manera que "l'experiència de dissonància cognoscitiva resulta pertorbadora, la consonància de tots els nivells d'experiències i contextos resulta altament satisfactòria". Si la imatge del cos és la imatge de la societat, si no és possible un abordament natural

del cos que no comporti al mateix temps una dimensió social, aleshores es pot assumir que l'interès per les obertures del cos s'ha de vincular obligatòriament a l'interès per les sortides i les entrades socials, el que Douglas en diu "rutes d'escapada i invasió". Per tant, "on no hi hagi una preocupació per preservar els límits socials tampoc no sorgirà la preocupació per mantenir els límits corporals".

En conseqüència, avanço la hipòtesi que el control corporal constitueix una expressió del control social i que l'abandonament del control corporal dins el ritu respon a les exigències de l'experiència social que s'expressa. Encara més: difícilment es podrà imposar amb èxit un control corporal sense que hi hagi un tipus de control equivalent a la societat. I, finalment, aquest impuls cap a la cerca d'una relació harmoniosa entre l'experiència del físic i el social ha d'afectar la ideologia. En conseqüència, un cop analitzada la correspondència entre control corporal i control social tindrem la base per considerar actituds variants paral·leles en allò que ateny el pensament polític i la teologia. (Douglas, *op. cit.*: 95)

A l'hora d'estudiar la ritualitat i la seva contrapartida antiritualista, doncs, caldrà centrar-se en l'expressió del formal i de l'informal. L'antropòloga sosté que "allà on l'estructura de rols està definida clarament s'aprovarà el comportament de tipus formal", el qual es valorarà més dins contextos en què l'estructura de rols és més densa i està articulada amb més claredat. Per tant, en la mesura que el formal comporta "distanciament social i una distinció clara i ben definida de rols", l'informal s'avé amb "la confusió de rols, la familiaritat i la intimitat" (*ibidem*: 95) –tres aspectes que al llarg d'anys distingeixen els centres espiritistes, inclosos els centres compostos clandestinament per membres d'una mateixa família, a redós del control social–.

Recordi's, dins el context corporal, que en paral·lel a Douglas i després de Marcel Mauss i Franz Boas (de qui beuen Gregory Bateson i Margaret Mead, els quals filmen els habitants de Nova Guinea i Bali a fi d'estudiar-ne els comportaments no-verbals) els corrents de la quinèsica, la proxèmia i l'interaccionisme simbòlic nord-americans (Birdwhistell, 1979 [1970];<sup>13</sup> Hall,

---

<sup>13</sup> *Introduction to kinesics* apareix el 1952, publicat per la University of Louisville Press.



1993 [1966]; Goffman, 1991 [1964, 1983, 1988] i 1993 [1959]) també insisteixen a fer notar com dins una societat que valora tot tipus de formalitats, el control corporal s'hi fa palès amb una evidència aclaparadora, i com en esferes distintes de la vida social unes mateixes conductes poden resultar adequades en uns contextos i desavinents en d'altres (dos desconeguts, per exemple, mirar-se fixament als ulls en un ascensor, fer-ho al ser presentats en una festa nocturna, o dins del medi militar, on el subjecte de gradació inferior està obligat a mirar als ulls el seu cap: la multiplicitat significativa en funció del context sociocultural és vastíssima): afirmen la interacció sincrònica entre els diferents sentits i les categories socioculturals que signifiquen el procés comunicatiu del cos.<sup>14</sup> Són plantejaments que molt poc temps després de Mauss anuncia l'argentí David Efrón (deixeble de Franz Boas al Departament d'Antropologia de la University of Columbia de Nova York), a *Gesto, raza y cultura* (1970 [1941]), en un context com el de l'ascendència del nazisme i dels seus teoritzadors racistes, en què resulta cabdal l'aportació de la ciència antropològica per comprendre com, enllà de les diverses "races" (?), tota teoria explicativa de la gestualitat ha d'acudir als contextos socioculturals.<sup>15</sup> Es pot situar als anys setanta del segle XIX l'ús de les "fotografies seqüencials" per part de fisiòlegs com E. Muybridge, Étienne Marey i Félix Regnault amb la intenció de mostrar homes i dones nord-americans i francesos, en primer lloc, i a continuació wólof, malgaixos, peuls, idioles... El que s'hi confrontava era la utilització singular que cada societat dóna al cos, veritable eina de comunicació i d'acció.

---

<sup>14</sup> Per comprendre l'abast dels aparentment paradoxals vaivens de la societat occidental contemporània, vegi's la contrapartida sagnant respecte als usos del control social i les formalitats que es dóna en l'oposició establerta entre cos i esperit en el context de l'apogeu del nazisme a l'Alemanya dels anys trenta, manifestada en l'afirmació d'un dels seus teòrics, Paul Ernst, dins *Eine Credo*, un text del 1935 (Buchanan, 1980: 197): "¿Serà possible que la Humanitat trobi una religió purament espiritual, que no tingui necessitat de cos, d'expressió o de forma, que no sigui més que sentiment?". Als camps d'extermini els forns cremen immisericordement cossos durant anys, a l'hora que els botxins apelen a un sentiment despulat de "cos, expressió o forma"...

<sup>15</sup> Per cert, durant la redacció del llibre —el 1940—, Efrón assevera que ha recopilat una bibliografia de més de 1.000 títols sobre gest i postura (la qual, almenys fins al 1970, encara no havia estat publicada). A partir de l'anàlisi de tres categories dels moviments del cap i de les mans —espaciotemporal, interlocucional i lingüística—, Efrón desenvolupa la seva obra per distingir en termes teòrics classes de comportament no verbal amb relació a unitats analítiques mesurables un cop "aïllades". Potser Birdwhistell, Hall, Goffman i Douglas, per exemple, mantindrien un cert deute no gaire explicat amb Efrón.

Tanmateix, més que centrar-se en el procés que condueix de passar d'un conjunt determinat de símbols a un altre conjunt oposat (el que se'n diria "reversió"), es tractaria de fer-ho en la classe de procés que pot conduir a la desaparició gradual de control, el que Douglas qualifica com a *détente* (alleugeriment) general del control. Sobre la base d'aquest raonament, Douglas estableix (1978: 96) quatre principis (sintetitza el plantejat fins ara i posa les bases per a un desenvolupament ulterior):

1. L'estil apropiat a un missatge determinat coordina tots els canals a través dels quals es transmet aquest missatge.

2. El cos, en qualitat de mitjà d'expressió, està constret per les exigències del sistema social que expressa.

3. A un control social fort, s'hi correspon un control corporal igualment estricte.

4. Com major sigui la pressió per part del sistema social, major serà la tendència a descorporificar les formes d'expressió.

Douglas anomena la quarta regla "norma de puresa". Junt amb la tercera, totes dues estableixen la condició o bé avinent o bé desavinent dels mitjans d'expressió corporals. Bàsicament, la norma de puresa té a veure amb el fet que, com més complex és el sistema de classificacions i el control que s'exerceix amb l'objectiu de mantenir-lo, més forta és la tendència que les relacions s'esdevinguin entre esperits desproveïts de cos. No és gratuït recordar la doble paradoxa que els mitjans espiritistes del segle XIX es relacionen amb esperits, encara que al mateix temps hi ha moltes sessions, celebrades en la penombra, que no estan exemptes de contactes corporals entre membres d'ambdós sexes. Tanmateix, ¿quina expressivitat major que la d'un mitjà posseït, de vegades, per esperits que exigeixen un abandonament total del seu cos acompanyat de crits, plors, gemecs i el ventall ampli d'una gestualitat estigmatitzada en l'ordinari del social?

Al XIX, la jerarquia social es mostra des de graus diversos de descorporificació, de la mateixa manera que els cabells llargs o descuidats han significat en períodes i àmbits socials concrets de l'Occident contemporani una protesta contra el control social exercit sobre els cossos. És

al tombant del mateix segle XIX (1984 [1887]) que Ferdinand Tönnies insisteix de nou entorn de la imprevisibilitat de la vida urbana, allà on afloren les relacions impersonals entre desconeguts (aquí cal recórrer a la seva noció d'associació –*gesellschaft*– oposada a comunitat –*gemeinschaft*–). És pertinent reconèixer, doncs, que una societat freturosa de comunicar-se amb si mateixa a través del cos del mèdiu s'arrisca a trobar l'inconegut d'aquesta societat, o el que és massa conegut i tot, del més bell al més monstruós, des del no-res fins a la plenitud de l'ésser. ¿Com explicar, si no, el vincle entre un esperit –una entitat descorporificada– i aquesta afirmació absoluta d'encarnació terrenal que signifiquen els planys, els gemecs, els tremolors, les compulsions alliberades pel mèdiu o per qualsevol dels seus precursors europeus, des dels alumbrados espanyols i els jansenistes convulsionarís francesos fins als camisards occitans i les víctimes rituals de la taràntula en àmplies zones de la conca mediterrània fins ben entrat el segle XX, o, encara, fins a les dones dels anys inicials del XIX francès que, preses per la ideologia de la sensibilitat que preval "als cercles de classe mitjana i alta de l'agonitzant Antic Règim, trobà una expressió patològica i tot en una epidèmia de salvatges atacs de nervís que esclatà entre les dames de *bonne compagnie*"? (Efrón, *op. cit.*: 219)<sup>16</sup> ¿Com negar, igualment, l'oposició de l'ascetisme religiós respecte a l'erotisme i la renúncia al cos, a les relacions sexuals, que tantes religions reglamenten estrictament?

Així és com Douglas argumenta la pertinència d'entendre que la demostració d'una actitud corporal del tot natural està controlada, necessàriament, pel sistema de categoritzacions de la societat. D'aquesta manera s'explica que la majoria de moviments revitalitzadors, i al segle XIX això resulta obvi, passin per una etapa que Durkheim qualifica com a "efervescència". En mots de Douglas (1970 [1978]: 98): "En ella [en aquesta etapa], s'hi dóna curs a les emocions, es denuncien els formalismes de tot

---

<sup>16</sup> Efrón acudeix a la descripció que en fa el duc de Levis el 1882 dins *Souvenirs et portraits* (Didot, París, pp. 392-393) i al *Dictionnaire des étiquettes* de madame de Genlis: en tracten com una forma d'"emocionalitat convulsiva" que havia estat completament desconeguda als cercles de la *société polie* i que s'havia arribat, més que a difondre, a institucionalitzar, atès que els atacs se succeïen regularment dos cops a la setmana, en dies i hores preestablerts, "de manera que els amics de l'«ànima sensible» podien presenciar tot l'espectacle, el qual solia durar de tres a quatre hores, amb intermitències comparables a les d'una representació teatral" (Efrón, *ibidem*: 219).



tipus i en el ritu es dóna preferència al trànsit, la glossossàlia, els tremolors i tota classe d'agitació corporal, i a altres expressions d'incoherència i dissociació. Se censuren les diferències doctrinals i es considera el moviment universal en potència." La imatge de la societat apareix llavors borrosa i incoherent. Karl Mannheim, en referir-se dins la seva obra fonamental *Ideologia i utopia* al quiliasme anabaptista, assenyala: "Les energies orgiàstiques i els esclats extàtics començaren a operar en un marc mundà, i les tensions, que abans transcendien la vida quotidiana, es convertiren en agents explosius al seu si. L'impossible dóna a llum el possible i l'impossible s'ingereix en el món i en condiciona els esdeveniments" (Mannheim, 1987 [1936]: 205).

Per això aquesta tesi conduiria a afirmar positivament les reflexions anteriors de Mary Douglas. A continuació s'ofereix una prova empírica de les diverses que solquen aquestes pàgines: a les "Bases Constituents" de la Unió Espiritista Kardeciana de Catalunya (la qual integra agrupaments espiritistes de Barcelona, Manresa, Sant Martí de Provençals, Terrassa, Lleida, Sabadell, Capellades i Girona), redactades el 25 de març del 1897, s'hi pot llegir la base V i última, amb el text següent que reproduïx la revista mensual *La Unió Espiritista*, òrgan dels kardecistes catalans:

Reconociendo la Unió Espiritista Kardeciana de Catalunya como bueno todo culto á la Divinidad, sinceramente practicado, merécenle profundo respeto todas las manifestaciones sinceras del alma para demostrar al Creador su admiración, respeto, sumisión, amor y confianza; pero rechaza en absoluto para ella, todo rito y culto ceremonioso, como innecesario y hasta perjudicial para los adeptos del Espiritismo, que por su Doctrina han aprendido que á Dios sólo deben adorarle en espíritu y en verdad, como el Evangelio dice, sin lugares especiales ó preferidos, liturgias ni fórmulas sacramentales de ninguna especie, y considera de suma necesidad que ningún adepto descuide jamás esa adoración interna á la Causa Suprema, por ser fuente inagotable de sanas inspiraciones y de bienes espirituales. (*La Unió Espiritista*, IV-1897: 80)

Aquest paràgraf recull el sentit dels espiritistes catalans que els precedeixen, des dels anys seixanta del XIX. Alhora que s'hi elogia tot culte retut a la divinitat des de la interioritat del cor i la senzillesa, es denuncia



frontalment –titllant-la d’innecessària i fins de perjudicial– la pràctica de ritus i cultes cerimoniosos, llocs de culte, litúrgies i fórmules sacramentals, que s’oposen a “l’adoració interna a la Causa Suprema”. Remeten als Evangelis per remarcar que l’adoració de déu s’ha de fer en esperit i en veritat, única font d’atraure sanes inspiracions i béns espirituals. El formalisme catòlic és rebutjat de ple; els espiritistes, de fet, s’insereixen activament en l’àmplia tradició antisacramentalista i iconoclasta que acompanya sovint el procés de modernització, la qual ha conegut a Catalunya episodis extremament vehements (Delgado, 2001a) i que les troballes empíriques respecte als espiritistes que recull aquesta tesi no han fet res més que confirmar.

## **2.2. UNA ALTRA MODERNITAT:**

### **ELS TRÀNSITS CORPORALS COM A TRÀNSITS SOCIALS**

Al segle XIX europeu queda clar que el sistema capitalista, dins un model d’economia de mercat i en un context de profunda jerarquització social i privatització de la propietat, no pot satisfer –ni ho pretén– les necessitats d’àmplies capes de la població. Les reformes jurídiques en el marc de la Revolució Industrial reflecteixen el sacseig d’Europa: a mig camí entre l’Antic Règim i la colonització planetària des de paràmetres liberals, les legislacions hauran d’atendre necessitats que no són exclusivament pròpies dels sectors subalternitzats, sinó de la societat mateixa. Ara bé, pels col·lectivismes comunista i anarquista, pel conjunt de moviments socials que anhelan superar radicalment el model liberal, amb les reformes jurídiques no n’hi ha prou per apaivagar la injustícia de l’explotació econòmica i la tremenda incertesa en què les classes populars estan sumides, sense coixins materials a què acudir i, molt especialment, amb uns referents culturals sotmesos a la pressió brutal que implica el trànsit del camp a la ciutat.

Alhora, té lloc l’arrelament dins els marcs culturals de les classes dominants del projecte social del positivisme comtià derivat del model de ciència que s’imposa, un projecte que formula el mateix tipus de plantejament ahistòric que ja havia formulat Adam Smith. Auguste Comte manté la qualitat unívoca del progrés, ja que segons aquesta perspectiva el progrés es manifesta en

tota la seva plenitud en el model burgès industrial. L'estat capitalista és percebut per Comte com una consecució del progrés i al mateix temps com la seva finalitat (un estat positiu, fix, basat sobre una ciència sòlida que al seu torn recolza sobre fets –"fora" dels contextos socials–). Es tracta del mateix tipus d'interpretació ahistòrica que Hegel fa de la realitat, ja que entén l'actualitat com el final d'un procés, com si no fossin possibles altres "finals" i altres "processos".

Al XIX, però, emergeix una altra modernitat que supera de bon tros la mena de modernitat explicada pel conjuntament d'Il·lustració, empiricomaterialisme, desenvolupament tecnològic i racionalització de la producció. Enfront d'això aflora una modernitat que prova de fugir de les convulsions crítiques de l'economia de mercat del XIX i que, evidentment, fuig també de l'alternativa que propugnen les classes propietàries agràries (interessades a reinstaurar règims militars totalitaristes o d'un cert paternalisme feudal). L'altra modernitat prové dels treballadors de les fàbriques, dels fills dels projectes col·lectivistes precedents, dels utopismes, dels sistemes de pensament que propugnen precisament la realització de la racionalitat com a mitjà per al benestar del conjunt de la societat, per a l'establiment, en altres paraules, "d'una república cooperativa de treball". Polany afirma (1989 [1944]: 254) que són vies de solució excloents, i aquest antagonisme fa més tràgic el conflicte.

L'univers cultural de les classes populars no es reconeix en el model de la raó il·lustrada ni el model de ciència que hi està associat, perquè aquest model no satisfà les seves demandes d'estructuració. És cert que a l'empara de la raó il·lustrada es vehicula un procés emancipador de la societat en el qual troben sentit tant els corrents liberals com els col·lectivistes. Tanmateix, la raó burgesa afirma la necessitat que l'Estat modern conciliï, per mitjà de l'aplicació institucionalitzada del seu model de raó, les dinàmiques de les forces econòmiques, polítiques i socials sobre la base d'un contracte suposadament "lliure" entre suposadament "iguals". La finalitat de percebre així el món consisteix a universalitzar la figura de l'*homo economicus*: no és pas l'objectiu més avinent perquè l'Estat esdevingui l'expressió màxima de la

"raó", sinó d'una "raó". L'Estat, per contra, intensifica la seva acció en qualitat de maquinària de destrucció: s'aprofundeix l'explotació econòmica d'una immensa majoria de la població per part d'una elit i –això encara és més important– s'aprofundeix el procés de desestructuració social a partir de la degradació dels models culturals mitjançant els quals les classes subalternes expliquen el món –com succeeix al llarg de la història en les societats colonitzades–. Aquí rau el motiu que condueix Polany a escriure que "la causa de la degradació no és, doncs, com se suposa sovint, l'explotació econòmica, sinó la desintegració de l'entorn cultural de les víctimes". El resultat que en deriva és sempre, en efecte, el mateix: "Bé es tracti d'un poble, bé d'una classe, es perd tot amor propi i es destrueixen els criteris morals fins que el procés desemboca en el que s'anomena «conflicte cultural» o en el canvi de posició d'una classe al si d'una societat determinada" (*ibidem*: 257).

Polany remet al retrat que Robert Owen fa dels treballadors a l'adreçar-s'hi a l'empresa de New Lanark. Mirant-los fixament als ulls, els explica la posició degradada en què es troben: estan sobrevivint en un "buit cultural". En la mesura que les classes populars puguin mantenir, adaptar i desenvolupar categories culturals pròpies per respondre a l'aclaparador procés de desestructuració social que suporten, en la mesura que els continguts del col·lectivisme puguin acollir les necessitats evolutives de la societat mateixa, el model catolicoliberal serà contestat des de la subalternitat amb prou fortalesa perquè al llarg del XIX el conflicte reflecteixi sense embuts que, a la implantació de l'economia de mercat com a referent estès al conjunt d'àmbits de la vida social, s'hi oposen concepcions distintes de percebre el moviment i les relacions socials, el coneixement, el temps, l'educació, l'ús de les noves tecnologies, la riquesa i el treball, els nous modes de vida, el dret –encara no conquerit– a participar democràticament en la construcció social mitjançant associacions civils, sindicals i polítiques, etc. Aquestes percepcions responen a un precepte fonamental: ni les persones, ni les societats, ni la naturalesa són mercaderies.

L'expressió anticatòlica de la contestació té lloc des del laïcisme i, també, des de l'assumpció d'un dels corrents del cristianisme primigeni –molt distant

respecte al del corrent que esdevé religió d'Estat arran del concili de Nicea el 325 dC– que rebutja frontalment la monopolització que l'església porta duent a terme del camp del sagrat al llarg de la història. Si l'economia de mercat liberal posa en perill les dimensions fonamentals de les societats humanes –la societat entesa com a mitjà per a la igualtat i la llibertat–, les friccions que genera no afecten tan sols un sector social o una societat, sinó, justament a causa del procés colonitzador, el conjunt del planeta. Tanta vertiginosa incertesa no pot ser apaivagada per una església més centrada a perpetuar el control social de les consciències mitjançant la confessió i les activitats pròpies de les parròquies que no a sadollar les necessitats dels creients. El pas del camp a la ciutat de grans masses de població faciliten l'esmoreïment i l'anul·lació gradual per a extensos sectors de població d'aquest control eclesiàstic. Sovint, l'arribada a la ciutat de persones que provenen del medi rural significa un alliberament del control dels capellans, els quals continuen mantenint, d'una manera sistemàtica, la vinculació irresoluble entre la degradació terrenal dels fidels (dolor, miserabilització, fam) i la seva consolació a l'esfera celestial (o sigui, un cop morts).

La centralitat del treball dins l'obra de Marx i Engels prové de l'abast brutal d'aquesta degradació: humanitzar, dignificar i col·lectivitzar la pràctica laboral i la propietat dels mitjans de producció manifesta la finalitat implícita d'alliberar la societat del remolí liberal, és a dir, reeixir en "el desenvolupament de la totalitat de les capacitats dels individus mateixos", ja que "el lliure desenvolupament de cada un serà el lliure desenvolupament de tothom", com afirmen a *La ideologia alemanya* (Marx/Engels, 1991 [1846]) i al *Manifest del Partit Comunista* (Marx/Engels, 1976 [1847]).<sup>17</sup> La visió consisteix a fer baixar el cel a la terra (de conduir la terra al cel Marx en dirà pràctica científica). L'ésser dels homes és el seu procés de vida real.

Els condicionaments són massa feixucs, però: transformació d'entorns socials i de paisatges físics, d'expectatives i de categories culturals, de relacions socials en totes els terrenys, de pensaments i emocions, de sabers i experiències –manca de present i de futur, i consagració quasi absoluta del

---

<sup>17</sup> Quant a la remarca d'aquest aspecte, vegi's el recorregut que en fa Berman (1988: 125-128).



temps a jornades laborals tan llargues com existències curtes d'anys-, allà on el progrés tecnològic està al servei de l'alienació de la majoria de la població en medis socials de fragmentacions extremes.

A la fi del 1854 i l'inici del 1855 les societats obreres catalanes negocien amb els patrons i signen alguns contractes col·lectius. Zapatero, capità general de l'exèrcit espanyol, dissol les societats obreres el 21 de juny del 1855, els fabricants acomiaden els treballadors i l'autoritat s'apodera dels fons de les societats d'ajuda mútua. El 2 de juliol es declara una vaga general a tot Catalunya, la primera a l'estat espanyol. La pancarta que encapçala la manifestació de treballadors que el 9 de juliol del 1855 baixen per La Rambla de Barcelona apel·la a una modernitat altra, aquella que d'entrada defensa el dret més elemental de tots, viure: "Associació o mort", diu el text (Termes, 2000: 23).

Quina modernitat, doncs, hi ha en la veritable apologia de la massacre col·lectiva en què es constitueix el liberalisme, tan proper, del segle XIX? No debades qualsevol resposta demana que confrontem descripcions ideals del XIX –centralització legal, fiscal i administrativa, acumulacions multinacionals de capital, consolidació d'estats plurinacionals, creació de mitjans de comunicació de masses, naixement sobtat de ciutats i de vastes zones industrials– amb la seva contrapartida social: el terror (precarietat material i en l'habitatge, desnutrició, malaltia, mort) que s'imposa a la majoria de la societat és il·lustrat per Laureà Figuerola i Ildefons Cerdà dins *Estadística de Barcelona en 1849* i *Estadística de la classe obrera en Barcelona en 1865*, respectivament. Quan Durkheim refereix (1995a [1897]) l'augment enorme del nombre de suïcidis des de l'inici del XIX, està plantejant aquest procés de desestructuració generalitzada. És el que exposa Ignasi Terradas a l'estudi sobre el suïcidi d'Eliza Kendall (1825-1844), una treballadora anglesa:

Davant de la història, sembla que Eliza Kendall ha mort amb un gest de pudor en vista dels abusos, les pretensions i l'embrutiment d'una època, la dels orígens de la civilització occidental contemporània. Una civilització amb projectes i realitzacions que han fet ocultar la cara a més d'una Eliza. I aquest gest s'ha anat repetint un cop i un altre davant de les immiseracions de la cobdícia i els esperpents dels negocis mesquins que caracteritzen una

civilització que es deixa dominar per una sola fórmula econòmica, la d'obtenir valor de qualsevol valor. (Terradas, 1992: 27)

¿És plausible referir-se, tanmateix, a "buit cultural" en aquest context? Hom pensa que no, com veurem més endavant. El desarrelament social i cultural no s'ha d'entendre per norma com el final d'un procés (malgrat els milers de societats extraoccidentals que han estat anihilades als últims 500 anys a causa de la colonització massiva), sinó com una fase de tota construcció i articulació d'una resposta a un medi hostil. A causa de la investigació que està duent a terme el 1844 sobre les condicions del proletariat manufacturer a Anglaterra, Engels escriurà:

Anem per on anem, en totes direccions, trobem greus mancances permanents o temporals, i sempre amb la desmoralització que sorgeix de la mateixa situació dels treballadors; per tot arreu té lloc una lenta i segura degradació i finalment destrucció d'éssers humans, físicament i mentalment. ¿Pot, això, durar gaire temps? No pot i no podrà. Els treballadors, la immensa majoria de la nació, no ho suportaran. (Dins Terradas, *op. cit.*: 37)

La identitat, la cultura i la tradició enteses dinàmicament esdevenen precisament la base sobre la qual conjunts socials subalternitzats elaboren les seves contrapartides culturals, polítiques i religioses: el potencial transformador que la societat occidental mostra al XIX interpel·la aquell model d'uniformització que, en nom de la rendibilització que una minoria extreu de la destrucció social, mira d'esclafar la vida mateixa i les visions intemporals de la fraternitat humana (de Wagner a Baudelaire, de Cerdà a Monturiol, de La Rambla barcelonesa a La Comuna parisenca). Tot el que és sòlid s'esvaeix a l'aire, reflexiona Marx per fer entendre que tot és subjecte de transformar-se, i és la finalitat de les relativitzacions dels paradigmes dominants el que dóna a aquestes relativitzacions un sentit o un altre (emancipador o legitimador de l'opressió). Eliza Kendall no viu prou per poder participar a les vagues que s'esdevenen després de la seva mort, així i tot: "Eliza se suïcida amb sentit per a si mateixa i el seu suïcidi també representa un desacatament a la inversió, a l'interès, a la rendibilitat, a la productivitat,

als criteris fonamentals d'aquesta pràctica desgraciada que sense saber valorar encara una llar s'anomena Economia" (Terradas, *op. cit.*: 17).

En realitat, potser no seria menystenible ni del tot agosarat acudir a Durkheim per suggerir un paral·lelisme entre l'oposició binària que encarnen els dos models de modernitat en conflicte al XIX –el col·lectivista i el liberal– i la relació que el sociòleg francès estableix entre progrés i "anòmia", terme que Durkheim pren de l'obra de Jean-Marie Guyau *L'esbós d'una moral* (1885), segons Duvignaud (1990 [1973]: 78), per al qual el sentit que Guyau dóna a aquest concepte està lligat a la creació de noves formes de relacions humanes, obertes no pas a les normes constituïdes, sinó a una creativitat possible (*ibidem*: 81).

Si el progrés entès no com el planteja Durkheim sinó com a expressió del col·lectivisme implicaria estructuració, consistència, estabilitat, integració i afirmació de la satisfacció de les necessitats de la majoria, l'anòmia en termes durkheimians remetria a la mena d'estat social en què la confusió i la contradicció de les normes que hi prevalen provoquen una desorientació greu en les persones, la qual afecta el seu codi de conducta. En fases d'acceleració social, l'anòmia n'es consubstancial: al XIX és dóna un desbordament, s'afluïxen les contencions, l'anhel il·limitat de l'economia de mercat es converteix en finalitat per si mateix, l'objectiu no n'és el mercat veí, sinó el món (Durkheim, 1995a [1897]: 274-275). Per això es qualifica el liberalisme com a anòmic: força desestructuradora de la societat mateixa que certs àmbits de les societats encarnen i que al context de la Revolució Industrial del XIX revela una potencialitat disgregadora, destructiva, desreguladora i desestabilitzadora sense precedents, fent-ne un període crític, de canvis paorosos i formidables més accelerats que no ràpids, de tremendes convulsions socials. És aquí que s'ha d'insistir en la capacitat clarivident de Durkheim i Weber: escriuen a la llum de la realitat que estan vivint, aixequen acta científiconotarial de les dinàmiques que sacsegen la seva societat, sumida en un profund trànsit des del qual s'albira un futur incert.

Potser si avui tenim alguna dificultat per imaginar en què podran consistir aquestes festes i cerimònies de l'esdevenidor, és perquè travessem una fase de transició i de mediocritat moral. Les grans coses del passat, les que entusiasmen els nostres pares, ja no susciten en nosaltres el mateix ardor, bé perquè han entrat en l'ús comú fins al punt que ens n'hem fet inconscients, bé perquè ja no responen a les nostres aspiracions actuals. I malgrat tot, encara no hi ha res que les substitueixi. Ja no ens podem apassionar pels principis en nom dels quals el cristianisme recomanava als amos que tractessin humanament els esclaus i, d'altra banda, la idea que es fa de la igualtat i de la fraternitat humana avui ens sembla que dóna lloc a massa desigualtats injustes. La seva pietat envers els humils ens sembla massa platònica; en voldríem una que fos més eficaç; però encara no veiem clarament què pot ser ni com podrà realitzar-se de fet. (Durkheim, 1987 [1912]: 431)

És aquí que s'ha d'entendre l'absoluta actualitat de l'aportació durkheimiana: el sagrat s'entén com a potència, com a energia que es pot instrumentalitzar amb finalitats divergents, bé transformadores o bé estabilitzadores del sistema. Per això s'ha de recordar que, malgrat les assenyades crítiques d'Evans-Pritchard (1991 [1965]: 83-128) a Durkheim – sobre la dicotomització sagrat/profà, bandes/clans, la precarietat de la generalització que estableix entorn del totemisme a partir de la bibliografia sobre algunes societats australianes, la manca de treball de camp de Tylor, Marett i Durkheim mateix en les societats que estudien, i potser la més punyent d'aquestes: la relació causal entre ritus, creences i exaltació afectiva (qui és primer, l'ou o la gallina?, diu Evans-Pritchard [*ibidem*: 114])–, i malgrat les crítiques que després adreça a Mauss (*ibidem*: 115-118, 125-128), fonamentades en el treball de camp de l'anglès entre els zande i els nuer, és Durkheim mateix qui havia preguntat: ¿Quina diferència essencial hi ha entre una assemblea de cristians celebrant les dates principals de la vida de Crist, o de jueus festejant bé la sortida d'Egipte, bé la promulgació del *Decàleg*, i una reunió de ciutadans commemorant la institució d'un nou codi moral o algun gran esdeveniment de la vida nacional? (Durkheim, 1987 [1912]: 431).

Amb tot, el rovell de l'ou de la crítica evans-pritchardiana, el nucli de la desautorització que fa de Durkheim no rau en cap de les qüestions anteriors, sinó en el que s'ha comentat unes línies enrere: el potencial del sagrat com una eina tant unificadora del sentit social, i per tant estabilitzadora, com



ahora transformadora. Efectivament, Evans-Pritchard remet (1991 [1965]: 123-124) a la manifestació de la discrepància a través de les pràctiques rituals de la comunitat: "les danses que vaig poder observar a l'Àfrica central donaven lloc molt sovint a les discrepàncies, i la meua experiència posterior ha confirmat l'escepticisme de la meua joventut". Tanmateix, dins la crítica de Durkheim a Comte hi ha l'obertura que permet recuperar la capacitat visionària del primer:

Els déus antics envelleixen o moren i encara no en neixen d'altres. Això és el que ha fet vans els intents de Comte en previsió d'organitzar una religió amb vells records històrics, desvetllats artificialment: és de la vida mateixa, i no d'un passat mort, d'on pot sortir un culte viu. Però aquest estat d'incertitud i d'agitació confusa no pot durar eternament. Arribarà un dia en què les nostres societats coneixeran de nou hores d'efervescència creadora en el curs de les quals sorgiran ideals nous i emanaran noves fórmules que, durant un temps, serviran de guia a la humanitat. (Durkheim, 1987 [1912]: 431)

[...] la fe és abans de res un impuls per actuar i la ciència, per molt lluny que la impulsin, es manté sempre a distància de l'acció. La ciència és fragmentària, incompleta; només avança lentament i mai no és acabada; la vida, en canvi, no pot esperar. Les teories destinades a fer viure, a fer actuar, estan obligades, per tant, a avançar-se a la ciència, i a completar-la prematurament. Només són possibles si les exigències de la pràctica i les necessitats vitals, tal com les sentim sense concebre-les distintament, empenyen el pensament cap endavant, més enllà del que la ciència ens permet d'afirmar. Així, les religions, incloses les més racionals i laïcitzades, no poden ni podran mai prescindir d'una mena d'especulació molt particular que, tot i tenir els objectius de la ciència mateixa, no sabria ser, però, pròpiament científica: les intuïcions obscures de la sensació i del sentiment hi solen ocupar el lloc de les raons lògiques. (Durkheim, 1987 [1912]: 434)

Més endavant s'anirà veient què en surten, de "les intencions obscures de la sensació i el sentiment". Al context del tombant del segle XIX, pren valor la perspectiva de Durkheim al subratllar que l'anòmia informa del malestar social, del qual el procés de dessacralització és un reflex. Ell relaciona la dessacralització al medi urbà industrialitzat amb el laïcisme i la secularització, ara bé, al fer-ho no se n'adona de l'aparentment immensa paradoxa que representa que justament des de moviments religiosos modernitzadors com l'espiritisme, d'arrel cristiana i alhora vinculats amb el gran corrent laïcista

lliurepensador, es maldi per reversibilitzar un imaginari social emmalaltit tot instrumentalitzant el recurs de l'apel·lació al sagrat per restaurar un equilibri que, per necessitat, vindrà donat a través de continguts estructuradors àmpliament postuladors de l'igualitarisme.

No se n'adona en el sentit que no ho especifica, si bé la citació anterior obre les portes a interpretar l'espiritisme des d'un enfocament clarament dinàmic: quan Durkheim refereix a "efervescència creadora", "ideals nous" i "noves fórmules" està possibilitant la percepció positiva de l'anòmia, que es mostra com un estat potencialment substancial cara a generar nous marcs d'organització social. D'aquí el vincle que hi estableix Duvignaud vuit anys després de les crítiques d'Evans-Pritchard del 1965.

[...] el concepte d'anòmia designa precisament els fets irregulars que no corresponen a cap violació de la regla perquè, en aquest cas, la mateixa regla es posa en entredit. Aquests fets irregulars corresponen a una situació global (econòmica o social) caracteritzada per l'esfondrament dels sistema d'organització dels valors i, més àmpliament, de la societat mateixa, afectada per una *mutació* lenta o sobtada. (Duvignaud, 1990 [1973]: 42-43)

L'argumentació que condueix Duvignaud (*ibidem*: 43-45) a reivindicar Durkheim i a superar-lo per dur-lo al temps present (i que obliga a preguntar-se si potser els plantejaments de Duvignaud han estat marginats amb massa precipitació) s'articula des de dos principis: en primer lloc afirma, seguint Durkheim, que quan la coherència social es debilita pels efectes d'una crisi s'assisteix a l'aflorament d'esdeveniments o fets incompatibles amb els sistemes de control o regulació admesos comunament fins aleshores: es tracta de fets individuals distribuïts discontinuament en la societat, però que són de la mateixa naturalesa, tant si la crisi és de degradació o de progrés. Segonament, hom constata que dins les societats organitzades i més o menys consolidades el sistema social o el sistema de valors controlen i defineixen la satisfacció que els desigs col·lectius i individuals troben en els objectes i les conductes familiars i establertes. Tot període de mutació és alhora un període de desorganització dels conjunts que componen la totalitat orgànica, per consegüent dins una societat desintegrada o en vies de descomposició les

necessitats socials ja no troben els objectes sobre els quals es projecten i se sadollen. En el context del liberalisme a ultrança del XIX, com s'ha vist abans, Durkheim qualifica aquestes necessitats d'"infinites". És això, doncs, el que porta a la multiplicitat extrema de la fragmentació, innombrables actes i esdeveniments "anòmics" que cap regla, llei o categoria racional pot comprendre o esgotar-ne el contingut. El succés anòmic neix de la desigualtat extrema que es dona entre el grau de necessitat (en el cas del XIX, infinita, a causa de "la destrucció dels sistemes establerts per les mutacions") i allò que la societat traumatitzada pel canvi pot oferir per apaivagar-la. Enllà dels termes un pèl vagues de "necessitat" i "desig" com a elements de pertorbació social, Duvignaud assenyala la importància, veritablement central, del fet que

Durkheim, *sense saber-ho*, pressent que al moment en què les institucions d'una societat es desestructuren i donen pas a l'efervescència dels individus, de les agrupacions i de les classes dinàmiques i orientades en múltiples sentits per intencionalitats igualment múltiples, es revela o es manifesta una necessitat *infinita* que cap satisfacció admesa fins aleshores pot sadollar o apaivagar. L'anòmia resultaria, en conseqüència, del punt d'imputació estadísticament recognoscible d'aquesta infinitat de desig sobre una personalitat que ha esdevingut, per aquesta mateixa raó, individual i malferida. (Duvignaud, 1990 [1973]: 44-45)

Aquí rau la individualitat en qualitat de manifestació oculta del "prometeisme ocult o emmascarat de les societats històriques": s'impugna el sistema humà i còsmic admès fins aquell moment. Que l'apel·lació al sagrat pot significar una crida a la capacitat dinàmica de la societat mateixa es mostra aclaparadorament en el cas de l'espiritisme en qualitat d'expressió d'un moviment salvífic. Com més els destrueix el codi dominant, més arreula l'espiritisme entre les classes populars. Els espiritistes, de fet, no dialoguen amb déu, sinó amb altres homes i dones. ¿Què és, llavors, el sagrat aquí? Allò de la societat que va més enllà d'ella mateixa, allò que en "tira del carro" per mantenir, abolir o restaurar un ordre determinat. El sagrat apareix en aquest context com el que impulsa la societat a avançar: una realitat moral transcendent, la potència compartida pels éssers a través de l'acció social i el marc ideal que l'explica. El que podria dur a interpretar la qualitat anòmica de

l'espiritisme català té a veure amb una precisió bàsica que és deutora de l'establerta per Duvignaud: enmig de l'acció dels espiritistes per la reforma individual i col·lectiva, hi ha espiritistes que postulen amb vehemència que s'han de salvar les persones, no pas la societat.

Ara bé, el mapa de la història revela també, d'una manera contínua, l'altra banda: l'articulació del sagrat a fi de legitimar l'ordre establert o d'aprofundir les transformacions que condueixin a legitimar i aprofundir els nous mecanismes de l'opressió. El 1904, a *L'ètica protestant i l'esperit del capitalisme*, Weber exposa les implicacions de l'ascetisme en els moviments canviants de la societat europea. Hi oposa *ascetisme extramundà* (retirar-se del món) a *ascetisme intramundà* (abstenir-se en el món). Segons ell, l'ascetisme intramundà respon a una actitud antihedonista i alhora proadquisitiva –l'ètica del capitalisme modern promogut per luterans i calvinistes–, en la mesura que suprimeixen el vincle entre els valors del món "terrenal" i els del món "celestial". Es tracta d'un pas imprescindible per legitimar el desenvolupament del capitalisme sense que això representi una contradicció per justificar els seus interessos, o, si més no, alguns aspectes del capitalisme (Freund, 1986 [1966]). Per a Ernst Troeltsch (1951 [1924]), deixeble de Weber, dins aquesta cultura eclesiàstica cristianomedieval l'ascetisme es manifesta sobretot de dues maneres: bé mitjançant la dissolució del sensible finit en l'etern supraterranal (ascetisme místicoquietista), bé mitjançant la canalització de l'acció cap als fins ultraterrenals de la vida (ascetisme metodicodisciplinari). Quan aquesta segona formulació abandona el monacat i l'apartament del món, aleshores esdevé allò que Weber (1988 [1904]) anomena una manifestació d'*ascetisme intramundà*: ja no hi ha retirada, sinó abstenció en el pla terrenal en nom d'un pla celestial que s'utilitza per justificar el que succeeix als humans aquí "a baix", a la terra, als carrers... Les mutacions que provoca el capitalisme, veritables terratrèmols generalitzats a l'Europa del XIX, comprèn l'ample espectre de fets "anòmics" que Duvignaud situa en les formes noves de la consciència:



[...] heretgies religioses, cismes, messianismes, joves cultures [...], actituds econòmiques i polítiques, etc. [...]. Es tractaria, doncs, de mostrar en quina mesura els individus o grups particulars no s'aïllen o s'individualitzen sinó pels efectes d'un canvi acumulatiu i continu que els separa de l'estructura global o de la cultura anterior, mentre que les seves manifestacions existencials, actives o expressives, reproduïxen la realitat del que demà serà la regla universal, i això fins a una nova mutació... (Duvignaud, 1990 [1973]: 52)

Heus ací el fonament de la teoria de la mutació generalitzada de Duvignaud, basada en el fet de la mutació i la ruptura, i que parteix de Durkheim per referir la discontinuïtat d'una història europea en procés de mutació permanent: és aquesta centralitat sempre present de la teoria durkheimiana el que obliga a tornar-hi i servir-se'n, d'una manera evident en el context explicatiu de què es tracta aquí (i el que explica la reivindicació que en fa Maffesoli: Durkheim aprofundeix en el seu context la percepció d'una idea com a motor inicial de progrés –la societat com una comunitat d'idees–, el seu paper impetuós en el desenvolupament de la societat, la configuració de les institucions com a idees en acció, els "camins comuns del pensament" com a indicadors del naixement, l'apogeu i la mort dels grups i les aliances socials (Maffesoli, 1993: 389).

Des d'aquesta perspectiva caldria atendre els mecanismes d'evolució propis de cada sistema, els quals impliquen uns dinamismes creatius parcials vinculats al context en què tenen lloc, i abandonar els enfocaments entestats a relatar una "evolució general" incapaç d'assumir que "la intenció de les accions humanes es refereix cada cop a un infinit distint", a una "evolució" distinta, en funció del tipus de societat, i que la semblança de les formes simbòliques convergeix en una sol·licitud que mira de superar actituds comparables mitjançant esforços distints (Duvignaud, 1990 [1973]: 59). La societat catalana en què esclata l'espiritisme és presa d'aquesta crisi, els espiritistes postulen una petició liminar de sentit: una petició d'orígens carismàtics,<sup>18</sup> espontània, creativa en la seva acció, nova per la instrumentalització actualitzada de fonts ideals i materials anteriors i que

---

<sup>18</sup> Seria factible, aquí, associar l'esclat individual carismàtic vist per Weber amb el concepte duvignaudià d'"individus-matriu" generadors d'actituds, creences i institucions noves (Duvignaud, 1990 [1973]: 65-66).

s'anirà adaptant a uns contextos socials canviants per satisfer necessitats col·lectives i, a més, per conduir-les més enllà del present, del conegut, del terrenal i tot. L'anòmia, llavors, cobra plenament significació en la mesura que reflecteix el canvi social i la ruptura just al moment en què du a comprendre la manera com les discontinuïtats entre dos tipus d'estructura social que se succeeixen en la continuïtat impliquen l'aparició de sèries de fets particulars, "individualment recognoscibles i menys reduïbles a una regla o una norma com més desbordin el marc de la societat tradicional capaç de fixar aquestes normes" (*ibidem*: 64).

Per Durkheim, el malestar social, la crisi moral, continuarà produint-se mentre la sacralitat romanguí expulsada del nucli del món social. La moral com a sistema extern a l'actor social que l'obliga a exercir una contenció, i alhora com a sistema intern de l'actor mateix, que a través dels ideals que comparteix amb la resta de membres de la comunitat realitza la integració social. Sense deures ni ideals, no hi ha resolució possible de la crisi del món modern. El 1843, dins *La Sagrada Família*, Marx i Engels proposen analitzar "la consciència mitificada i obscura a si mateixa, apareixent sota formes religioses o polítiques [...]. Tot el que pretenem no pot ser altra cosa que reduir, com Feuerbach ha fet amb la seva crítica de la religió, les qüestions religioses i polítiques a la seva forma humana, conscient de si mateixa" (dins Terradas, *op. cit.*: 60-61).

Però justament això que Marx anomena "la forma humana de les qüestions religioses i polítiques, conscient de si mateixa", és el que Durkheim considera que és l'eix central de la religió. En efecte: la societat, al moment en què pren consciència de si mateixa, es concep com quelcom de sagrat, fetitxització de les relacions socials, també per al canvi.

La religió és, abans de res, un sistema de nocions per mitjà de les quals els individus es representen la societat de la qual són membres i les relacions, obscures però íntimes, que mantenen amb ella. Aquest és el seu rol primordial; i ni que sigui metafòrica i simbòlica, aquesta representació no és infidel. Al contrari, tradueix tot el que hi ha d'essencial en les relacions que es tracta d'expressar: perquè certament, és una veritat eterna que a fora de nosaltres existeix alguna cosa més gran que nosaltres, amb la qual ens comuniquem.

Per això es pot assegurar que les pràctiques del culte, qualssevol que puguin ser, són més que moviments sense coherència i més que gestos sense eficàcia. Pel sol fet que tenen la funció aparent de refermar els vincles que lliguen el fidel al seu déu, automàticament refermen de debò els vincles que uneixen l'individu a la societat de la qual és membre, perquè el déu és només l'expressió figurada de la societat. (Durkheim, 1987 [1912]: 242)

La recuperació del sentit proveït des del sistema de representacions de la religió només es pot efectuar –per bé que pugui semblar paradoxal– des del laïcisme, ja que el que s'hi representa és la societat mateixa i l'objecte d'aquesta representació és, igualment, la societat. La societat és el sagrat, i el sistema d'ideals assumit col·lectivament és el que en possibilita l'expressió dinàmica, perquè l'univers social és un univers dinàmic. Si la Revolució Francesa exemplifica un sistema de pensament laic (la raó manifestada en la divisa "llibertat, igualtat, fraternitat") en un context històric determinat (la França de la fi del XVIII), i el que en deriva és un Estat revolucionari completament sagrat atesa la seva capacitat autotranscendent –dinàmica–, l'efervescència col·lectiva espiritista s'ha d'interpretar en els mateixos termes: un sistema de pensament laic (modernitzador, que consagra la necessitat racional de l'igualitarisme, i que prova de demostrar empíricament la viabilitat de la comunicació amb el més enllà i l'obligació de sintetitzar la fe i la raó, déu i la ciència, no debades els espiritistes catalans es presenten, el 1871, no com una religió, sinó com la nova ciència de la reforma social), en una Europa del XIX sota estat de setge (en el cas català, materialment sota estat de setge!) social i moral, amb una finalitat d'autotranscendència col·lectiva que esdevé motor absolut del moviment: justícia social, igualtat entre gèneres, extensió de l'educació laica i gratuïta a tothom, cooperativisme, antimilitarisme, integració social dels presos, abolició de les fronteres estatals per materialitzar la solidaritat entre els pobles, etc.

Els deures i els ideals que Durkheim situa al nucli del sagrat es donen, dins l'espiritisme català, com l'assumpció que cada persona ha de fer, des d'ella mateixa, de la intransferibilitat del procés evolutiu (que es reflecteix en el grau distint d'evolució dels esperits que acudeixen a la cita del mèdiu). Aquesta crida a recórrer, cada persona, el seu propi camí (de la qual el

gnosticisme dels primers segles de l'era cristiana és la font per a les heterodòxies europees posteriors, fins i tot d'aquelles que cristal·litzen sota el nom de Reforma) és el que fa prendre consciència al militant espiritista de la seva lluita amb si mateix per anar més enllà de si mateix i convertir-se en "una persona nova", "un altre", "aquell que realitza la seva potencialitat autotranscendent" a partir del coneixement i l'experiència.

El coneixement d'ell mateix i l'experiència pròpia signifiquen, consegüentment, el coneixement dels altres i de les seves experiències. Si el camí de cada persona és autònom, el que les uneix és precisament que les unes es poden reconèixer en les altres, i que el sistema d'ideals compartit (amor, llibertat, reciprocitat) les re-uneix en un viatge comú amb una destinació comuna: transformar-se a si mateixos tot transformant, plegades, el món. Per això Mannheim es pregunta (1987 [1936]: 181) si "s'ha de donar per fet que només és política allò que és preparació per a una insurrecció", i segueix: "¿per ventura no ho és també la transformació contínua de les condicions i de les persones?" Aquí rau el sentit que possibilita el pas de l'individualisme als projectes socials col·lectivistes.

Tot el misteri desapareix des del moment en què s'ha reconegut que la raó impersonal no és sinó un altre nom donat al pensament col·lectiu. Car aquest no és possible sinó per l'agrupament dels individus; per tant aquell els suposa alhora que aquests el suposen a ell, perquè només es poden mantenir agrupant-se. El regne dels fins i de les veritats impersonals només es pot realitzar pel concurs de les voluntats i de les sensibilitats particulars, i les raons per les quals aquestes hi participen són les mateixes per les quals hi concorren. En una paraula, hi ha una part impersonal en nosaltres perquè hi ha una part social en nosaltres i, com que la vida social comprèn al mateix temps representacions i pràctiques, aquesta impersonalitat s'estén de manera ben natural tant a les idees com als actes. (Durkheim, 1987 [1912]: 448)

Suposi's que l'objecte d'estudi de Durkheim no haguessin estat les societats australianes i, per contra, hagués acudit als espiritistes, maçons, teòsofs, rosacreu, als ocultistes del XIX... ¿hauria escrit *Les formes elementals de la vida religiosa* amb uns altres continguts? Probablement no.



Al segle XIX –igual que ara– es desferma una crisi d'integració social. A mig camí d'un passat superat i d'un futur no conquerit, la societat del XIX transita sense un sistema d'idees comú que solidifiqui i estabilitzi la identitat de la col·lectivitat en les societats europees (dividides, també, entre colonitzadores i colonitzades). El sentit i els objectius d'aquesta transició, pel fet de no ser compartits comunament, esdevenen motiu generador de crisi. Crisi social, crisi moral, dessacralització: res no transcendeix els interessos que Durkheim qualificaria com a profans, el sistema social no percep el sagrat. Si el sagrat és, al capdavall, la societat mateixa hipostatada, més ben dit, si el contrabançament del profà que és el sagrat habita en la quotidianitat del món, llavors significa que mitjançant la religió la societat situa el seu propi origen, s'explica a si mateixa i es manté com a sistema compartit. Així, doncs, es constata la pertinència del raonament durkheimià d'acord amb el qual l'experiència de la religió és l'experiència transcendent de la societat, fins i tot en la seva dualitat, allà on el visible i l'invisible conviuen, en la mesura que el profà i el sagrat no fan cap altra cosa més que habitar i compartir un mateix món.

En conseqüència, atenent l'experiència de la religió com la fetitxització de la societat, l'una i l'altra esdevenen intercanviables just al moment en què els éssers celebren aquesta identificació amb l'ésser col·lectiu. El moviment espiritista i el seu marc referencial actuen socialment en qualitat de faedors d'aquests moments socials excepcionals que fonen el visible i l'invisible, de la mateixa manera que ho fan aquests altres moviments socioreligiosos modernitzadors que travessen el XIX de cap a peus. Durkheim anomena aquest moment i el medi en què es dona amb un mot, "efervescència": "És en aquests medis socials efervescents i d'aquesta mateixa efervescència on sembla que nasqué la idea religiosa [...]. La proximitat d'un cert nombre d'homes associats en una mateixa vida té l'efecte de desprendre unes energies noves que els transformen. L'únic que sap [l'home] és que és aixecat per damunt d'ell mateix i que viu una vida diferent de la que mena ordinàriament" (Durkheim, *ibidem*: 236-237).

Aquí, l'asseveració que el tremolor de l'època implica el tremolor del cos és més necessària que mai.<sup>19</sup> El que s'ofereix als sentits dels esperitistes no són pas les múltiples imatges del tòtem, per tal com aquí es tracta d'imatges d'altres homes i dones, els esperits dels quals acudeixen a través del mèdiu a la crida que la col·lectivitat esperitista du a terme sobre el conjunt de la societat. Hi ha mèdiu, potencialment, per tot arreu –l'esclat carismàtic és tan extraordinari com generalitzada la demanda de l'excelsionista–, i d'esperits, naturalment, el cel en va ple.

Un cop reunits els individus, es desprèn de la seva proximitat una mena d'electricitat que els transporta tot seguit a un grau molt elevat d'exaltació. Cada sentiment expressat troba ressò, sense resistència, en totes aquestes consciències àmpliament obertes a les impressions exteriors: cada una d'elles fa eco a les altres i així recíprocament. L'impuls inicial es va amplificant així a mesura que repercuteix, com una allau s'acrea a mesura que avança [...]. L'efervescència sol arribar a tal punt que dona lloc a actes inaudits. (Durkheim, 1987 [1912]: 233)

A l'origen, l'"estat de grup"; en el desenvolupament, els "estats col·lectius de sensibilitat", i al capdavall el sol cos, la sola ànima, la realització autèntica del cos social maussia (1991 [1902-1903, amb Hubert]: 145):

Tot el cos social es veu animat d'un mateix moviment; l'individu desapareix per transformar-se en una peça més de la maquinària, o millor en radi de la roda, l'entorn màgic de danses i cants del qual seria la imatge ideal, potser primitiva, però que amb certesa es reproduïx als nostres dies en els casos que hem esmentat, i segurament també en altres

---

<sup>19</sup> Seguint Novalis, el segle XIX significaria un immens espai social de tremolor, una cadena en moviment, un continu tan dinàmic com el de la naturalesa mateixa, de la qual els humans formen part i que en realitat trasllueix la presència del tot en totes les coses, de totes les coses en el tot, i que expressa alhora l'intent de l'esperit humà de vincular-les: la cultura i la naturalesa serien idèntiques i intercanviables per la seva condició perenne de mutabilitat. Si en la naturalesa hi ha ordre i intenció, l'home accedirà a la seva comprensibilitat abocant la mirada al seu propi interior, del qual el món és un reflex. Això no sols comporta una influència mútua –i generadora de canvis– entre l'esperit humà i la potència invisible, transcendent, de la creació, sinó el desig humà de moralitzar la naturalesa: és així que la instrumentalització esperitista del cos planta cara al postulat liberal, el qual esclata al XIX decididament resolt a comprendre les categories diverses de l'existència com a mercaderies inanimades objecte de compra i venda, de transaccions financeres entestades a fer, del món, una font de beneficis, en definitiva un vel. Aquest vel cobreix les raons ocultades del món mateix; el cos esperitista, llavors, esdevé el mitjà per apartar el vel i descobrir les raons inalienables del món. La seva penetració està feta de "fe, seriositat, austeritat i paciència": els camins de l'exploració són tan imprevisibles com allò que oculta el vel (Novalis, 1976 [1798]).

bandes. Aquest moviment rítmic, uniforme i continu és l'expressió immediata d'un estat mental en què la consciència individual es veu acaparada per un únic sentiment, una única idea, al·lucinant: la del fi comú. Els cossos es mouen tots al mateix vaivé, les cares duen totes la mateixa màscara i les veus produeixen el mateix crit, tot això sense tenir-hi en compte la profunda impressió produïda per la cadència, la música i el cant. Al veure en totes les cares la imatge del desig i al sentir de totes les boques la prova de la seva certesa, cada un se sent unit, sense resistència possible, a la convicció comuna. Confosos per la dansa i en la febre de la seva exaltació, formen un sol cos i una sola ànima. Només en aquest moment es realitza veritablement el cos social, ja que cadascuna de les seves cèl·lules, els individus, se senten aleshores tan units com les de l'organisme individual. En aquestes condicions (que ja no es produeixen a les nostres societats, ni tan sols amb les masses més sobreexcitades, però que es continuen produint en altres llocs), el consentiment universal pot arribar a produir realitats. (Mauss, 1991 [1902-1903, amb Hubert]: 142).

Les línies manllevades anteriorment de *Les formes elementals de la vida religiosa* i de *l'Esbós d'una teoria general de la màgia* serveixen, més que per introduir-se a una sessió mediúmnica (més endavant es reproduïx el relat que Amalia Domingo Soler fa de la sessió espiritista en què el mèdiu Miquel Vives [1842-1906], del centre espiritista Fraternidad Humana de Terrassa, "contacta" amb la mare de Domingo Soler), per situar, això sí, el sentit del desenvolupament espiritista al context del XIX (Mauss refereix [1991: 140] que la creació de nous fets màgics s'origina sempre en reunions simpàtiques, de les quals les espiritistes en són unes de les que fan d'exemple, junt amb les ocultistes). Dins una societat en estat de crisi estructural, una part d'aquesta societat emergeix, paral·lelament a l'altra. L'emergència prové d'una articulació de referents autònoms propis, d'un ús determinat i distintiu del codi i de les connotacions dels objectius d'aquest ús. Igualment, l'emergència possibilita una efervescència del que la societat reprimeix en la persona, i per tant del que la societat es reprimeix a si mateixa. En l'efervescència espiritista aflora, és clar, el cos: ho fa mitjançant la utilització de les tècniques de possessió corporal, i ho fa, així mateix, mitjançant l'alliberament de la gestualitat i de la predisposició corporal. És a dir, no sols el mèdiu es revela com a objecte de l'ús intensiu de les capacitats expressives del cos, sinó que també els espiritistes que hi ha al seu voltant

expressen aquesta obertura. No és possible obviar l'ampliació de l'especialització corporal de la mena de trànsits socials a què Durkheim remet a partir dels conceptes de "solidaritat mecànica" i "solidaritat orgànica".

En el context del XIX, a diferència de Comte –que interpreta l'especialització laboral i del coneixement com una amenaça contra el sistema ordenat a causa dels efectes divisoris que genera sobre el consens moral de la comunitat–, Durkheim malda per demostrar (1995b [1893]) que, en canvi, la divisió del treball implica una forma més complexa d'organització social, que anomena "solidaritat orgànica". Junt amb el terme "solidaritat mecànica", el francès utilitza aquesta parella conceptual per comprendre les dinàmiques evolutives de la societat moderna. Així, enfronta la solidaritat mecànica a l'orgànica. La mecànica és pròpia d'associacions humanes amb una divisió del treball força baixa –si no nul·la–, amb una estructura social en aparença no gaire complexa, en què societat i individu es relacionen sense grups intermediaris pel mig, i on l'homogeneïtat social s'expressa basant-se en una reglamentació rigorosa per part de la consciència col·lectiva sobre les emocions i els pensaments de cada persona, i on tota transgressió individual es percep com una violació del consens social, allí on una divisió inexistent del treball provoca la realització generalitzada de tasques idèntiques i, per tant, una uniformització social de la manera com cada persona es representa el món i hi interactua, la qual manera manifestaria, en definitiva, l'hegemonia d'aquesta consciència col·lectiva.

Altrament, el model de solidaritat orgànica es distingeix del primer, segons Durkheim, per la diferenciació de les diferents tasques que les persones hi duen a terme. Xarxes de cooperació interrelacionen les funcions diverses de la vida social. Grups secundaris intermedien entre la persona i la societat global: el sistema normatiu es basa en aquesta diferenciació entre l'individual i el col·lectiu, i en els moviments establerts en les relacions que mantenen –entre ells i des d'una categoria amb les altres– individus, grups professionals i col·lectivitat. Com que els elements socials no són de la mateixa naturalesa, ni estan constituïts per mera repetició i de la mateixa manera, Durkheim oposa els òrgans diferents i les seves funcions diferents, trets característics de la



solidaritat orgànica, a la repetició de segments semblants i homogenis pròpia i distintiva de la solidaritat mecànica. Per Durkheim, l'especialització creixent de la societat moderna crea al seu torn major divisió del treball, més transformacions, i l'aparició de noves funcions. Alhora que s'allibera l'autonomia individual enmig d'un procés constant de diferenciació i innovació, la connexió i l'equilibri entre els individus, els grups professionals i l'"òrgan central" –"que exerceix sobre la resta de l'organisme una acció moderatriu" (*ibidem*: 216)– esdevé més sofisticada, igual que el desenvolupament de les diferències és més alt, llavors la interdependència entre els diversos òrgans del social resulta, com més va, més elevada. Si la societat i la moral són per Durkheim (*ibidem*: 468) el fruit de la necessària interdependència d'uns individus sobre uns altres, llavors el desenvolupament del model que encarna la solidaritat orgànica representaria en la societat moderna una afirmació del procés de racionalització i innovació (Weber, 1993 [1922]; Elias, 1993 [1977]), i al mateix temps comportaria l'afirmació dels drets del ciutadà, com ja s'ha assenyalat.

Per ventura la parella conceptual durkheimiana permet suggerir que, quant a la projecció corporal de l'obertura social, cal acudir per exemple al fet característic de la sessió mediúmnica d'asseur's a l'entorn d'una taula intercalant-s'hi homes i dones per formar una cadena amb les mans. El reconegut astrònom espiritista C. Flammarion descriu així la constitució paradigmàtica d'un cercle:

Certament, a les vetllades espiritistes mundanes els assistents s'hi diverteixen sovint. Quan les sessions s'efectuen a les fosques i s'alternen els sexes per "reforçar els fluids", els senyors aprofiten de vegades la situació per oblidar momentàniament l'objectiu de la reunió i trencar la cadena de mans per començar-ne una altra. Les senyores i les joves ho accepten complagudes i ningú no se'n queixa. A banda de les reunions mundanes a què es convida la gent perquè es distregui, les sessions més serioses no ofereixen garanties majors, ja que, d'una manera o d'una altra, els mèdiums estan interessats que la cosa rutlli i no dubten de cometre algun frau.

Al full d'un quadern que acabo de trobar, hi havia classificat les vetllades espiritistes en l'ordre següent, sens dubte força original:

1. Carícies amoroses.

2. Xarlatanisme dels mèdiams que abusen de la credulitat dels assistents.
3. Alguns investigadors que actuen amb tot rigor. (Dins Lantier, 1976: 80-81)

La citació és valuosa ja que prové d'un militant de l'espiritisme. Tanmateix, fora de l'extensió d'un tipus de pràctiques o d'un altre (més o menys "xarlatanisme", més o menys "carícies amoroses", més o menys "rigor"), no es pot cenyir l'emergència, d'una manera exclusiva, al cos. S'hi dona l'emergència perpètuament renovada d'un projecte que s'està constituint des de paràmetres racionalitzadors, avantguardista en els continguts d'avenç social i ràpidament modernitzador en les formes. No podia ser altrament: al període en què el positivisme eclosiona triomfalment la victòria espiritista és tan palesa com la victòria materialista. ¿O és que no significa un èxit del materialisme "fer parlar els morts"?

L'experiència espiritista simbolitza l'articulació d'un diàleg entre la societat i la contrapartida fantàstica de la societat. Aquest moment extraordinari d'identificació col·lectiva esdevé una manifestació d'elevació i entusiasme i, alhora, de glorificació i enfervoriment. S'ha d'insistir que la realització de l'efervescència té lloc al llarg de la celebració d'una sessió espiritista i, al mateix temps, al llarg del desenvolupament apassionat del creixement del moviment espiritista mateix, ja en concret del català, en el curs del segle XIX.

És fàcilment concebible que, arribat a aquest estat d'exaltació, l'home ja no es reconegui. Sentint-se dominat, posseït per una mena de poder exterior que li fa pensar i actuar d'una altra manera que no pas en temps normal, té naturalment la impressió de no ésser ell mateix. Li sembla que s'ha tornat un ésser nou [...]. I com que, simultàniament, tots els seus companys se senten transfigurats de la mateixa manera, i tradueixen pels seus crits, gestos i actituds aquest sentiment, és com si hagués estat transportat realment a un món especial, completament diferent d'aquell en què viu de manera ordinària, un medi tot poblat de forces excepcionalment intenses que l'envaeixen i el transformen. ¿Com podria ser que unes experiències com aquestes [...] no li produïssin la convicció que efectivament hi ha dos mons heterogenis i incomparables entre ells? L'un és aquell on arrossega lànguidament la seva vida quotidiana; en canvi, no pot penetrar en l'altre sense posar-se en relació tot seguit amb unes potències extraordinàries que el galvanitzen fins al frenesí. El primer és el món profà, el segon el de les coses sagrades. (Durkheim, 1987 [1912]: 235-236)

És inevitable reconèixer la dualitat del social en les mateixes adjectivitzacions que Mauss (1991 [1905]: 357-432) utilitza a l'Assaig sobre les variacions estacionals dins les societats esquimals": *efervescència* i *languidesa* com a reflexos d'intensitat col·lectiva i d'abatiment individual, respectivament. Amb tot, la classe d'oposició que es planteja aquí és molt distinta, perquè en el cas espiritista no es tracta de dos règims socials que es complementen, sinó d'un que aspira a abandonar la seva posició de subalternitat i convertir-se en dominant. El moviment espiritista pretén envair el temps i l'espai profà de temps i espai sagrat, el seu objectiu rau a transformar el medi social ordinari íntegrament: aquí la condició excepcional de l'experiència espiritista s'estén mitjançant la creació d'ateneus populars on aprendre a llegir i a escriure, en la celebració d'actes culturals i de reflexió política, en la difusió del pensament i les pràctiques pròpies (per exemple, a nivell mèdic), etc., la qual cosa significa una confrontació directa respecte a l'ordre establert. Arran de la sistematització espiritista de l'experiència aquests duen a terme un pas endavant cap a formes racionalitzadores contemporànies, de la societat tradicional a la moderna. L'origen carismàtic de la pràctica mediúmnic no fa sinó representar l'acceleració evolutiva de sistemes socials efervescents que troben una esclatxa –una via "corporal"– mitjançant la qual fonamentar i constituir un sistema de representacions coherent que permeti dur a terme el pas de la tradició a la modernitat d'acord amb principis socials democràtics i igualitaristes. Els espiritistes proven d'actuar formalment seguint uns preceptes racionalment calculables (per exemple, a l'hora de justificar la bonança del cooperativisme per al benestar del conjunt social) a fi de realitzar socialment el seu model en termes de creativitat, llibertat i solidaritat.<sup>20</sup> Un cop més, com succeeix en la llarga sèrie de profetismes (mil·lenarismes, messianismes) que solquen la història, un

---

<sup>20</sup> Si es pren la interpretació que Giddens fa (1988 [1971]: 298-299) de Weber quant a l'antinòmia entre racionalitat formal i racionalitat material dins el context capitalista, es constata que a l'hora de confrontar-ho amb el projecte espiritista aquest prova de superar el conflicte intrínsec en el funcionament del capitalisme: l'empresonament dels éssers, condemnats a la "replicació" social i la pèrdua d'autonomia d'acció que en termes teòrics havia de distingir l'esclat modernitzador.

discurs de salvació religiosa dóna lloc a l'elaboració d'un projecte polític d'alliberament i transformació social.

Per Durkheim, les forces religioses que s'expressen en el decurs dels temps són potències morals –ambigües, ja que també es mostren físicament–...

...construïdes íntegrament amb les impressions que aquest ésser moral que és la col·lectivitat desvetlla al si d'aquells altres éssers morals que són els individus; no tradueixen la manera com les coses físiques afecten els nostres sentits; sinó la manera com la consciència col·lectiva actua sobre les consciències individuals. La seva autoritat no és res més que una forma de l'ascendent moral que la societat exerceix sobre els seus membres. Mes per un altre cantó, com que són concebudes sota formes materials, no poden deixar de ser contemplades com a parentes properes de les coses materials. Per tant dominen els dos mons. Resideixen en els homes; però són, al mateix temps, el principi vital de les coses. Vivifiquen les consciències i les disciplinen; però també fan que les plantes creixin i els animals es reproduïxin. (Durkheim, 1987 [1912]: 239-240)

Segons l'enfocament durkheimià, la religió s'hauria d'entendre com un sistema explicatiu, un conjunt de categoritzacions per mitjà del qual les persones representen la societat en què viuen i les relacions que mantenen entre elles. Afirmant la validesa del diàleg dels humans amb els esperits dels avantpassats a través del magnífic sintetitzador de plans que és el mèdiu, els espiritistes confirmen la premissa durkheimiana segons la qual mitjançant la pràctica religiosa es tradueix una veritat eterna: fora dels individus existeix alguna cosa més gran que ells, amb la qual es comuniquen: ila societat!

Durkheim tenia raó, la qual cosa indueix a seguir les seves argumentacions respecte a la necessitat dels humans de representar-se la força col·lectiva de la qual senten l'acció mitjançant la figuració animal del totemisme. Si s'apliqués el seu raonament al cas de l'emparentament del mèdiu amb la societat (una societat encarnada en els esperits amb què es comunica el mèdiu), es comprova que la restauració de la barreja dels regnes de la naturalesa (l'humà, l'animal, el vegetal) que s'efectua a través de la religió i que es manifesta en la figura del tòtem apareix amb una lògica que de desconcertant no en té res a través de la variada gamma d'esperits que investeixen el mèdiu. També aquests esperits s'agrupen en "regnes"



distints: n'hi ha de benèfics i de malèfics, hi ha plans de la realitat alts, baixos i intermedis, evolucionats i degradats, purs i impurs... Vegi's de quina manera el pare de l'espiritisme, Allan Kardec, dins el *Manual pràctic de les manifestacions espiritistes*, agrupa l'univers d'esperits, manifestacions, comunicacions i agents presents en les pràctiques espiritistes (Kardec, 1986 [1860]: 53).

## ESPERITS

### *Naturalesa íntima dels esperits*

Encarnat

Errant

Absolutament pur

### *Escala espiritista o ordres diversos d'esperits*

PURS	{1. Esperits purs
BONS	{2. Esperits superiors {3. Esperits prudents {4. Esperits savis {5. Esperits benefactors
IMPERFECTES	{6. Esperits neutres {7. Esperits fal·laços {8. Esperits lleugers {9. Esperits impurs

## EMANCIPACIÓ DE L'ÀNIMA O ESPERIT ENCARNAT

Somni

Somnilòquia

Somnambulisme natural

Somnambulisme artificial o magnètic

Èxtasi

Visió o segona vista

## MANIFESTACIONS ESPIRITISTES

Ocultes

Patents

Físiques

Intel·ligents

Aparents {vaporoses o etèries  
{tangibles o estereòtites

## COMUNICACIONS

Comunicació frívola

Comunicació grollera

Comunicació formal

Comunicació instructiva

### *Tipus de comunicació*

Sematologia

Tiptologia {per moviment íntim  
{alfabètica

Psicografia {directa  
{indirecta

Pneumatografia

Pneumatofonia

Psicofonia

Telegrafia humana

## MÈDIUMS O AGENTS DE LES MANIFESTACIONS

Mèdiams {naturals  
{facultatius

Mèdiams d'influència física {motors  
{tiptors d'aparicions

Mèdiams d'influència moral {escriptors o psicògrafs  
{pneumatògrafs  
{dibuixants

{musicals  
{parlants  
{vidents  
{d'encarnació  
{inspirats  
{de pressentiment  
{sensitius o impressionables

D'acord amb l'explicitació kardeciana de l'experiència espiritista, el mèdiu sintetitza la complexa barreja de l'univers social: dóna veu a esperits encarnats o errants, que poden ser purs, prudents, savis, benefactors o, per contra, fal·laços, lleugers, impurs; l'emancipació de l'esperit té lloc mitjançant el somni, el somnambulisme magnètic, l'èxtasi o la visió (o segona vista), entre altres opcions; les manifestacions abracen el ventall comprès entre les ocultes i les aparents; i el contingut de les comunicacions inclou el ventall que s'estén de la frivolitat a la instrucció; els tipus de comunicació són igualment diversos: psicogràfics, psicofònics, pneumatofònics, etc.; de mèdius n'hi ha de naturals i de facultatius, d'influència física i d'influència moral, i entre aquests, de parlants, de pressentiment, dibuixants, musicals, parlants. iEn definitiva, el que està representant Kardec en aquest quadre explicatiu és la societat mateixa, amb la seva moral i la seva ciència, amb el seu déu i el seu dimoni, amb la naturalesa i la cultura, la música i el dibuix!

No seria tan agosarat com pot semblar afirmar que el mèdiu és, en certa manera –usant la terminologia durkheimiana–, el tòtem espiritista, però que allà on el tòtem barreja la imprevisibilitat i la incertesa que representen els regnes de la natura tan profundament lligats a l'home, al context espiritista el mèdiu dóna veu a la paradoxal, matussera, dolça o malaltissa, en resum a la contradictòria dinàmica del social. En paraules de Durkheim, quan s'hi aproxima, confon (actuant com a mèdiu; es pot invocar un esperit pur i ser posseït per un de foll: les sessions que esdevenen autèntics estats de crits, dolor i histèria col·lectius són, en alguns centres, habituals); quan distingeix, oposa (és el que fa Kardec en actuar com a sistematitzador de la pràctica espiritista, quan, un cop superat l'esclat carismàtic que el col·loca en una

posició preeminent a escala continental, passa a descriure i a racionalitzar fil per randa les motivacions i les lleis que regeixen cadascuna de les esferes de la pràctica i la teoria espiritistes): "Una mateixa força religiosa pot animar les coses més diferents, que justament per això es troben estretament lligades i classificades en un mateix gènere." (Durkheim, 1987 [1912]: 252, n. 60)

Els espiritistes usen mecanismes lògics per representar la complexitat dinàmica de l'heterogeneïtat social. El coneixement científic del XIX proveeix de continguts basats empíricament en fórmules classificatòries establertes. El mèdiu, sota una forma sensible, significa el caràcter real dels fets socials i "llur transcendència amb relació a les consciències individuals" (Durkheim, 1987 [1912]: 247), però també la possibilitat tècnica de dialogar-hi, d'interpel·lar-los, àdhuc de sotmetre'ls a l'acció instrumental humana. El que fusiona el seguit de nocions que a primera vista semblaven distintes són les necessitats socials. La potència del mèdiu és manté per la gran efervescència que determina i, naturalment, per l'èxit de l'espiritisme a tall de moviment estructurador en una societat extremament desestructurada al context propi del XIX. Recordi's de nou la carta del 1871 dels membres de la *Revista Espiritista* de Barcelona, en què el moviment es nega a presentar-se com a religió, i per contra ho fa en qualitat d'expressió d'una "nova ciència" amb l'objectiu de dur a terme la "reforma social per mitjà de la de l'individu".

### **2.3. LA MEDIUMNITAT ESPIRITISTA: AL PRINCIPI FOU CARISMA**

Seguint Weber, s'entén per "carisma" la qualitat que passa per extraordinària –és a dir, condicionada màgicament al seu origen– d'una personalitat per virtut de la qual hom la considera en possessió de forces sobrenaturals o sobrehumanes –o, si més no, específicament extraquotidianes i no assequibles a qualsevol altre–, o com a enviada del déu, o bé com a exemplar, i, en conseqüència, com a cap, cabdill, guia o líder (Weber, 1993 [1922]: 193).

Així com la racionalització burocràtica pot ser i ha estat un poder de primera fila contra la tradició, sobre la base de mitjans tècnics, "des de fora"



de l'individu, transformant primer les coses i les organitzacions i a continuació les persones,

En canvi, el poder del carisma es basa en la creença en la revelació i en els herois, en la convicció emotiva de la importància i del valor posseïts per una manifestació de tipus religiós, ètic, artístic, científic, polític o d'una altra mena, de l'heroisme –tant guerrer com ascètic–, de la saviesa judicial, dels dons màgics o de qualsevol altra classe. Aquesta creença transforma “des de dins” els homes i intenta conformar les coses i les organitzacions, d'acord amb la seva voluntat revolucionària. (Weber, 1993 [1922]: 852).

Pel que fa a la mediumnitat, el carisma d'un posseït és considerat al mateix pla que el de grans herois, profetes i salvadors (Weber, *ibidem*: 194). No tothom té la facultat de posar-se en trànsit extàtic i, consegüentment, de generar efectes terapèutics, endevinatoris, d'afavorir unes condicions estructuradores que d'acord amb l'experiència només s'assoleixen llavors. A aquestes forces no quotidianes se'ls atribueixen noms especials (*mana*, *orenda*, *maga*) que Weber designa (*ibidem*: 328) com a “carisma”, un do que una persona o un objecte posseeixen per naturalesa i al qual no es pot arribar per cap mitjà ordinari, o, més ben dit, si s'hi arriba ha de ser creant-lo artificialment en la persona o en l'objecte per qualsevol mitjà extraordinari. Es pressuposa, per passar al desenvolupament de les facultats carismàtiques, que cal que aquesta potencialitat ja hi sigui com a germen. Si el germen roman amagat perquè no ha estat desenvolupat, llavors no es despertarà el “carisma”. Aquest supòsit naturalista es manifesta en formes classificades dins l'epígraf de “religiositat popular”: al sud d'Europa, el dipositari de la gràcia i al seu torn proveïdor d'aquesta –per exemple, la imatge de la figura d'un sant– és honorada i, en la mateixa mesura, és rebutjada i escopida quan no respon a la satisfacció de les necessitats per a la qual ha estat manipulada.

Arran del lliurament a la revelació, té lloc el reconeixement per part dels seguidors, cridats o creients, de la validesa del carisma, el qual reconeixement es manté a causa de la “corroboració” de les suposades qualitats carismàtiques. Aquest reconeixement es mostra com un “deure” dels seguidors, i en termes psicològics significa “un lliurament del tot personal i ple

de fe sorgit de l'entusiasme o de la indignència i l'esperança". Ara bé, "el principi carismàtic de legitimitat interpretat d'acord amb el seu sentit originari d'una manera autoritària és pot reinterpretar d'una manera antiautoritària, ja que la validesa de fet de l'autoritat carismàtica rau per complet en el *reconeixement*, condicionat per la «corroboració» dels dominats, que certament té un caràcter de *deure* enfront dels qualificats i, per tant, *legítims*" (Weber, 1993 [1922]: 214). El que interessa comprovar al llarg d'aquestes pàgines és si el plantejament de Weber es pot aplicar, a més de a diversos moviments mil·lenaristes, a l'eclosió extraordinària de la pràctica mediúmnic. Segons ell, en el cas de racionalització creixent de les relacions de l'associació, aquest reconeixement esdevé *fonament* de la legitimitat en comptes de *conseqüència* de la legitimitat (la legitimitat democràtica). És per la gràcia dels seguidors i a partir del seu arbitri que el personatge carismàtic pot ser col·locat o, per contra, tombat i desposseït de la seva condició carismàtica mitjançant l'exercici de l'elecció lliure. D'una situació en què les opcions d'acció d'una comunitat són determinades cap a una sola via, sota la pressió psíquica que sols hi ha una decisió justa i obligada a prendre, hom passa a l'estat en què el reconeixement jurídic dels procediments carismàtics depèn de l'arbitri de la comunitat entorn de la seva voluntat de declarar, reconèixer i derogar el dret, "tant en general com per al cas concret" diu Weber (*ibidem*: 214). Pensi's que l'horitzontalitat pròpia de l'estructuració espiritista, la qual desmenteix la jerarquització distintiva de les associacions ocultistes –de caire jerarquitzat (i d'aquelles en què les dinàmiques iniciàtiques s'emmarquen en una organització disciplinada jeràrquicament, com la maçoneria)–, donaria la raó al marc explicatiu que proposa Weber. Aquesta investigació porta a confirmar d'una manera inqüestionable que els centres espiritistes catalans del segle XIX funcionen lliurement i autònomament –fins al segle XXI!–: es federen o no en funció de la conjuminació de projectes i idearis, i, en el cas del XIX, recullen del missatge d'Allan Kardec allò que els serveix a l'hora de representar el seu marc ideal i material, cosa que Ladous (1992 [1987]: 49) constata igualment per a l'espiritisme francès i B.R. Wilson (1970: 172) per al nord-americà: les

associacions es formen bàsicament a partir de la integració de grups locals autònoms, totes elles tenen el seu propi grup de membres, però l'espiritisme en qualitat de fenomen social les transcendeix totes, donant-s'hi un nodrit nombre de participants amb un caràcter fluctuant. Com assenyala B.R. Wilson, fins i tot els espiritistes més compromesos no consideren les seves pràctiques com quelcom que exigeix obediència a una organització: els mèdiums no són sacerdots, i la fe que demanen s'ha de manifestar més en la manera d'actuar que no en un asseverament de caràcter formal (*ibidem*: 171), com un aflorament més del camp inclòs en el que s'ha conceptualitzat com la "convicció sagrada".

Justament Lindholm parteix de Weber per situar contemporàniament (2001 [1990]: 236-237) l'èxit actual de l'espiritisme i d'altres moviments socioreligiosos als EUA com el fruit de l'atracció que exerceixen en treballadors de classe mitjana "interessats a trobar una manera ràpida de millorar la seva carrera i enriquir la seva vida". Aquest aparent utilitarisme pragmàtic de l'espiritisme nord-americà d'avui dia no sembla que s'avingui gaire amb l'espiritisme català ni amb el nord-americà del mateix segle XIX, car el rebuig del món en els termes en què el món s'esdevé al segle XIX s'oposa a la lloança de l'èxit i el triomf dins la competitiva societat de consum d'ara mateix, una exaltació que només es pot entendre en qualitat d'"afirmació del món". Amb tot, es tracta sols d'una aparença: segons Lindholm, moviments religiosos del tipus New Age (Nova Era) –en què inclou "l'espiritisme, l'alquímia i les pràctiques màgiques pròpies de l'era d'Aquari"– denuncien, des d'una perspectiva ideològica, "una devaluació dels costums i els llaços socials i accepten la premissa d'una elecció lliure, motivada internament i validada emocionalment, com l'únic fonament del compromís", i ho fan dintre de medis que es configuren com a tendents a un lideratge carismàtic. Una de les reflexions que es poden plantejar arran del text de Lindholm rau en el paper que exerceix la "comercialització" del coneixement en aquets àmbits: l'ús que es fa del coneixement en els moviments actuals de la Nova Era, ¿serveix per sustentar el benestar material dels líders i del cercle immediat d'adeptes, o bé per possibilitar l'existència material dels

mecanismes de difusió a través dels quals fer conèixer els continguts del moviment? Una confrontació empírica, organització per organització, amb l'interrogant formulat trobaria als temps presents una resposta centrada en la primera part de la pregunta, mentre que per al cas espiritista català del XIX, no sols no hi ha cap jerarquitització institucionalitzada del coneixement, la qual cosa ja ha estat dita, sinó que és impensable referir a mitjans professionalitzats que participessin del moviment espiritista, entestat a expulsar-los del seu si..

L'experiència catalana del XIX demostra que les qualitats del posseït o mitjà com a mediador amb el pla de l'invisible no són, d'entrada, qüestionades pels membres dels centres espiritistes, llevat de si s'hi dona un cas flagrant d'impostura associat al guany il·licit de diners (aquell en què la pràctica mediúmnica és retribuïda financerament). Per contra, sí que en una fase posterior de desenvolupament de la pràctica espiritista –un cop superat l'esclat carismàtic i arribats a la fase en què la pràctica mediúmnica ha estat normativitzada i la comunicació amb els esperits dels difunts reglamentada– es qüestionarà "el grau de desenvolupament evolutiu" de l'esperit que es comunica a través del mitjà. De tota manera, no cal dir que si el mitjà no aporta cap benestar d'índole diversa als concurrents d'una manera duradora, llavors la seva autoritat carismàtica és susceptible d'esvair-se.

A l'hora de referir-se a la dominació carismàtica, Weber remarca (1993, *op. cit.*: 195) que és específicament irracional en el sentit de la seva estranyesa a tota regla, que implica un procés de *comunització* (de comunitat) de tipus emotiu. Així, l'accés a l'exercici carismàtic en qualitat de mitjà només es pot decidir sobre la base del reconeixement. El lideratge del mitjà és consensuat amb vista a obtenir una comunicació amb el més enllà. Si el missatge rebut pels reunits espiritistes pot arribar a resultar decebedor, tot i que es pugui justificar el desencís perquè el contacte s'ha establert amb potències del que anomenen el "baix astral" (l'escala "més baixa" de l'evolució de l'esperit, aquella en la qual han quedat atrapats alguns d'aquests esperits després de "desencarnar-se"), una perduració excessiva de comunicacions



establertes exclusivament amb esperits del baix astral desqualificaria la condició eminent del mèdium.

Weber sosté que el carisma és la gran força revolucionària a les èpoques vinculades a la tradició, i que pot esdevenir una renovació des de l'interior de la persona. Nascuda bé de la indignació bé de l'entusiasme, significa una "variació de l'acció de la consciència i de l'acció", la qual cosa comporta, al seu torn, una "reorientació completa de totes les actituds davant de les formes de vida anteriors o davant del «món» en general [...]. En les èpoques preracionalistes, tradició i carisma es divideixen entre si la totalitat de les direccions d'orientació de la conducta" (*ibidem*: 196).

Dins el context del segle XIX i en l'esfera espiritista, l'esclat carismàtic inicial esdevindria l'accelerador d'un procés racionalitzador els continguts modernitzadors del qual s'expressaran amb claredat en els projectes socials que hi són implícits. Difícilment es pot comprendre el salt d'una part important dels seguidors catòlics catalans a l'espiritisme sense atendre-hi el pes d'aquesta "reorientació interior", que, a partir del reconeixement del carisma mediúmic, troba en les pràctiques espiritistes i en els continguts que aquestes vehiculen la satisfacció a unes demandes que l'església no sols no sadolla de cap manera, sinó que n'esdevé aferrissadament contrària. L'abast temporal de l'espiritisme català, estès amb èxit fins a la derrota republicana el 1939 enfront del totalitarisme, respon a l'interès ideal i material dels prosèlits (adeptes, seguidors, partidaris) d'anar reanimant la societat espiritista a través dels avatars socials.

L'acceleració inicial de l'espiritisme, el seu començament esclatant a Europa, es pot explicar acudint al principi carismàtic, el qual s'anirà esvaint gradualment –cosa que Weber preveu i consigna– atesa la massificació del moviment i el procés de realització de les seves manifestacions racionalitzadores, tant en els aspectes lligats a la sistematització de la teoria i la pràctica espiritistes, com quant a l'organització de l'associacionisme espiritista i del bagatge que implica com a contrapartida fantàstica d'una societat alienada. El moviment espiritista s'organitza autònomament en dotzenes de centres distints que ordenaran el seu propi funcionament.

[...] el carisma transforma en les seves formes més desenvolupades les normes i les tradicions, i inverteix tots els conceptes del sagrat. En comptes de la veneració per l'usual, pel sagrat en virtut de tal circumstància, malda per obtenir la submissió interna al que encara no ha existit, a l'absolutament únic i, per consegüent, al diví. En aquest sentit purament empíric i desproveït de tota valoració constitueix, certament, el poder revolucionari, específicament "creador" de la història. (Weber, 1991 [1922]: 853)

Així i tot, la revelació carismàtica esdevindrà dogma –"doctrina, teoria, reglament, jurisprudència o contingut"– d'una teoria que es va petrificant. Per Weber (1993 [1922]: 857), aquesta confluència des de poders que "apareixen a la seva arrel com a aliens i enemics –el carisma i la tradició– constitueix un fenomen regular". A l'hora de confrontar el desenvolupament del moviment espiritista amb l'evolució carismàtica al moment en què es dona l'aflorament dels interessos dels qui "disfruten de poder social o econòmic i pretenen la *legitimació* de la seva possessió mitjançant la derivació d'una autoritat i un origen carismàtics i, consegüentment, sagrats", llavors s'ha de considerar el paper bàsic que exerceix la mediumnitat com a pràctica destarotadora d'estructures.

L'any 2002, quatre veterans espiritistes de tres dels nuclis espiritistes històricament més importants a Catalunya, coincideixen a assenyalar (mitjançant comunicació oral a qui escriu això) la immensa distància que hi ha entre el mèdium del segle XIX i el del XXI. A l'actualitat, l'any 2002, el mèdium és guiat en un procés formador en el qual la seva tasca està lligada estretament a l'equip de suport que l'acompanya durant tota la fase d'aprenentatge quant a la manera com desenvolupar al màxim el seu potencial mediúmnic. Cal situar, doncs, el ventall que abraça aquest procés. L'oposició que es dona amb relació a la cultura especialitzada és fluctuant dintre d'uns límits, ja que

tota educació carismàtica implica alguna especialització d'acord amb si s'ha de desenvolupar en els neòfits l'heroi guerrer, el curandero, el xaman, l'exorcista, el sacerdot, el legislador, i aquesta especialització –realitzada amb freqüència en interès del prestigi i del monopoli del carisma en qualitat de doctrina esotèrica– augmenta tant quantitativament com

qualitativament arran de la diferenciació creixent experimentada per les professions i l'ampliació del saber especialitzat. (Weber, 1993 [1922]: 877)

Tanmateix, al XIX, l'esdeveniment mediúmnic és veritablement carismàtic. A l'origen, l'estructura carismàtica –en oposició als diversos tipus d'organització oficial burocràtica– no mostra cap procediment ordenat per al nomenament o la substitució. No hi ha carreres, ascensos, sous, formacions professionals, autoritats a qui apel·lar... La pràctica primerenca del mèdium és, en aquest sentit, carismàtica: el mèdium abraça la comesa que hom li ha assignat i l'adhesió que rep del seu entorn es dóna en funció de la seva capacitat de dur-la a terme, ha de ser investit pels esperits dels difunts, mitjançar entre l'aquí i l'enllà, donar veu i cos a qui ja no en té. Si els seguidors espiritistes no reconeixen l'èxit de la seva tasca, o si aquesta és desvirtuada a causa de la manifestació d'accions que són impròpies de la condició en què es troba (com ja s'ha comentat, mostrar interessos econòmics com a compensació per la labor feta), llavors la condició carismàtica s'esvaeix. Els límits qualitius de la missió deriven del portador del poder carismàtic, no pas de l'ordre extern. No es pot deixar de celebrar l'exactitud absoluta de la interpretació de Weber aplicada al naixement de l'espiritisme.

Cal subratllar, però, que ni al segle XIX ni al XXI l'espiritisme en jerarquitzava els membres en cap escala: l'única distinció que hi té lloc concerneix l'organització pragmàtica dels afers administratius i materials del centre espiritista (lloguers del local, neteja, obertura i tancament, manteniment, etc.). D'aquesta manera, el repartiment de les tasques s'efectua per mitjà d'una distribució de responsabilitats consensuada pel col·lectiu, el qual tria un president, un secretari, un tresorer, etc. N'és una prova empírica el llibre del mèdium terrassenc Miquel Vives dins l'autobiografia referida al seu bagatge al segle XIX: *Guía práctica del espiritista por el médium Miguel Vives* (Imprenta y Librería de Carbonell y Esteva, Barcelona, 1903), que segueix la tradició kardeciana establerta. El rebuig espiritista de la jerarquització, i fins de la iniciació, explica l'afirmació que "la teosofia i l'ocultisme són, respecte a

l'espiritisme, el que és l'aristocràcia respecte a la democràcia" (és el que escrigué el pensador suïís René Guénon, 1989: 134-135).<sup>21</sup>

Tampoc no és un raonament sobrevingut del no-res percebre el carisma "al costat de la comunitat domèstica", com fa Weber (1993, *op. cit.*: 855), en qualitat de "segon gran portador històric del comunisme, si per ell entenem l'absència de «càlcul» en l'ús de béns i no l'organització racional de la seva producció amb vista a qualsevol ordenació («socialisme»)". És evident que malgrat la seva perduració com a factor de canvi i modernització, l'espiritisme del 1860 no és el del 1885, ni a Catalunya ni a França ni a Europa: s'hi esdevé una estatutització, una tradicionalització, una sistematització de la cosmovisió, en definitiva una reglamentació del marc explicatiu en què té lloc la pràctica. La fixació del rebuig de tota manifestació ritual respon a aquesta reglamentació, és clar. Ara bé: el que al segle XIX no es pot preveure és l'espontaneïtat de l'aparició d'un mitjà, que només pel reconeixement del mitjà podrà desenvolupar la seva acció. Sigui com sigui, un moviment de caire religiós de salvació –encara que es presenti com a científic, cosa que fan els espiritistes al presentar-lo com a "científic per a la reforma social"–, adoptarà l'aspecte d'una revolució social, en la mesura que "aspira a una nova comunitat basada en un principi o norma nous" (Freund, *op. cit.*: 162, seguint Weber, 1993, *op. cit.*): la revolució com nova estructuració social (quan els espiritistes tracten de "reforma social" ho fan amb una finalitat revolucionària, doncs: millorar i modificar el model d'estructuració social fins a arribar a organitzar-se d'acord amb un model nou). El sentit d'aquesta distinció explica la reivindicació ja dels gnòstics de l'inici de l'era cristiana de la convicció sagrada enfront del dret sagrat. Weber oposa el dret sagrat, el qual sanciona idènticament amb independència dels contextos socioculturals, a la convicció

---

<sup>21</sup> De fet, per a Guénon (1982 [1923]), ni Rivail ni el moviment espiritista poden classificar-se com a provinents de l'esoterisme, ni tan sols com a exoterisme. Ell critica l'espiritisme des de posicions que qualifica com a "tradicionals" (per la "tradició esotèrica"), i titlla Rivail amb menyspreu de "mestre socialista". Lamentablement, el buit acadèmic dominant a Europa entorn de l'estudi dels corrents esoteristes del XIX s'agreuja encara més respecte a l'espiritisme, i la perspectiva "tradicionalista" guénoniana és el que deu haver justificat que institucions com l'Ecole Pratique des Hautes Etudes de la Sorbona portin trenta anys menystenint la recerca del moviment espiritista europeu. Dins obres fonamentals sobre l'esoterisme i l'ocultisme europeus com les d'Antoine Faivre (1986) –cap d'estudis de l'Ecole– o les compilacions de Faivre/Needleman (2000 [1992]), l'espiritisme hi és invisibilitzat absolutament. El filòsof Gabriel Marcel en diria, d'ells, "científics benpensants".



sagrada, la qual s'adapta a les situacions canviants del món en qualitat de llavor i alhora de motor de canvi. El que s'hi planteja és el compliment de la llei des de la comprensió interna de cada individu. En la mesura que es rebutja el món tal i com està, es proposen altres maneres de representar-lo i d'interactuar-hi. Des de l'interior (l'individu) es pot influir sobre l'exterior (el món). Des d'aquesta perspectiva, l'ètica religiosa de l'acció en el món prové de l'interior de l'individu, de la seva convicció sagrada. Les normes concretes aplicades a la generalitat de la vida social peten fetes miques a favor de la relació global amb sentit entre el mode de vida i l'objectiu de salvació religiosa. Segons l'orientació del mode de vida que es creï des d'aquesta percepció, es pot influir des de la interioritat cap a l'exterioritat d'una manera revolucionària. Les religions de salvació, històricament, en definitiva, no estan al servei de la "lleï sagrada" (acceptació del món en els termes en què es troba), sinó de la "convicció sagrada" (oposició al món en els termes en què es troba).

Tornant a la gènesi carismàtica del mèdiu dins l'espiritisme, es veu que si aquest model es pot aplicar genèricament a l'esclat primerenc del procés mediúmic de tot individu qualificat per l'entorn com a tal, aquí és imprescindible remetre, com se l'ha adjectivat unes pàgines enrere, al "pare" per excel·lència del moviment espiritista europeu: Léon-Hippolyte Rivail (a) Allan Kardec (es relata el trajecte de Kardec al capítol 3, dins la narració dels orígens de l'espiritisme), nascut a Lió el 1804 i mort a París el 1896. És el 1854, en el curs d'una "comunicació" amb un ens anomenat "Esperit de Veritat", que aquest "ens invisible" l'insta a treballar en un sentit d'iniciador, un sentit que *"li era propi ja feia moltes encarnacions"* (Lantier, *op. cit.*: 55; Castellan, 1971 [1957]: 43-44). L'esdeveniment succeeix durant una sessió de magnetisme, en la qual una "sommàmbula" anuncia a Rivail que en una existència anterior ell havia estat un druida celta anomenat Allan Kardec, i que els esperits l'ajudarien a "fer conèixer al món una nova doctrina". Aquest anunci encoratja Kardec a endinsar-se en l'estudi de les "comunicacions" amb els esperits, i a mesura que avança se sent cada cop més "inspirat": reflexiona, sintetitza, aprofundeix i classifica idees i experiències. I,

naturalment, té lloc la "revelació": és el 30 d'abril del 1856, amb una "sòmna" (la "senyoreta Japhet") fent de mèdium en una sessió magnetista, a casa del "senyor Roustan". Per boca de Japhet parla l'ens que Allan Kardec coneix des del 1854, "Esperit de Veritat". El missatge és senzill: Kardec ha estat escollit entre tots per complir una "missió" amb l'objectiu de "salvar el món". La "revelació" és "confirmada" pel mateix "Esperit de Veritat" en dues sessions més celebrades el 12 de juny, a través de la mèdium Aline C., i el 12 d'abril del 1860 (quan Kardec ja és el capdavanter indiscutible del moviment a escala internacional), a través del mèdium Crozet.

Vegí's la citació d'un fragment de la sessió del 12 de juny del 1856, els continguts de la qual són idèntics als de la sessió del 30 d'abril del 1856.<sup>22</sup>

Kardec pregunta a l'Esperit de Veritat *quins motius podrien fer-lo fracassar, ¿per ventura la insuficiència de les seves capacitats?* Llavors, a través de la mèdium Aline C., rep la resposta següent:

No, però la missió dels reformadors en va plena, d'obstacles i perills. La teva és difícil, t'ho previnc, ja que es tracta de commoure i transformar el món sencer. No creguis que n'hi haurà prou que publicuis un, dos, deu llibres i que et quedis a casa tranquil·lament. No: hauràs de patir-ho en la teva persona. Aixecaràs en contra teva odis terribles, enemics acarnissats desitjaran la teva perdició, toparàs amb la calúmnia, la traïció fins dels qui et semblaran més abnegats, les teves millors instruccions seran desateses i alterades, més d'un cop sucumbiràs sota el pes del cansament. En una paraula, hauràs de sostenir una lluita quasi constant i sacrificar el teu repòs, la teva tranquil·litat, la teva salut i la teva vida i tot, perquè no viuràs gaire temps. ¡Més d'un retrocedeix quan per comptes d'un camí de roses troba sota els seus passos espines, cantells angulosos i serps!

Per a missions d'aquest tipus la intel·ligència no basta. Per agradar a Déu cal humilitat, modèstia i desinterès, ja que Ell abat els orgullosos, els presumptuosos. Per lluitar contra els homes fa falta coratge, perseverança i una fermesa il·limitada. Fa falta, també, prudència i tacte per actuar amb encert i no comprometre els èxits amb mesures o amb paraules intempestives. Finalment, fa falta lliurament, abnegació i estar disposat a tots els sacrificis.

Ja veus que la teva missió està subordinada a condicions que depenen de tu. (Lantier, *op. cit.*: 57-58)

---

<sup>22</sup> Lantier (1976: 57) confirma la repetició dels continguts en les sessions d'abril i juny del 1856. La del 1860 adquireix una significació distinta, perquè aleshores Kardec ja és reconegut com a capdavanter europeu del moviment i principal teoritzador mundial. ¿Calia una confirmació extraordinària el carisma arran d'una crisi del seu lideratge? Weber assenyalava la inestabilitat de l'autoritat carismàtica.

Els límits qualitius de la missió deriven del portador del poder carismàtic, no pas de l'ordre extern, assevera Weber en descriure el pas del conferiment del carisma, i no és Weber qui parla per boca de la mèdium Aline quan escriu això seixanta anys després. Una "potència invisible" fonamenta mitjançant el succés "extraordinari", "sobrenatural", "miraculós" d'una "comunicació mediúmnic" l'investiment de què és objecte Kardec per dur a terme una "missió" ("salvar el món"), la qual està subordinada a condicions que depenen d'ell. Si bé és cert que –com assenyala Joan Prat en tractar del procés carismatitzador dels fundadors de religions– aquests líders religiosos "exerceixen una autoritat tan absoluta que són venerats en qualitat de sants, messies o mestres divins pels seus fanàtics seguidors" (Prat, 1998: 25), malgrat això l'espiritisme depassa a bastament la prototípica jerarquització de dependència sectària d'un líder: en realitat, com es mostra contínuament en aquestes pàgines, l'horitzontalitat espiritista i la independència organitzativa i també de postulats teòrics dels centres espiritistes és plenament assumida pel moviment, que en fa un nucli dinàmic d'acció, la qual cosa esdevindria un dels motius del seu arrelament entre treballadors i menestrals, els quals, seguint Kardec mateix, utilitzen allò que els convé o que els satisfà del seu "mestre" (sigui Kardec, el fundador; sigui Miquel Vives, un dels mèdiums catalans per excel·lència del XIX; o bé sigui Amalia Domingo Soler, la divulgadora més important a Catalunya i Espanya al darrer terç del XIX) a l'hora de desenvolupar-se.

D'una manera conscient, els mèdiums participants del moviment espiritista rebutgen de ser retribuïts amb diners, intercanvis de serveis o a partir d'una reglamentació d'impostos per satisfer les necessitats objectives de la seva missió. Ara bé, és justament perquè la pràctica mediúmnic és el veritable nucli central de l'espiritisme que els espiritistes reconeixen la possibilitat que el mèdium sigui objecte de mecenatge individual –o bé de regals honorífics, ofrenes i altres prestacions voluntàries–. N'és una prova empírica el cas d'Amalia Domingo Soler (Sevilla, 1835-Barcelona, 1909), la divulgadora de l'espiritisme més coneguda de tot l'estat espanyol al darrer terç del segle XIX,

llegida en tots els cercles espiritistes de l'Amèrica diguem-ne llatinitzada. D'origen treballador, comença a participar en les reunions de la Sociedad Espiritista Española a Madrid el 4 d'abril del 1874. Sobreviu al llinar de la indigència alhora que esbomba el pensament espiritista fins que el 1876, estant a Madrid, els membres del cercle La Buena Nueva de Gràcia li proposen que es traslladi a viure a la vila catalana. L'acull una família gracienc (Lluís Torrens i la seva dona, amb dos fills de quinze i tretze anys), que li cedeix una habitació i l'alimenta i, en canvi d'això, Domingo haurà d'escriure en termes divulgadors de la doctrina. Malgrat les reticències inicials i en vista de la impossibilitat de tirar endavant a Barcelona treballant, atesa la malaltia que té a la visió per fer la feina de cosidora, accepta finalment la proposta (ho narra així uns anys més tard):

Yo, entonces, confieso ingenuamente que no aprecié en todo su valor la protección de los espíritus. Agradecía con toda mi alma la hospitalidad de Luis y las consideraciones de su familia, que me trataban como si fuera un niño enfermo, porque en realidad si enferma tenía el alma, no menos lo estaba el cuerpo. Una alimentación sana y abundante me hacía recordar con amargura la escasez de otros tiempos. No tenía que pensar en pagar la casa, que es el susto permanente de los pobres. Tenía una habitación espaciosa, aunque algo triste, pero en la cual tenía todo lo necesario para mi trabajo con la mayor comodidad, mas ¡ay!, mi espíritu se rebelaba en su impotencia, no estaba conforme con aquel nuevo período de de esclavitud. Me era muy doloroso recibir tan señalados favores de una familia con la cual no había tenido nunca la menor relación, había llegado al fin de la intimidad sin mediar antes la preparación necesaria de la simpatía, del trato, de la identidad de pensamientos, hasta el idioma me separaba de aquellos seres que hablaban en catalán casi siempre y yo no les entendía ni una sola palabra, porque he sido y soy la torpeza personificada en cuestión de números y de lenguas. Me humillaba y me entristecía ver cómo por la mañana Luis y su hijo se iban al trabajo, su hija al colegio, que estudiaba para profesora, y la madre comenzaba sus tareas domésticas... (Domingo Soler, 1990a [1891?]: 182-183)

El mecenatge espiritista sobre Domingo Soler té lloc mitjançant donatius i ajuts financers i materials fins a la seva mort, el 1909. Dins el recull de textos *Memorias de una mujer* (*ibidem*: 184-185), l'autora espiritista relata l'ajut que el 1876 rep de Domènec Galceran, d'Alacant, en forma de segells perquè pugui atendre la correspondència entaulada amb centres peninsulars i



americans, i la del lleidatà Josep Amigó i Pellicer (el qual té un magatzem de llibres ratllats), en forma de material d'escriptori (paper, sobres, tinta, carpetes, plomes, una cartera). Aquest mecenatge és una constant en la vida de Domingo Soler i es pot estendre a molts altres participants del moviment. Ella mateixa escriu: "*Sólo inspirada por los buenos espíritus y sostenida materialmente por la generosidad de algunos espiritistas podía yo haber llevado en mi desamparo y en mi impotencia el consuelo y la esperanza...*" (*ibidem*: 241).

Comprovi's igualment el paral·lelisme quant a la gènesi carismàtica de l'assumpció que aquesta espiritista fa sobre el seu paper divulgador arran d'una sessió mediúmnica que li resulta definitivament reveladora sobre el caràcter de la seva pròpia empresa ("*me juré a mí misma ser útil a la Humanidad [...]. En resumen, nací de nuevo*") dins l'espiritisme en el context català, segons la narració que en fa la mateixa Domingo Soler anys després del succés del 1876:

Las comunicaciones que me llenaban de inocente alegría eran las de Miguel Vives, que de vez en cuando asistía a las sesiones de La Buena Nueva [Miquel Vives és un dels mèdiums catalans més actius, membre del Centro Espiritista de Terrassa]. Me parecía que escuchaba a un apóstol del Cristianismo, retrocedía a los tiempos de Jesús y lentamente mi alma se iba acostumbrando a aquella atmósfera de reposo y humildad. Pero cuando mi espíritu recibió una impresión inexplicable fue cuando asistí por primera vez a una sesión en el Centro de Tarrasa.

Miguel vivía entonces en una casita muy pequeña, y en una salita en torno de una mesa redonda nos reunimos catorce o dieciséis espiritistas. Aquella tarde me encontraba profundamente triste, pero gozaba en mis recuerdos un mundo de reminiscencias que aglomeraba en mi mente, cuando Miguel Vives se concentró después de haber leído muchas oraciones.

Reinaba el silencio más profundo, todos estaban con gran recogimiento, el médium comenzó a llorar sin que su rostro revelase la angustia del sufrimiento. Todos le miramos atentamente, preguntándonos unos a otros en voz muy queda:

– ¿Quién será?, el médium está muy conmovido.

Uno de los hermanos, viendo que Miguel seguía llorando sin hacer la menor contracción, exclamó:

– ¿Quién eres, buen espíritu? ¿A quién buscas aquí?

– “A mi pobre hija” –contestó el médium con voz entrecortada.

Al oír tal contestación, sentí en todo mi ser tan violenta sacudida, me sacudí de tal modo, que me es del todo imposible explicar lo que sentí, pero hice esfuerzos sobrehumanos para prestar toda mi atención al médium, que serenándose lentamente prosiguió diciendo:

– “Sí, hermanos míos, vengo a decirle a mi hija...” (Domingo Soler, 1990a [1891?]: 187)

L'autora reproduceix les paraules de l'esperit de sa mare morta divuit anys enrere, que consola a la filla dient-li que mai no l'ha abandonada, ni als moments més negres del sofriment de la filla a la terra, “quan es trobava sola, desesperada i al caire del suïcidi”. Llavors, apareix la revelació, la mare de Domingo Soler li diu, per boca del médium Miquel Vives:

“¡Eres tan desgraciada!... ¡Te crees tan sola!... Trabaja en tu progreso, ihija mía!, que te va faltando la luz en los ojos y en el alma. ¡yo te daré una nueva familia! ¡Yo les diré a los espiritistas que te amen, yo les inspiraré para que no te abandonen! ¿Tú no padecerás hambre! ¡Tú no sentirás frío! ¡Tú morirás rodeada de pobres que te bendecirán y acompañarán tus restos llorando con profundo desconsuelo. ¡Trabaja, hija mía! Trabaja sin descanso interpretando el pensamiento de los espíritus, que puedes hacer mucho bien a la Humanidad. No olvides los consejos de tu madre.”

Mientras habló el médium, una fuerza poderosísima contuvo mis lágrimas y mis demostraciones de júbilo. La realidad era superior a todos mis ensueños. ¡Mi madre! Aquella mujer que lo fue todo para mí, que en medio de su pobreza me rodeó de tantos cuidados, que me educó y me hizo amar a Dios en la Naturaleza [...]. aquel hallazgo para mí completamente inesperado me enloqueció, grité lloré, abracé a las buenas mujeres que me rodeaban. ¡Mi madre vivía!... ¡Vivía para mí!

Era la primera comunicación familiar que yo recibía, al revés de la generalidad de los neófitos del espiritismo, que lo primero que hacen es evocar a sus espíritus más queridos. Yo nunca evoqué a mi madre... (Domingo Soler, 1990a [1891?]:189-190)

En repassar aquesta sessió i fer-ne balanç al cap del temps amb la finalitat d'escriure les *Memorias...* de què s'obté aquesta informació, Domingo Soler explica el següent:

Yo sentí al hablar Miguel Vives un placer que nunca había sentido. Mientras hablaba el médium, ¡yo vivía!, ¡yo sentía el calor de la vida!, calor que no he vuelto a sentir después, a pesar de que en muchas ocasiones me han dicho los espíritus “tu madre está aquí”.

Yo he agradecido su buena intención, he comprendido que me querían consolar, pero he dicho entre mí: no está aquí mi madre.

En la sesión de Tarrasa fue muy distinto. Yo no la evoqué, no creía que mi madre me quisiese tanto, pensaba que por su vida de martirio y por la grandeza de su espíritu, estaría muy lejos de las miserias humanas. Por eso aquella comunicación espontánea, aquel lenguaje sencillo lleno del más puro sentimiento, me hizo creer que era mi madre el espíritu que hablaba. Yo me preguntaba a mí misma: ¿Es ella? Y los apresurados latidos de mi corazón me respondían: ¡Ella es!

¡Cuánto bien me hizo mi madre con aquella comunicación! Entonces bendije la hora de haber llegado a Cataluña, aprecié en todo su valor la hospitalidad del presidente del círculo espiritista de Gracia, y cuando me encontré de nuevo en mi gabinete de trabajo, me pareció la habitación más alegre y más risueño todo cuanto me rodeaba, porque tenía la certidumbre de que mi madre no me dejaría sola en brazos de la adversidad. (Domingo Soler, 1990a [1891?]: 191-192)

És fonamental transcriure aquesta citació per demostrar que, si l'espiritista del segle XIX més coneguda internacionalment assumeix la tasca que li pertocarà dur a terme a través d'una revelació extraordinària en el decurs d'una sessió mediúmnica, resulta idènticament carismàtica la raó de la seva integració sobtada a la societat que l'ha acollida: Catalunya. En la mesura que és a partir de la invitació que li fan els espiritistes catalans d'anar a viure a Gràcia que ella pot escoltar la seva mare, el cercle es tanca quan la mare li transmet el sentit de la seva existència i de ser al país on és: difondre l'espiritisme des de terra catalana. A la presentació que Domingo Soler fa de les *Memorias...* (*ibidem*: 39), hi escriu: "*Renacieron en mí los más nobles propósitos. Me juré a mí misma ser útil a la Humanidad, comprendí todo lo que se puede conseguir con el trabajo y la buena voluntad. En resumen, nací de nuevo.*"

És inqüestionable la pertinència d'adscriure aquesta conducta al model explicatiu del carisma de Weber. El 1876, arran d'una comunicació imprevisible, sorprenent, sobrenatural, Domingo Soler comprèn que la seva labor té la finalitat de "*ser útil a la Humanitat*", com succeeix a Allan Kardec vint anys enrere, el 1856. La comunicació mediúmnica es representa a tall de ritu de passatge, ja que Domingo Soler "*nace de nuevo*": qui apareix

aleshores és, ja, una guerrera plena de l'espiritisme, reconeguda no ja per l'èmfasi dels seus escrits, sinó pel conferiment extraordinari arran del qual queda legitimada la seva tasca de divulgadora espiritista.

Malgrat que, com assenyala Weber (1993, *op. cit.*: 850), "la situació de l'autoritat carismàtica és per la seva pròpia naturalesa específicament inestable", ja que el carisma pur no reconeix com a font de legitimitat res més que la seva pròpia força justificant-se sense parar, el cas d'Allan Kardec, d'Amalia Domingo Soler, del mateix terrassenc Miquel Vives, remet al manteniment d'una autoritat no pas jeràrquica, però sí que carismàtica en la mesura que al llarg de les seves vides proven constantment la seva energia extraordinària de l'única manera possible: mostrant les seves capacitats de sadollar l'esperança dels membres del col·lectiu espiritista. En el cas de Kardec a nivell europeu i de Vives a nivell català i espanyol, tots dos encarnen el procés vertiginós, esfereïdor, d'acceleració de les dinàmiques convulses del social que significa l'espiritisme. El pas de la tradició a la modernitat es dona duent a terme la normativització i reglamentació de tots els nivells de la pràctica espiritista, expressada en els diversos llibres que escriuen, obres de referència respecte a la sistematització, articulació i consolidació del moviment. Tot plegat indueix a proposar que els espiritistes no són pas una colla de guillats caiguts del cel, sinó que expressen un cert paral·lelisme amb moviments de caire mil·lenarista o carismàtic l'objectiu dels quals se centra a modificar l'estat de les coses des de l'interior dels individus encaminant-ho a l'acció transformadora sobre el món.

#### **2.4. GENT DEL LLINDAR: "ESTÀ ESCRIT, PERÒ JO US DIC..."**

"... cuando Miguel Vives se concentró después de haber leído muchas oraciones", escriu Amalia Domingo Soler en referir-se a la sessió en què participa el mèdiu Miquel Vives i l'"esperit de la seva mare" –d'ella– li revela la missió divulgadora que ella ha d'exercir. En efecte, aquí rau el paper del mèdiu, ja que és el mèdiu el qui protagonitza aquest "està escrit, però jo us dic..." amb què Weber descriu l'acció carismàtica. Aquest "jo" és pròpiament un mitjancer entre dos plans, el visible i l'invisible, el terrenal i el



celestial. El paper del mèdium és paradigmàticament liminar a causa de la seva inestabilitat estructural, la seva tasca pot ser revocada pel grup i sens dubte apareix com un personatge "estrany" a la resta de la societat. En termes simbòlics el mèdium no és "conscient" del seu discurs: el seu cos és ocupat, investit, penetrat per un "ens invisible" que l'utilitza per propagar un missatge.

El mèdium, en si mateix i al llarg de la sessió mediúmnic, no és ni un habitant de la terra ni un habitant del cel: aboleix fronteres entre dos plans distints, les sintetitza, per bé que justament el fet que cara "enfora" no recordi ni sàpiga ni sigui conscient del seu discurs, això el col·loca al llindar, "semblant sempre com transportat a regions no humanes. Des dels malabarismes preliminars fins al despertar, el públic l'observa, atent i ansiós, com succeeix ara en les sessions d'hipnotisme" (Mauss/Hubert, 1991 [1903]: 58). És llavors que tot és possible, és a dir, és llavors que l'extraordinari es mostra des de la seva condició perenne d'imprevisibilitat –igual que el místic, el mèdium és incapaç de preveure els viaranys pels quals rodarà en el seu viatge, amb la diferència que el místic és conscient de les seves visions, mentre que en teoria el mèdium del XIX no n'hauria de ser-. Es pot establir, llavors, un paral·lelisme entre els estats psíquics del mèdium i del mag. Com indiquen Mauss i Hubert (*ibidem*: 56), "és un error creure que el mag d'ocasió es troba sempre, al moment en què executa el seu ritu, en el seu estat normal; sovint, precisament perquè ha deixat d'estar-ho, és per això que actua amb èxit".

El trànsit extàtic del mèdium arrossega els assistents a la sessió a una comunicació amb "l'altra banda". El mèdium n'és el pont, i la liminaritat es generalitza per raó del reconeixement dels assistents d'aquesta capacitat carismàtica del mèdium. Certament, el reconeixement fàctic –més actiu o més passiu– dels seguidors espiritistes de la missió personal del cap carismàtic s'origina en la consagració a l'extraordinari i inaudit que encarna la seva figura. Mauss i Hubert ens en donen (*ibidem*: 59) una nova clau a l'explicitar l'atribució dels poders màgics no a persones, sinó a "corporacions" (metges, barbers, ferrers, pastors, actors o enterramorts): a l'igual de l'enterramorts, el

mèdiu, justament pel seu contacte amb l'esperit dels difunts, se separa del comú de la gent, i això li confereix la seva autoritat màgica.

La fascinació que provoca la convulsió carismàtica en l'entorn condueix que, al principi de la pràctica mediúmnica, no s'hi reconeixin ni reglaments "abstractes", ni jurisdiccions "formals" ni drets "objectius": l'atracció dels seguidors espiritistes per la mediumnitat realitza, mitjançant la participació en les sessions espiritistes, l'abolició de la submissió a tot ordre extern, terrenal. No sols s'hi vehicula una reinterpretació del cristianisme des de paràmetres radicalment diferents dels defensats per l'església catòlica; no sols s'assumeix el mètode del coneixement científic i el principi de l'empíria com a mitjà per argumentar racionalment la demostració palpable que, efectivament, existeix la possibilitat que els humans es comuniquin amb els esperits dels difunts: la qüestió de fons és de quina manera a partir d'aquí es construeix una explicació del món completa. Arran de l'esclat carismàtic de la mediumnitat, se sistematitza la comunicació amb els morts alhora que es construeix una explicació del món completa. Els espiritistes elaboren una cosmovisió autònoma respecte a la cosmovisió social dominant, articulen un sistema a través del qual els fonaments racionalitzadors que l'il·luminen –amor solar, caritat,<sup>23</sup> justícia social, igualtat entre gèneres, pràctiques guaridores distintes de les de la medicina ortodoxa, generalització de l'educació, antimilitarisme, cooperativisme, etc.– esdevenen motors actius d'una manera determinada d'entendre la modernització. Aquests fonaments signifiquen el contrapès d'una pràctica catòlica que els nega d'arrel. La trajectòria espiritista catalana compresa entre el 1861 i el 1899 és el relat d'un combat perquè un projecte d'avantguarda social –en els termes en què Norbert Elias proposa (1993 [1977]) la construcció de la civilització (la civilització com a construcció de pràctiques igualitaristes en un context de justícia social enfront del domini, l'explotació i la violència intraestatal i interestatal sota referents liberals)<sup>24</sup> reeixi a ocupar un lloc sota el Sol.

---

<sup>23</sup> Una caritat que no se circumscriu pas al donatiu, sinó que apareix des del sentit de ser una eina transformadora, i no sols apaivagadora, de la injustícia social (Vinyes, 1989: 32-59).

<sup>24</sup> Així finalitza Elias *El proceso de la civilización*: "Només quan s'hagin resolt i superat aquestes tensions interestatals i intraestatals podrem dir amb major raó de nosaltres mateixos que som civilitzats.

Invertint tots els valors, trencant tota norma tradicional, un fuster de Manresa, un teixidor de Sabadell o un treballador industrial de Sant Martí de Provençals (els ferroviaris de Sant Martí de Provençals envien a les revistes espiritistes catalanes tots els llibres que s'editen sobre ferrocarrils, pel cap baix a la dècada dels anys noranta: se'n fa ressò *La Estrella Polar* en diversos exemplars del 1896) dialoguen amb els seus familiars difunts (en castellà, sovint, i també en català, com es veurà), i amb Plató, santa Teresa o qualsevol figura històrica que només podria ser interpel·lada dins l'esfera acadèmica o eclesiàstica, amb la diferència que en aquells àmbits la interpretació els ve donada pel capellà o pel professor i que dins un medi on la immensa major part de la població és analfabeta, reapropiar-se de sistemes de pensament segrestats per les elits socials ja implica un canvi revolucionari.

És així que una pràctica irracional, la mediumnitat i la possessió, s'erigeix com a signe racionalitzador i apologètic del coneixement, prova d'anhel i de reivindicació de saviesa per part de treballadors i menestrals que malden per integrar uns símbols culturals determinats dins un marc referencial propi. Si per Clifford Geertz (1990 [1973]: 115) "el que els homes creuen és tan variat com el que ells són, una afirmació que té la mateixa força quan se n'inverteixen els termes", aleshores no seria desdenyable situar aquí l'avinentesa de la percepció d'acord amb la qual els esquemes culturals són "models [...], sèries de símbols les relacions dels quals entre si modelen les relacions entre entitats, processos o qualsevol sistema físic, orgànic, social o psicològic al «formar paral·lels amb ells», a l'«imitar-los» o al «simular-los» (*ibidem*: 91). S'està davant de la categorització models de/models per a la realitat: els primers funcionen per representar processos ja estructurats com a tals, de manera que la seva estructura s'expressarà en un altre medi; els

---

[...] 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»" (Elias, 1993 [1977]: 532).



segons ho fan per subministrar fonts d'informació en els termes de els quals es puguin estructurar altres processos (*ibidem*: 92). Plató i santa Teresa en mans espiritistes, o encara més, aprendre a llegir com a pràctica recurrent dels mateixos espiritistes, signifiquen en aquest context del XIX espiritista la posada en l'escena social de les dinàmiques transpositives dels símbols: s'hi *manifesta* l'atmosfera del món i alhora es *modela* l'atmosfera del món, d'acord amb la imatge que ofereix Geertz.

Aquest "tot és possible" (déu i la revolució, però també el terror, la fam, la manca de sentit) amb què els espiritistes conceben el món és l'ídic "tot és possible" amb què la societat interpel·lada es mostra a través del mèdiu: des dels esperits "purs" fins als "imperfectes" –neutres, fal·laços, lleugers, impurs, d'acord amb la classificació de Kardec esmentada–, des del somni de l'amor solar, l'evolució contínua dels humans i la reciprocitat igualitarista fins al malson de l'egoisme, l'explotació d'una minoria sobre la majoria, la impostura. L'objectiu espiritista sembla evident: elaborar un model explicatiu del món a partir del qual encaminar conductes, en primer lloc individuals i tot seguit col·lectives, plenament racionalitzadores (seguint Weber, la racionalitat entesa com l'acció social que adequa uns mitjans a un context determinat amb una finalitat concreta), amb continguts transformadors del model capitalista i del model de relacions amb el sagrat que encarna l'església catòlica. I aquesta inversió de valors té lloc arran d'una proclamació determinant: "Està escrit, però jo us dic." ¿No és pas aquest "jo us dic" una apel·lació a la glòria, l'hàbit, la gràcia, la potència de l'experiència directa com a únic mitjà d'accés a la capacitat autotranscendent que rau a l'interior de cada persona? En el cas espiritista, la potència popular.

Díficilment es pot evitar d'evocar el precepte gnòstic dels primers segles de l'era cristiana d'acord amb el qual la naturalesa mitjançant les lleis físiques i l'esclavitud mitjançant el sotmetiment psíquic a les institucions són la manifestació del dimoni. El gnòstic és diví en la mesura que reconeix la seva pròpia substància divina a través del procés de la saviesa, del coneixement com a facultat divina oposada al demiürg, el qual ha creat el món des de la ignorància (Jonas, *op. cit.*; Pagels, *op. cit.*). Si la salvació rau en el



coneixement d'aquesta realitat divina, el gnosticisme proclama que tothom hi pot accedir directament (començant per les dones, en contextos en què són tractades com si fossin bèsties incapaces de raonar i decidir per elles mateixes). Del principi gnòstic que el camí del coneixement s'efectua des de l'interior de la persona en deriven, a més de moviments socioreligiosos com el paulicianisme, el bogomilisme i el catarisme, l'espectre ampli de corrents preprotestants que acompanyen l'espiritualisme místic europeu –inclosa la cultura eslava– i les manifestacions heterodoxes respecte a la Reforma posterior.<sup>25</sup>

El llarg camí de la Il·lustració i l'esclat laïcista, utopista i col·lectivista dels segles XVIII i XIX beu del seguit de religions de rebuig del món que afirmen la preeminència de l'experiència "interior" (Weber, 1988 [1904]; Troeltsch, *op. cit.*; B.R. Wilson, *op. cit.*; Delgado, 1999) enfront del formalisme institucionalitzat de l'"exterior". Si s'ha de referir el paper notabilíssim del gnosticisme és a causa de la seva influència en camps de la societat europea del XIX com l'anarquisme i el nihilisme, perquè l'assumpció que la violació de totes les regles mundanes –totes elles subjectes de la interpretació unívoca que són filles del dimoni– és un altre camí possible per arribar a déu serveix per justificar la *necessitat* de qualsevol manifestació que qüestionï l'ordre social dominant.<sup>26</sup> No es pas a la babalà que s'escriu aquí el mot "necessitat": ha estat freqüent en les ciències socials donar com a bons debats entre corrents de pensament en conflicte per situar-los exclusivament a l'interior de l'esfera intel·lectual, sense entendre les implicacions i els projectes polítics que subjauen en els moviments socials que acompanyen aquests corrents (Pagels, 1990a: 39). Com diria Weber, el món com a producte històric es aquí. Una revolució social i política, conduïda o no per déu, no deixa de ser una revolució social i política. Aquesta ètica religiosa de l'acció en el món prové de l'interior de la persona, de la seva convicció sagrada. Les normes

---

<sup>25</sup> Si entenem la gnosi com a coneixement absolut capaç de transformar radicalment l'ànima humana, podem entreveure'n la presència en les especulacions místiques que donen lloc a la càbala, que també tenen lloc entre els essenis i, dins el context islàmic, entre els xiïtes i els sufis, o en el corrent místic jueu heterodox del hassidisme medieval.

<sup>26</sup> No es comprèn cap apocalipticisme d'origen europeu, fins a un Bakunin al XIX, sense acudir a la font gnòstica.

concretes aplicades a la generalitat de vida social peten fetes miques a favor de la relació global amb sentit entre el mode de vida i l'objectiu de salvació religiosa. Segons l'orientació del mode de vida que es creï des d'aquesta perspectiva, es pot influir des de la interioritat cap a l'exterioritat d'una manera revolucionària. Des d'aquest enfocament, l'espiritisme no es pot desvincular d'altres sistemes de pensament com l'existencialisme o el situacionisme: s'hi expressa una primàcia absoluta de l'experiència immediata, única autoritat quant al sentit de l'acció existencial dels éssers.

Es tracta de moviments que vehiculen el rebuig a un "exterior" que s'ha d'abandonar i del qual cal refugiar-se a fi d'enaltir la capacitat transformadora d'un "interior" que s'entreveu com a font possible de tots els trànsits socials imaginables. És una perspectiva atribuïble a Kardec, sí, però també uns anys després a William James. Els processos de secularització i modernització ja referits (estatalització, homogeneïtzació cultural, industrialització, subjectivització, urbanització, etc.) desmantellen els instruments tradicionals de control social, alhora que afermen la necessitat d'una vivència interior de la transcendència (Delgado, 1999: 141-145). Per això James assenyala al tombant del XIX que l'evolucionisme científic i la marea ascendent de la socialdemocràcia han anat obrint unes perspectives l'amplitud de les quals facilitarà el canvi i l'obertura del tipus d'imaginació de la societat, i que en vista de l'envelliment del teisme monàrquic "el lloc del diví al món ha de ser més orgànic i més interior" (James dins Tresmontant, 1981: 165; James, 1985 [1902] i 2000 [1907]). El nou individu social és base, causa i finalitat de la nova societat moderna i de la pràctica que la distingeix –l'individualisme–: la correspondència té lloc dintre de l'esfera de la religió, en l'"experiència del cor". Una transcendència desallotjada de la vida pública només es podrà refugiar en l'únic indret segur: l'interior de cada persona. Com s'ha assenyalat, es tracta d'un individualisme que prové i que remet al col·lectivisme, i que sols es pot exercir en comunitat. Es concedeix autoritat a l'experiència pròpia, no pas a les escriptures, la ritualitat o el clergat. De la font en beuen al llarg de tota la història des dels anabaptistes fins als

quàquers, escoles ocultistes, corrents utopistes i tradicions col·lectivistes laïcistes.

Entengui's l'avinentesa d'acudir a Victor Turner (1988b [1972]: 517) quan es refereix a la *communitas* com un fet de l'experiència de cada persona –i, alhora, com la perspectiva ideal de cada cultura, un moment dins i fora del temps– i, a continuació, estableix els tres aspectes culturals –liminaritat, intrusisme i inferioritat cultural– que li permeten cabussar-se en el desenvolupament compresiu d'aquell terme (així homenatja Tönnies, Durkheim i Weber, i en certa manera fins i tot Van Gennep). Per bé que la confrontació d'aquest model teòric amb l'objecte d'estudi que aquí s'exposa forma part del capítol 4 de la tesi, no és sobrer avançar l'observació que Turner manté a l'hora de distingir "el model d'un tot diferenciat, les unitats del qual són éssers humans, [que] s'oposa al sistema diferenciat, les unitats del qual són status i papers, i on la persona social se segmenta en posicions dins d'una estructura" (*ibidem*: 519). No és sobrer perquè és justament aleshores que Turner remet a "aquestes nocions gnòstiques d'una «caiguda» no terrenal en què una «Forma Humana Divina» originalment no dividida,<sup>27</sup> es dividí en funcions contràries, cada una incompletament humana i dominada per una sola tendència, «intel·lecte», «desig», «habilitat», etc., sense cap balanç harmònic amb les altres" (*ibidem*: 519). Amb tot, és la capacitat autotranscendent de cada individu allò a què apel·len aquells moviments que impugnen la legitimitat de les relacions socials cardinals a través de la impugnació del sistema simbòlic ritual dominant, encara que la rutinització del primer ímpetu carismàtic ha de conduir a l'estereotipament i la selecció, a la consolidació de la comunitat emergent (*ibidem*: 528-529). Alguna forma estructural generada molt de temps abans "per un moment de *communitas*, es pot fondre miraculosament en una forma vivent de *communitas* de nou".

---

<sup>27</sup> D'aquí sorgeix l'Adam Kadmon de la càbala, l'ésser humà primordial "del qual descendeix la humanitat sencera arreu de l'univers". Segons la tradició cabalística, cada persona conté una guspira d'aquest Adam original, "i la cerca de la consumació que prové de la sensació de separació que tothom sent és l'impuls d'aquesta guspira que mira de tornar a Adam Kadmon i unificar-s'hi: la perfecció de la possibilitat humana", perquè es doni, déu reclama la necessitat imperativa de moviment. Pels cabalistes, l'experiència iniciada en els set primers dies de la creació condueix a un procés que tan sols finalitzarà en la fi dels dies, al temps en què "tot l'univers es reculli novament i es mescli amb el cos, l'ànima i l'esperit d'un Adam Kadmon ja madur" (Halevi, 1990: 21,22,24,37,59,77,121,182,257,271 i seg.).

Turner (*ibidem*: 531) recorda el maig-juny del 1968 parisenc per l'adopció per part dels estudiants de símbols d'unitat i *communitas* de les revolucions franceses anteriors. De la mateixa manera que els comuners parisencs del 1871 s'identifiquen amb els revolucionaris del 1789, els del 1968 ho fan amb els del 1871. Vegi-se'n un exemple en el número extraordinari que la revista *La Tramontana: periódich polític vermell*, dedica el 14 de juliol del 1889 a la Revolució del 1789.

La idea revolucionaria condensada en lo cervell del home baix la pressió d'un sentiment de justícia, es la dinamita més poderosa que jamay puga coneixe la humanitat.

La llibertat y la autoritat son los dos diferentes platets d'unas mateixas balansas. No pot, donchs, pujar l'una que no baixi l'altra. [...]

Quan los reys viuen felissos plányeu als pobles.

Tot poder determina una tiranía, tota tiranía engendra una revolució. No s'acabarán, donchs, las revolucions, mentres subsisteixin poders.

Ab los reys, qui més hi fa més hi pert. (*La Tramontana*, 14-VII-1889: núm. 422 [extraordinari], p. 15)

El que es planteja aquí és si, en realitat, s'ha d'entendre aquesta repetició de formes estructurals com l'expressió del grau d'èxit amb què respon a les demandes de la societat emergent. Un dels fruits intel·lectuals més bells de l'ideari anarquista i de la reivindicació plena de la llibertat, *l'Elogi a la vida* de l'orientalista Alexandra David-Néel (2000 [1898]), escrit quan l'autora té 20 anys i publicat el 1898, quan en té 30, és reivindicat als carrers pels mateixos ciutadans parisencs el 1968, en complir-se el centenari del naixement de David-Néel –la qual mor a 101 anys, el 1969–. L'obra enllaça amb els preceptes vinguts del gnosticisme revisitats, reverberats i readaptats en tants altres moviments, i revela sens dubte el tipus d'interseccions que es donen entre camps com l'anarquista i l'espiritista: potencialitat evolutiva i autonomia absoluta del camí que cada persona ha de recórrer, amb el rerefons de la naturalesa a expenses de la cultura. Dels ritus de passatge a la liminaritat, el canvi d'estat determinat pel procés canònic de separació, lllindar i agregació explica totes aquestes lletres: una persona mor en el mèdiu per renéixer a



un altre ésser, el seu cos reflecteix el tremolor d'una societat efervescent, dissociada, histeritzada, capaç de parlar "altres llengües". "Un mor *en* la naturalesa per renéixer *d'ella'*" (Turner, 1988b [1972]: 532). Tot trànsit, individual i col·lectiu, implica l'alliberament de tota condició social i, en conseqüència, l'alliberament provisional i controlat de tot condicionament social. Aquí rau la seva significació, i per tant la seva potencial "perillositat" respecte a l'ordre social dominant. ¿On rau, llavors, la liminaritat: en les situacions en què una societat pren consciència d'ella mateixa o en aquelles en què transita no se sap cap a on sense ser conscient ni del punt de partida ni del moment del trajecte? Són dues societats distintes, que s'expliquen l'una a l'altra, que estan alhora preestructurades i desestructurades, i que en conseqüència s'estan estructurant, en un procés en moviment continu. Aquest moviment s'expressa en la pretesa afirmació de Jesucrist segons la qual ni el dimoni romandrà eternament com a tal: no pas perquè el seu àmbit sigui el del temps en contra de l'àmbit de l'eternitat, sinó perquè el principi de l'existència rau en l'evolució. Per això Turner acudeix (1999 [1967]: 107) a Hegel ("Tot es compon del Sí i el No"), qui tant deu a Jakob Böhme, el sabater castigat per la Inquisició a parar d'escriure a l'inici del XVII, perillosament a prop de la foguera per gosar proclamar que el cel i l'ínfern són a dins de cada ésser. La dialèctica de la iniciació i del trànsit entre el manteniment de sistemes de pensament i models socials i el desmentiment d'aquests a fi de crear-ne altres de nous està perpètuament oberta. L'espiritisme interpreta i reinterpreta, sintetitza el vell i el nou, es belluga en cerca de quelcom que no ha cristal·litzat sinó que està cristal·litzant en la mena de gerundi constant que acompanya un esdevenir social que només des de la desharmonia i la fissió pot aspirar a altres harmonies i fusions per norma sempre inestables i fugisseres, de les quals el tremolor del cos n'és el signe: ¿no seria això un motiu perquè les societats infantin aquests "Està escrit, però jo us dic..."?

## 2.5. L'ESPIRITISME CATALÀ I LES TEORIES ANTROPOLÒGIQUES SOBRE LA POSSESIÓ

Si tot infantament corporal s'ha d'entendre com un infantament social, llavors la recurrència als usos intensius del cos, incloses les tècniques de possessió, s'ha d'entendre com a generalitzada. Dins d'aquest camp, el recurs al trànsit implica l'experimentació del que es conceptualitza com una dissociació de la personalitat i, de vegades, de trastorns físics. Amb tot, tal dissociació no és el fonament del trànsit, sinó el resultat del sistema de creences associat a aquests cultes. Així, el trànsit pren sentit i hom li confereix un "lloc" en l'escena del social. En conjunt, l'esdeveniment de la possessió comprèn a grans trets un principi comú: una o diverses entitats invisibles investeixen el cos d'un ésser humà en el lapse de temps en què aquest es troba en estat de trànsit. En general –per bé que, com es veurà, no sempre és així– l'operació es realitza en termes rituals. El posseït adopta la conducta de l'esperit que el posseeix,<sup>28</sup> i l'esperit mateix parla per boca del posseït. El final del trànsit té lloc quan l'esperit abandona el cos del posseït, el qual, en la major part de tipus de possessió, afirma que no se'n recorda de res.

Douglas (1978 [1970]: 100-101) acudeix al model fixat per Firth (1967) per establir la tipologia del trànsit. Els tres primers tipus provenen de la classificació que en fa Firth; el quart tipus prové de Douglas. Cal fer notar, però, que així com Firth estableix la tipologia basant-se en el model de relació entre els humans i els esperits protagonistes del "contacte", Douglas se centra en la relació entre la reacció de l'entorn social de l'actor del trànsit i el que l'entorn social espera del contacte. Els tipus principals de trànsit d'acord amb el model clàssic establert per Firth serveixen per complet als objectius d'aquesta recerca, amb independència de tipologitzacions elaborades amb posterioritat (Bourgignon, Swanson, Winkelman, Hell).

---

<sup>28</sup> D'aquí el terme català que defineix, amb unes connotacions clarament negatives, l'objecte de la possessió: "esperitat", o sigui, "posseït de l'esperit maligne, pres per mals esperits".

- 1. Possessió espiritual: la víctima perd gradualment el control de si mateixa a mesura que és investida per l'esperit, el qual s'acaba apoderant per complet del seu cos. L'entorn del posseït malda per apaivagar i pacificar l'esperit invasor i expulsar-lo de l'organisme envaït.
- 2. Mediumnitat espiritual: l'esperit invasor vesteix un cos i parla a través d'aquest cos posseït, el qual és interpel·lat pels assistents a la intermediació ritual (o sigui, per l'entorn) a fi d'obtenir coneixement per part de l'entitat invisible, amb finalitats distintes (amb familiars difunts per conèixer el seu estat, amb altres esperits amb objectius guaridors, o bé per conèixer el futur, etc.).
- 3. Xamanisme: l'esperit està fins a cert punt supeditat a la voluntat de l'individu en el cos del qual s'allotja.

En tots els casos, les entitats invisibles poden ser viscudes per l'entorn social en qualitat de "benèfiques" o bé de "malèfiques", o de qualsevol categoria compresa entre tots dos extrems (en el cas de la mediumnitat es pot invocar un esperit "pur" i que se'n presenti un d'"impur"). En el primer apartat, dins el context cristià, l'exorcisme manifesta una estratègia possible per part de l'entorn per expulsar l'entitat invasora del cos que ha posseït.

- 4. Variant sobre la possessió espiritual: aquí s'ha decidit qualificar així aquest tipus ja que, com es comentava anteriorment, el sentit que li dóna Douglas (*ibidem*: 100-103) té a veure amb la resposta de l'entorn social en què es dóna la possessió i no amb la manera com s'estableix el vincle entre l'entitat invisible i el cos objecte de la possessió. Atès que les condicions d'aquest vincle remetent al primer tipus exposat (possessió espiritual), en aquestes pàgines s'ha optat per qualificar-lo com a "variant" del primer model. La seva especificitat consisteix, segons Douglas, que el posseït arriba a quedar inconscient enmig de la passivitat general de l'entorn. O sigui, el medi social no considera l'estat del posseït ni com a indesitjable ni com a perillós. No s'intenta controlar, utilitzar, pacificar ni rebutjar l'esperit invasor, el qual es percep com un canal de poder benigne per a tothom. Si se segueix la premissa durkheimiana aprofundida per Turner que els diversos models de trànsit reflecteixen models diversos de i per a l'organització social –la realitat

com a guia de i per a la realitat–, és evident que aquesta variant del trànsit – que Douglas exemplifica en els casos de les societats dinka estudiades per Lienhardt i dels boiximans !kung del Nyae Nyae de què tracta Marshall– revela una capacitat àmplia quant a la integració conscient per part de l'entorn del ventall extens dels successos socials, és a dir, s'hi mostra un grau prou elevat d'obertura perquè la societat es reconegui a si mateixa d'una manera harmònica en tot el seu repertori expressiu. S'estaria parlant de societats en què des de la perspectiva douglasiana es dóna un major control per part del sistema social que en altres societats, tanmateix dinka i boiximans !kung mantenen una actitud entorn del trànsit molt respectuosa en termes de "deixar fer". A partir dels estudis de Lienhardt (1985 [1961]) sobre els dinka i la seva veneració de Carn (*Ring*), una de les seves divinitats, Douglas afirma: "Aquest és un tipus de culte de possessió en què a l'espirit invasor ni se'l tem, ni se'l propicia ni se'l rebutja, ni se l'utilitza com a oracle ni per al guariment de cap malaltia especial. Simplement s'acull la seva visita amb veneració i respecte" (Douglas, 1978 [1970]: 102). Douglas en diu "el culte positiu del trànsit".

Respecte a això, seria possible fer-hi dues objeccions. En primer terme, amb relació a Carn, que s'aculli la seva visita "simplement amb veneració i respecte" té a veure amb assumptes no gens desdenyables: Carn inspira en el posseït veritats profètiques o prolèptiques –o sigui, per prevenir una objecció o bé per alterar l'ordre lògic dels esdeveniments–, com assenyala Lienhardt (1985 [1961]: 142), i dóna al seu poble "la substància mateixa del que ell declara en precis i invocacions" (*ibidem*: 142). Entre els dinka, la reputació dels senyors de la llança de la pesca prové que, per virtut de Carn, un home diu sempre la veritat, penetra fins al que realment i veritablement és, i així pot definir la veritat, la qual cosa li servirà per defensar no pas accions correctes, "sinó una intenció permanent correcta" (*ibidem*: 247). Carn, per tant, no es pot veure com una divinitat qualsevol: és una de les tres divinitats de clan del clan dels senyors de la llança de Pagong. Els dinkas s'hi refereixen com "la divinitat del meu pare".



I és per això, per la seva associació directa i original a través del pare amb tots els avantpassats paterns que els dinkas distingeixen el que hem anomenat divinitats de clan de les divinitats lliures. Si es pregunta a un dinka quina és la divinitat del seu clan, o la del seu pare o la dels seus avantpassats, donarà el nom de la seva divinitat de clan, que va heretar dels seus avantpassats paterns i que creu que l'uneix amb tots ells. La divinitat de clan, "la del pare", acompanya (*bwoth cok*) aquells que l'han heretada, assistint-los i protegint-los. Aquests confien en el seu ajut quan es troben sols i de viatge. La poden cridar perquè els assisteixi davant de l'infortuni o el perill, i si descuren els sacrificis que els deuen, s'espera que els dugui malalties. (Lienhardt, 1985 [1961]: 111)

La pregunta pertinent, un cop vista l'explicació de Lienhardt, és ¿per quin motiu Douglas assegura que no s'utilitza a Carn ni com a oracle ni per al guariment de cap malaltia?

Hi ha un segon aspecte de l'aportació de Douglas es podria relativitzar d'acord amb una consideració que ja recull un estudiós del culte umbandista i el candomblé afrobrasilers, Giobellina Brumana (1985: 179), en tractar de la recerca de Knutsson entre els matxa d'Etiòpia. En efecte, Knutsson destaca que no-institucional no és pas equivalent a a-social, la qual cosa significa que la pràctica extrainstitucional de la possessió es du a terme seguint els paràmetres corporals pels quals aquesta és reconeguda i socialitzada. Entre els matxa africans la possessió es desdobra en cultes institucionalitzats i, també, dins contextos no ritualitzats. Així com els primers són percebuts positivament per l'entorn social, els segons són qualificats com a perillosos i nocius, i llavors s'hi actua mitjançant exorcismes amb la finalitat d'expulsar l'esperit posseïdor. En funció de la identificació de l'esperit que en resulti, la víctima posseïda serà conduïda o no a àmbits socials que possibilitin la integració institucionalitzada de l'experiència. És a dir, el replantejament que es podria suggerir a l'aportació de Douglas és que, potser enllà del que s'esdevé al voltant d'una possessió en un espai social aparentment "no-ritualitzat" –percepció negativa o bé positiva del fet–, el més important és que tota experiència social és, pel simple fet de produir-se, socialitzada a partir d'unes categories o d'unes altres, i que la possessió acaba sent un recurs a l'abast d'un conjunt humà a l'hora d'instrumentalitzar una conducta corporal

determinada, o, dit altrament, a l'hora d'instrumentalitzar una representació del món.

En conseqüència, es poden distingir els tres primers tipus –possessió, mediumnitat, xamanisme–, d'una banda, perquè impliquen un control cada cop major sobre l'esperit –del primer al tercer– per part del grup humà, i d'altra banda, perquè en els dos primers tipus el posseït no és conscient del seu estat i de l'entitat que els ocupa, mentre que en el tercer cas el xaman és plenament conscient de la direcció del seu viatge per interpel·lar una entitat determinada.

Malgrat que no sigui l'objecte de la tesi, s'ha de comentar el fet que, arran de les entrevistes mantingudes amb diversos espiritistes catalans al llarg del període 1997-2002 (agrupats a l'Associació Catalana d'Estudis Pràctics de l'Espiritisme –continuació de La Veu de l'Ànima fundada el 1904 a Barcelona–, al Centre Barcelonès de Cultura Espírita –fundat el 1982–, i al Centre Espírita Amalia Domingo Soler –fundat el 1993 a Barcelona, l'únic dels tres vinculat a la Federación Espírita Española–),<sup>29</sup> es constata que la seva pràctica supera amb escreix el model inclòs en el segon apartat (mediumnitat espiritual): en l'associació més antiga, l'ACEPE, ja fa anys que s'ha deixat de practicar la pràctica mediúmnica en termes ortodoxament espiritistes, ja que els contactes amb entitats invisibles s'efectuen mitjançant la pràctica "clarivident" (la "visió interna" possibilita la "tria" del contacte amb un esperit determinat). Dit d'una altra manera, s'està al davant d'un model molt més proper al del xamanisme que no pas al de la mediumnitat "canònica". A més, en les altres dues associacions, l'aparició del mèdium ja no prové pas d'un esclat carismàtic, com s'ha assenyalat al capítol 2 respecte a les beceroles de l'espiritisme al XIX. Per contra, abans d'exercir com a mèdium, l'individu és ensenyat, preparat, conduït i acompanyat per un equip que avalua, potencia i desenvolupa les capacitats de les persones percebudes com a capaces

---

<sup>29</sup> El viatge històric de l'espiritisme català i la seva articulació organitzativa amb l'espiritisme espanyol, des del XIX fins al XXI, ha trobat tants encontres com desencontres: el desacord amb els projectes proposats des de fora de Catalunya (d'Algesires a Madrid) o bé l'interès a mantenir la independència material dels centres catalans ja es dona el 1899, en què la Unió Espiritista Kardeciana de Catalunya rebutja d'adscriure's a una projectada Federación Nacional [Espanyola] Espírita (*La Unió Espiritista*, VI-1899: any IV, núm. VI).

d'esdevenir objecte de l'aprenentatge de la pràctica mediúmnica. El que es vol fer ressaltar aquí és el següent: en aquestes dues associacions el mèdium és "parcialment conscient" del seu estat durant el trànsit, i, per tant, de l'entitat que el posseeix. Aquesta consciència parcial portaria a qüestionar-ne, igual que per al cas exposat abans, la inclusió en el segon tipus de trànsit segons l'esquema proposat per Firth i Douglas, el de la mediumnitat espiritual. S'estaria al davant d'espiritistes catalans del segle XXI l'acció dels quals difereix de la dels del segle XIX i la primera meitat del XX. Més endavant s'hi tornarà. De fet, és Luc de Heusch qui encertadament escriu (1973 [1971]: 313-318) que la posició estructural del mediumnisme —es refereix específicament al mediumnisme mèdic, i hi esmenta els sukama, els kuba, els luba i els nuba africans— és que li permet evolucionar d'una manera "indiferent cap a les manifestacions franques de possessió o, per contra, convertir-se en xamanisme autèntic".

Les variacions entorn de l'esquema bàsic que s'ha referit —allà on una entitat invisible investeix temporalment el cos d'un ésser humà en trànsit— són in comptables: dins de cada cultura la fenomenologia de la possessió i la seva interpretació simbòlica està comunicada amb altres sistemes magicoreligiosos en vigor (Olivier, 1996: 607-608). En el cas de l'espiritisme europeu, la connexió s'estableix amb el gnosticisme, el cristianisme primigeni —i els corrents "herètics" medievals que en deriven— i corrents ocultistes, tots ells, en major o menor grau, implícitament vinculats amb projectes col·lectivistes de rebuig del món, del món en les condicions en què aquest se succeeix. Als contextos cristians, l'ús de la possessió es dona entre els pentecostals protestants i els carismàtics catòlics d'ara mateix (Cantón Delgado, 1998), però ja s'esdevenia entre els montanistes al segle III de l'era cristiana, i més endavant entre diversos corrents derivats del pietisme i el quietisme: quàquers, camisards, jansenistes convulsionarís... el ventall és vast. Tot plegat col·loca l'espiritisme dins d'un sistema conceptual que fins i tot en la societat occidental mateixa esdevé summament complex. Contextos socials, simbòlics i religiosos distints remetent a confrontar amb dificultats la immensa distància que es pot donar en la pràctica comuna dels cultes de

possessió, i la vehiculació que se'n fa a cada societat. Sigui com sigui, cal veure el cos com un iceberg que emergeix en qualitat de dipositar i exteriorització d'una existència social. Al XIX, el cos espiritista significa l'aflorament d'una percepció del món que travessa les esferes distintes de l'organització de la societat.

Val la pena, malgrat les relativitzacions a què es pot sotmetre tota classificació, distingir a grans trets dos grans corrents explicatius respecte a les teories adreçades a comprendre els fenòmens de possessió. Per bé que la presentació de les teories de l'antropologia sobre les significacions diversíssimes de l'ús de la possessió supera els límits d'aquesta tesi, a continuació se'n repassen, a grans trets, els enfocaments bàsics.

Si se segueix l'agrupament de Giobellina (1985: 161-193) entorn d'aquests models, s'hi troben dos troncs: les teories psicologicistes i les teories sociologicistes. Aquesta distinció és la que s'ha utilitzat aquí a fi d'anar situant el conjunt d'autors que la recerca demanava esmentar. Al primer grup s'intenta equilibrar l'univers interior i l'univers exterior de la possessió; al segon, hi subjau un enfocament basat en els ressorts autoreguladors del sistema, de caire estructural-funcionalista. D'entrada, s'ha de remarcar la impossibilitat de considerar aquests dos troncs com unes categories independents entre elles. Tant Bastide (1986 [1960]) com De Martino (1999 [1962]) o Duvignaud (1979 [1977]), per exemple, poden encabir-se als dos grups.

Al conjunt de les teories psicologicistes s'hi poden situar les recerques que aporten Herskovits (1952), Evans-Pritchard (1982 [1956]), Bastide (1986 [1960]), De Martino (1999 [1962]), Luc de Heusch (1973 [1971]) i Duvignaud (1979 [1977]), entre altres, per concloure que d'una manera o d'una altra s'accepta que el fenomen de la possessió d'una persona per part d'un esperit és real en un dels plans en què els "agents" del fenomen ho expressen: el pla subjectiu. Al conjunt sociologicista, s'hi poden encabir quatre models interpretatius: s'anomenarà el primer bloc "homeostàtic" (Métraux, Leiris, Horton, Field, I.M. Lewis, Miles, entre altres autors que també s'esmenten); el segon, de "defensa de la identitat" (Worsley, Bastide, Hubon, entre altres); el



tercer, "insurreccional" (Duvignaud, Laplantine, Lan, entre altres); i el quart, "funcionalista" (Mary Douglas, Trindade, Scuardelli, entre altres). Al model homeostàtic se subratlla el paper que els cultes de possessió exerceixen en les relacions socials, bé com a legitimadors d'estratègies individuals o grupals, bé com a mecanismes reguladors socials, o ambdues coses simultàniament. Al model de defensa de la identitat es fa prevaler la consideració de l'acord entre sistema de creences i estructura del grup de culte per garantir la supervivència de la identitat. Al model insurreccional es remet als cultes de possessió en qualitat de revelació simbòlica d'una subversió col·lectiva, si no d'un "embogiment" de la comunitat. El quart model respon a la contextualització que Douglas efectua de la mediumnitat, i es fixa en entorns o llocs socials en què el control social i corporal és –o bé ha esdevingut– relativament baix, allà on la manca d'una articulació social forta condueix a la recerca d'un abandonament del control corporal com a forma avinent d'expressió, en altres paraules: "com si per mitjà d'un desordre somàtic patut, s'estigués afirmant la urgència de convulsions socials de les quals els cossos serien l'escenari inicial" (Delgado, 2001b). Douglas sintetitzaria el tipus d'enfocament que atén les interpretacions del social a partir de les seves capacitats "autoreguladores", marginant-hi no sols la dimensió inestable de la vida social, sinó el seu potencial desbaratador per al socialment inconegut.

Respecte a la perspectiva psicologicista semblaria, però, que per a certs científics de la societat com en són els antropòlegs fos massa problemàtic acceptar que el posseït és objecte de la voluntat d'instàncies místiques; aleshores caldrà buscar en el seu inconscient els mecanismes –psicològics o neurofisiològics– que expliquin el trànsit. Això es pot fer des de categories alienes –llevat del cas espiritista– a les societats en què el trànsit té lloc: histèria, autohipnosi, aflorament de desigs inconscients reprimits, metamorfosi de la personalitat... Es podria concloure que des d'un enfocament psicologicista, en general, el trànsit és experiencialment real en la mesura que es tracta d'un procés inconscient. Així l'antropòleg queda exempt d'autoretratar-se com a etnocèntric si gosés negar que les instàncies invisibles existeixen "de debò". A més, el fet d'apel·lar al trànsit com una manifestació

inconscient, allà on el posseït no recorda res del succeït (Duvignaud, 1979 [1970]), permet barrar el pas a explicacions psicopatologitzadores que, francament, han fet un servei infaust a l'antropologia, cosa que ja rebutjà Lévi-Strauss fent referència a la possessió en general...

Dins les societats en què es realitzen sessions de posseïts, tal situació és una conducta oberta a tothom; les seves formes vénen determinades per la tradició, i el seu valor sancionat per la participació col·lectiva. ¿En nom de què es podria afirmar que individus que corresponen a la categoria mitjana del seu grup, que en la resta d'actes de la vida corrent disposen de tots els seus mitjans intel·lectuals i físics, i que ocasionalment duen a terme una conducta significativa i aprovada, s'haurien de tractar en qualitat d'anormals? (Lévi-Strauss, 1991 [1950]: 19)

...i al xamanisme en particular:

Precisament perquè les conductes xamàniques són normals, resulta que en les societats en què existeix el xaman es consideren normals determinades conductes que en altres societats es considerarien i serien efectivament patològiques. Sembla que, en efecte, sota la influència del contacte amb la civilització la freqüència de les psicosis i neurosis dins els grups que manquen de xaman tendeix a augmentar, mentre que els altres grups es desenvolupa el xamanisme, però sense que per això augmenti el nombre de trastorns mentals. [...] de vegades nosaltres tractem dels fenòmens sociològics una mica a cegues, al incloure'ls dintre de la patologia, quan en realitat no hi tenen res a veure, o, en tot cas, s'ha de tractar de cadascun d'aquests aspectes per separat. De fet, la noció que de veritat està poc definida és la de *malaltia mental*, ja que sí, com afirma Mauss, el mental i el social es confonen, seria absurd aplicar a un dels dos ordres, en aquells casos en què el social i el fisiològic estan en contacte directament, una noció (com ara la de malaltia) que només té sentit per a un d'ells. (Lévi-Strauss, 1991 [1950]: 21-22)

Métraux (1955 i 1968 [1958]), encara que associa les manifestacions inicials del trànsit, en el vudú haitià, a símptomes psicopatològics, s'hi refereix com una "reproducció", d'aquí les connotacions de "comèdia ritual" que li atribueix. A diferència de la individualitat expressiva de la histèria, el posseït se cenyeix a la imatge clàssica d'un personatge mític. Així, "*pobres diables aclaparats per la vida [...] es poden convertir en el centre d'atenció i*

*representar el paper d'un ésser sobrenatural, temut i respectat*" (Métraux, 1955: 38). Contradient la interpretació freudiana de Bastide que la possessió permetria a la personalitat continguda manifestar-se en forma simbòlica, Métraux replica que els impulsos individuals no són gaire importants, ja que el trànsit és sovint un imperatiu ritual en què el paper del posseït està imposat rigorosament per la tradició. Métraux considera que el vudú és una tècnica corporal que provoca la il·lusió de la possessió divina. El públic hi creu, el posseït també: esdevé el personatge que representa. La salut mental del grup desplaça cap al trànsit les predisposicions a les neurosis, que així s'estabilitzen tot confinant-les a una àrea social concreta. Es palesa, doncs, el paper "cohesionador" del vudú, que procura als seus adeptes d'evadir-se d'una realitat massa sovint sòrdida, allà on, per cert, els esperits lo exerceixen de guardians de certs àmbits de la moralitat pública; des d'un camp que abraça igualment la creació artística, les funcions que exerceix són diverses (Métraux, 1968 [1958]: 322 i 323).

On Métraux diu "comèdia ritual", Leiris hi diu (1989 [1958]) "teatre viscut" (pels cultes dels genis tsar del Gondar nord-etiòpic). L'obliteració gradual de la consciència té lloc en un sistema conceptual preestablert, en què el xoc de la trobada, el casori entre els mons espiritual i terrenal, esdevé el resultat d'una acció deliberada. Justament la teatralització de la possessió i de les qualitats implicades en l'investiment donen fe del canvi operat en el posseït, la responsabilitat sobre les manifestacions del qual, en la mesura que provenen del sentit que es dóna a la potència ocupant, no es poden atribuir a ell (*ibidem*: 103-132). Aquí, el fidel s'ofereix a si mateix, ofereix el seu cos com el receptacle per a una entitat altra, nova, de connotacions divines, en benefici de la comunitat. L'espectacularització del succés no fa sinó confirmar la realització de les expectatives dipositades: l'agrupament associatiu pel culte dels fidels posseïts magnifica en certa manera el sentit de la teatralització.

Jean Rouch descriu (1989 [1960]: 231-235) en els mateixos termes de teatralització els cultes de possessió entre els songhay nigerians, fortament influïts per l'Islam i l'ocultisme oriental: l'organització de l'espai i la disposició dels espectadors, l'inici de les danses, el dels gemecs rituals, els primers

signes de la possessió, el desenvolupament de l'investiment, l'establiment de les primeres xerrades amb els genis per part del públic, el rerefons d'udolls salvatges que les "dones tranquil·les" miren d'apaivagar mitjançant paraules dolces: així té lloc el diàleg entre els habitants de la terra i del cel... les confidències més íntimes són esbombades a brams pels genis. Entre successions de crisis, prestidigitacions i torxes, i obsequis i retribucions monetàries als genis, s'arriba la fi de la possessió, el desencarnament anuncia el seu allunyament de la dansa. Els qui han oficiat com a músics i capellans de la cerimònia fan recompte dels diners recollits. L'espectacle ha acabat.

Lligat justament amb el contacte directe entre ment i societat, Bastide, al·ludint al candombé afrobrasiler, reconeix quelcom que sembla obvi en el camp de l'etnologia: el trànsit demana un marc social i uns canals culturals mitjançant els quals es pugui constituir en recurs social en què es reflecteixi el control del grup social i la tradició mística que encarna (1986 [1960]: tom II, 741). El problema del seu plantejament és que a partir d'aquí considera la "inconsciència" del mèdiom com si fos una categoria absoluta, sense entendre que aquesta categoria obeeix igualment a un procés dinàmic, el mateix dinamisme que es dona en la influència de l'espiritisme kardecia sobre el candomblé i que, segons Bastide, converteix la "inconsciència" en "impostura". Aquesta mistificació dels natius ignoraria, segons Giobellina (1985: 168), la manera com els agents de la possessió entenen, recreen i manipulen les categories que envolten la seva pròpia pràctica. I, si bé és cert que en certs camps de les ciències socials això ha obert el camí al que seria lícit interpretar com una falta de tacte arriscada –dubtar de la capacitat d'una societat subalternitzada d'incorporar-se als processos de modernització en els seus propis termes, un principi que al llarg d'aquesta tesi no para de reafirmar-se–, és evident que aquest no és, de cap manera, el principi teòric que guia Bastide. És cert que Bastide assenyala que els grups socials subalterns "reaccionen a estímuls socials, interns o externs", i que ho manifesten des d'una "tendència, inconscient, a la reestructuració, a un nou equilibri, a sortir de les tensions que fan cruixir els marc de la vida d'un grup



d'hommes en un lloc donat" (Bastide, 1978 [1968]: 7). Ara bé, que les accions de les societats o els grups subalternitzats s'interpretin com el fruit de la "inconsciència", no significa, però, que Bastide els privi de la seva assumpció racionalitzadora: ell està interpel·lant com a objecte d'estudi les expressions inconscients de la vida social. De fet, això mateix és el que Lévi-Strauss proposa com a element distintiu entre la història i l'antropologia, en la mesura que "les raons inconscients per les quals es practica un costum o es comparteix una creença estan molt allunyades d'aquelles que s'invoquen per justificar-ho" (1992 [1958]: 66), i aquest és el sentit de l'homenatge lévi-straussia (*ibidem*: 67) a F. Boas, qui ja l'any 1908 distingeix que, malgrat que els fenòmens culturals, igual que els lingüístics, emergeixen de l'inconscient, sovint arriben fins al nivell del pensament conscient: d'aquí sorgeixen raonaments secundaris i reinterpretacions. Per això Lévi-Strauss afirma que "el passatge del conscient a l'inconscient és acompanyat per un progrés de l'especial cap al general" (*ibidem*: 68). En la mesura que el trànsit és corporal i social alhora, i que no deixa de ser un recurs del cos, vincularia clarament aquest passatge.

En un altre pla i en una altra obra, Bastide diferencia (1986 [1960]: 740) misticisme –unió amb déu– i possessió –unió amb el dimoni– (dins el candomblé, investiment per un orixà o un vudú en el primer cas; i possessió per un egun o eixú en el segon) amb la intenció d'afirmar l'estructuració dels diversos tipus de trànsit, la coherència de la "comèdia" que es produeix (Métraux, 1968 [1958]). Des d'una altra perspectiva, Heusch (1973 [1971]: 254-278) en fa una classificació a partir de dues estructures religioses antinòmiques: xamanisme i possessió. Al primer tipus de xamanisme la curació del pacient consisteix en un adorcisme (el xaman-heroi viatja a l'espai mític per reconquerir l'ànima de què el malalt ha estat desposseït), allà on la tècnica extàtica del xaman respon a un "desposseïment" del malalt; al segon tipus de xamanisme, el mal en el malalt és provocat per la presència intempestiva d'un cos estrany, és una adjunció que el que s'hi dóna, no una pèrdua. De la tasca guaridora del xaman en aquest segon tipus Heusch en diu exorcisme (el mal s'arrenca del malalt). Malgrat que Heusch relaciona

(centrant-se sobretot en els songhay i els thonga africans, en els etiòps del Gondar i en el vudú haitià) un tipus de possessió amb el segon tipus de xamanisme, distingeix el xamanisme com un ascens de l'home cap als déus – tècnica i metafísica ascensionals–, de la possessió en qualitat de descens dels déus i encarnació ulterior. Però a partir d'aquest desenvolupament classificatori divideix el retorn de l'ànima del primer tipus de xamanisme amb el tipus de possessió que entén com la injecció d'una ànima nova: de tots dos models en diu adorcisme; al segon tipus de xamanisme, el de l'extracció d'una presència estranya al cos del malalt (amb el xaman-guaridor en trànsit), hi afegeix el segon tipus de possessió, aquell en què el malalt és qui està en trànsit perquè es realitzi l'extracció d'una ànima estranya a si mateix.

Un altre aspecte de la perspectiva psicologicista té a veure amb el fet que la religió és, abans de tot, un sistema conceptual, quelcom d'incontestable dins l'antropologia. En aquest sentit, Giobellina (*ibidem*: 162-166) critica el fet que des de les teories psicologicistes es privilegiï el paper de la malaltia com la raó preponderant de la pràctica de la possessió. Es refereix concretament a les recerques africanes de Luc de Heusch i Evans-Pritchard, i hi addueix que la malaltia no seria sinó una circumstància més entre totes aquelles que un sistema conceptual com el que significa la possessió ha d'afrontar a l'hora d'ordenar el món. Tanmateix, potser s'hauria de relativitzar aquesta objecció i plantejar-se les significacions del terme "malaltia" en les mateixes societats africanes que estudien Heusch i Evans-Pritchard: si la malaltia remet al desordre, la frustració o el conflicte social, el sentit del retret quedaria si més no un pèl desvirtuat.

Examinant altres exemples etnogràfics, Gibbal (1984) centra el seu estudi en els cultes songhoy que duen a terme els iniciats dels ghimbala –al Sahel de l'oest de Mali– en el paper que exerceixen com a institució terapèutica. Gibbal emfasitza el vincle dels cultes amb les condicions de vida dels membres de la seva societat, ja que amb el pas del temps la degradació econòmica i la desestructuració social, amb el que implica quant a la càrrega material i temporal que demanen els cultes, feia insuportable la marxa de la institució ja al principi dels anys vuitanta del segle XX (*ibidem*: 150). El que en derivaria,

segons Gibbal, és una impossibilitat de fer desaparèixer "la malaltia mental" en el quadre col·lectiu d'un culte de possessió, la qual cosa faria perillar de desplaçar-la al nivell de l'expressió individual dels símptomes (*ibidem*: 151).

Un altre autor que insisteix en el contingut terapèutic de la possessió a través de la pràctica del trànsit és Ville (1997: 49-67) arran de la recerca sobre els taita de Kenya. Una "crisi de desig delirant", de fonaments psicopatològics segons l'autor, el condueix a interpretar-la en termes "d'expressió d'ambivalència del contacte de la societat taita amb el macrocosmos", enmig del que es podria entendre com una "socialització del desordre mental", de manera que Ville acaba tancant la porta a lligar macrocosmos i microcosmos mitjançant la societat intermediada, la qual en cap cas podria deixar de ser objecte d'una ambigüitat que l'autor sols fixa en el "contacte".

En realitat, el més qüestionable dels enfocaments psicologicistes rau en la disjuntiva que ocupa alguns autors entorn de l'autenticitat o la impostura del trànsit del posseït (mèdiu, xaman, mag, sacerdot). Això és denunciat per Métraux (1955: 46) anys abans d'escriure *Le vaudou haïtien* el 1958, i ell mateix remet a Durkheim per recordar que aquest "ja havia previngut contra tota interpretació dels fets religiosos que assignés massa importància al frau". Métraux assenyala que entre els agents del sobrenatural hi ha "autèntics neuròtics [que] alternen amb individus normals: I així s'han format aquestes zones imprecises en què s'elaboren sistemes de representacions en què les especulacions teològiques es barregen amb experiències patològiques. De tal col·laboració, en neixen aquestes creences que donen curs a les il·lusions i a les mentides inconscients" (*ibidem*: 47). Seria pertinent debatre si en la societat d'origen dels antropòlegs el frau no travessa en certa manera tots els plans de la vida social o si, per ventura, resultaria avinent la consideració dels summes pontífexs de l'església catòlica en qualitat de psicòpates, de farsants o encara sí, per contra, la seva representació del sagrat obeeix a fonaments d'una "autenticitat" inqüestionable.

Per això cal postular la percepció d'acord amb la qual tot culte organitza camps socials individuals o col·lectius –materials, intel·lectuals, emocionals–



tot donant-los un sentit que els permetrà operar en l'arena del món, per aquest motiu seria avinent l'expressió que "no hi ha possessió perquè hi ha posseïts; hi ha posseïts perquè hi ha possessió" (Giobellina, 1985: 167). En realitat, això mateix ho està remarcant uns anys abans el sacerdot catòlic (filòsof i teòleg) haitià Laënnec Hurbon quan, fent referència al vudú, escriu que "tot el real i tot el social són travessats en la seva totalitat i dialectitzats per l'univers dels posseïts" (Hurbon, 1978 [1972]: 145). De retruc, s'invalida així la falsa universalitat dels mecanismes d'inducció de la possessió amb una base neurofisiològica (és el que proposa Gell a partir de l'estudi sobre el grup hindú dels muria), ja que els mecanismes no són generals a tot arreu: n'hi ha de tipus molt diferents i en un nombre remarcable de casos ni tan sols se sap entreveure quins són. Si hi són, si existeixen, és perquè la possessió en demana l'existència. Per exemple, dins l'espiritisme, com es veu en aquesta tesi, els mèdiums entren en trànsit asseguts, sense danses, ni càntics ni ritmes de timbal de cap tipus.

Dins les teories sociologicistes, el pla central de l'anàlisi és el de l'"exterior" del mèdium, coherentment amb els seus postulats. Dins el model homeostàtic, Beattie i Middleton (1969) suggereixen que existeix una correlació entre els esperits i els trets distintius de l'estructura social en què aquests esperits investeixen els mèdiums (es basen en recerques fetes sobretot dins societats africanes). Així, en societats basades en grups de filiació –els kalabari, els sukuma i els banyankole– aquests esperits són esperits d'ancestres;<sup>30</sup> en societats amb un ordre polític centralitzat –els alur– es tracta d'esperits de caps; en societats segmentàries –els korekore– són esperits locals.

El que es plantegen sovint els investigadors, tanmateix, és el paper que els cultes de possessió exerceixen en les relacions socials a l'hora de legitimar estratègies individuals o grupals per "regular" el sistema. Segons Field (1969), a Ghana els cultes de possessió serveixen perquè es reforci amb autoritat

---

<sup>30</sup> En general, pel broc gros s'hauria de distingir el culte als morts, del qual l'Occident cristià en seria un exemple, a través de les pràctiques en què s'honoren els difunts, com ara els sants o herois laics, o en camps com l'espiritisme, en què els traspassats esdevenen una referència espiritual, del culte als avantpassats, ja que aquests són benèfics a condició que "els vius no transgredeixin l'ordre de les coses: en cas contrari, jutgen els seus descendents i els castiguen" (Krauskopff, 1991: 84).



divina un discurs derivat del més tradicional i conservador de l'opinió pública. Arran dels seus estudis sobre els kalabari, Horton explicita que dintre d'un mateix poble o grup social hi poden tenir lloc cultes distints amb significacions socials distintes.

No seria forassenyat considerar que això també succeeix en les pràctiques espiritistes europees contemporànies, com ho demostra no sols la infinita varietat de categories d'esperits que poden acudir a una sessió mediúmnica, sinó la vehiculació que en pot derivar, de la qual l'opció a invocar esperits benèfics o malèfics, déu o el dimoni, ja n'és un primer senyal, amb el que això suposa quant a la diversitat d'accions socials que en resultaran. La introducció actual de membres finançats d'amagat per l'Opus Dei dins cercles espiritistes terrassencs per desvirtuar el tarannà crític del moviment en seria un exemple, amb l'aportació d'una ritualitat vinculada a formes catòliques i la vehiculació d'uns continguts que alguns espiritistes qualifiquen de retrògrads (tal afirmació es fonamenta en la informació directa obtinguda per via oral facilitada per diverses militants espiritistes de Barcelona).

Segons Horton, entre els kalabari s'esdevenen quatre tipus principals de possessió que vehiculen dos grans blocs d'esperits: els esperits grans ancestrals solen reforçar els valors tradicionals de l'entorn, en aquest cas el gran públic, bé en situacions ordinàries bé en situacions de crisi; mentre que els esperits menors, mediumnitzats en cerimònies privades, lluny del control públic massiu, possibiliten el desenvolupament de l'art dramàtic i narratiu i "proveeixen un mitjà per propagar idees noves sobre el món" (Horton, 1969: 45). Ferchiou oposa, en el marabutisme tunesí, cultes de possessió femenins i masculins: als primers es busca una eficàcia immediata en el pla terapèutic; i als segons una eficàcia perpètua d'ordre espiritual. Garbett, sobre els korekore, destaca que els posseïts aconsegueixen poder polític pel paper que exerceixen a l'hora de mediar entre les entitats invisibles i els humans a fi de resoldre disputes de successió entre caps de rangs diferents. Per a Miles, sobre els yao de Pulanka, al nord de Tailàndia, conflictes d'organització social respecte al sistema de parentiu són resolts en termes ideals, ja que els agents

de la possessió compensen mitjançant la seva actuació el que s'interpretaria com una desviació respecte al model ideal de "marits".

Relacionat amb això, dins l'estudi comparatiu de I.M. Lewis (1956) sobre diverses religions extàtiques, l'autor reconeix que l'experiència extàtica varia d'acord amb les condicions socials en què succeeix, tot i que sorprenentment se centra en un esquema que es dona àmpliament (pastors nòmades de somalís i etiòpics, haussas nigerians, taita i també luo kenyans, kamba de l'Àfrica occidental, inuits, i pagesos de Sri Lanka): el de les dones que fan "xantatge" als seus marits mitjançant els esperits que les posseeixen a fi d'obtenir-ne avantatges que no poden aconseguir directament. Es tracta, segons la desafortunada expressió de Lewis, de "cultes perifèrics" –la distinció entre "centrals" i "perifèrics" és present del començament a la fi del llibre– perquè la clientela són sectors socialment relegats, com ara dones o homes de baixa extracció social, els quals són investits per esperits que ni legitimen moralment l'estatu quo ni provenen, en molts casos, de la pròpia societat dels posseïts. Val a dir que, trenta anys després (Lewis, 2000 [1986]), l'antropòleg anglès continua insistint en l'ús dels cultes de possessió en societats cristianitzades i islamitzades en qualitat de mecanisme canalitzador del poder dels homes sobre les dones.

Potser una objecció que s'hi podria proposar és si la conceptualització que una societat fa d'un esperit com a "aliè" a la seva societat el converteix en "estranger místic", si de fet la seva presència no fa res més que confirmar que està plenament disponible a invertir els membres de la societat en què apareix. I encara més: per a Lewis, l'antagonisme entre dominadors i dominats (ja siguin classes, ja siguin gèneres) es resol simbòlicament mitjançant la possessió. Lewis ve a dir que les tensions socials s'expressen simbòlicament per establir o fer de vàlvula d'escapament dels conflictes socials.

Malgrat que podria semblar sorprenent, atès el caràcter més crític de Gluckman (1978 [1965]: 272), aquest, al seu torn, resol que el culte als avantpassats i els sacrificis serveixen per controlar les relacions entre parents vius, i que "el conflicte entre principis socials queda més enfosquit per als

membres de la societat pel fet de traspassar els axiomes del parentiu a un pla místic, amb la qual cosa cauen fora de tot qüestionament" (*ibidem*: 273), la qual cosa explicaria, segons Gluckman, que davant d'una situació problemàtica "tothom estarà interessat a trobar l'agent místic apropiat per posar fi a les desgràcies i recuperar de nou la bona sort" (*ibidem*: 274) fent gala d'un plantejament distintivament estructural-funcionalista.

És un plantejament semblant al que vindrien a proposar, d'una banda, Scarduelli (1988 [1985]) sobre els cultes de possessió dels xamans iao de Tailàndia, quan, a partir dels estudis de Miles, conclou que "la possessió es configura com la solució de la contradicció [o sigui, el conflicte social] en el pla ritual" (*ibidem*: 160), coherentment amb una visió de la religió com a proveïdora "d'una estructura de creences i rituals que expressa i alhora alleugereix la tensió i l'ansietat, qualsevulla que sigui la font d'on provinguin" (*ibidem*: 19).

Un plantejament que també formula, d'una altra banda, Salvia Trindade (1985) sobre els cultes umbandistes, on Exu, segons l'autora, "simbolitza la força que propicia als homes el domini, al nivell de l'imaginari, de les forces sobrenaturals i socials externes" (*ibidem*: 214), per concloure que mitjançant aquesta ambigüïtat s'hi manifestaria, per un cantó, la preservació del sistema social, i, per l'altre, la inestabilitat precària d'aquest sistema (*Ibidem*: 215). Aquí, doncs, l'esperança de renovació roman dins la gàbia circular d'uns plantejaments radicalment estructural-funcionalistes que ni les apel·lacions a Marx (*ibidem*: 214) ni la reivindicació del sentit històric de la màgia (*ibidem*: 215) resolen. Trindade no gosa parlar de gent "alienada", mentre que Métraux (1955: 38) no tingué cap complex de reflectir el pensament que als últims dos segles ha acudit a la ment de molts antropòlegs durant el treball de camp respecte a l'objecte d'estudi: "pobres diables aclaparats per la vida". Métraux reconeixia quelcom ja experimentat en la seva pròpia societat: la miserabilitat de l'ordre social. Trindade no gosa reconèixer l'alienació ni palesar com la viu en la seva consciència ni amb relació a la societat blanca ni amb relació a la brasilera. No es tracta d'anar repartint rètols sobre processos

d'alienació, però potser caldria destacar la necessitat que l'investigador es posicioni davant de si mateix abans de comunicar els fruits del seu treball.

Conseqüentment, aquesta tesi s'afegiria al seguit de postulats acabats d'exposar que neguen el mer emplaçament del conflicte al camp dels agents místics. Els casos a citar serien innumerables, si bé dels que sovintegen aquestes pàgines se'n poden esmentar els que proveeixen Worsley (1980 [1957]) sobre els cultes "cargo" a l'illa de Buka, dins l'arxipèlag de les Salomon, Métraux (1968 [1958]) sobre el vudú haitià, Leiris (1989 [1958]) sobre el culte dels esperits tsar al Gondar nord-etiòpic, Bastide (1986 [1960]) sobre els cultes afrobrasilers, Rouch (1989 [1960]) per als songhay nigerians, Lan (1985) i Hell (1999) sobre els shona de Zimbabwe, Giobellina (1994) sobre la umbanda brasilera, i, en fi, la interpretació que aquí es proposa sobre l'espiritisme català duen a capgirar per complet la perspectiva lewisiana. En els casos que s'acaben d'assenyalar la transposició simbòlica del conflicte no es resol en el camp de la "invisibilitat mística", sinó que actua a manera de crida a la realització material del canvi social. En el cas dels shona de Zimbabwe estudiats per Lan (1985), la guerrilla del ZANU (Zimbabwe African National Union) veu del tot legitimada, facilitada i guiada la seva acció militar i política, de caire independentista i anticolonial, a través dels esperits ancestrals que investeixen les mèdiums, que esdevenen el nexa entre les rebel·lions del passat i les rebel·lions del present, i alhora entre un present estèril i un futur fèril. En un altre pla, els aldarulls rabiosament i sarcàsticament anticatòlics dels espiritistes lleidatans del 1879 s'han d'entendre dins el marc en el qual pren sentit el moviment iconoclasta català del XIX i el XX (Delgado, 1992, 1993, 2001a), la representació de la càrrega violenta del qual és indiscutible. Que José Nakens, uns dels col·laboradors més importants de la revista espiritista lleidatana dels anys vuitanta del XIX, *El Buen Sentido*, ajudi a fugir de la policia espanyola l'anarquista català Mateu Morral, autor dels atemptats amb bombes contra el monarca Alfons XIII (el 1905 a París, el 1906 a Madrid), no es pot considerar sota cap concepte com l'expressió d'un moviment entestat a resoldre el conflicte social en el camp de la mística: aquí la possessió pren sentit en el sistema que l'explica, un sistema



del qual aquestes accions directes en formen part, i que al cap i a la fi n'expressarien la potència implícita. En realitat, el que subjau en la perspectiva lewisiana és l'estaticitat des de la qual s'interpreta la subordinació de certs sectors socials, per això el terme "cultes perifèrics", igual que el de "religiositat popular", remet a estigmatitzar les pràctiques socials que generen societats o grups socials subalternitzats com si fossin diferents d'uns "cultes centrals" o d'una "religiositat culta, ortodoxa". És Lewis mateix qui atribueix, respecte als kaffa d'Etiòpia, la designació de "cultes centrals" a les seves pràctiques, en la mesura que es donen entre parells socials diguem-ne horitzontals, allà on la competició mística revela un combat pel poder.

Aquesta "horitzontalitat" condueix al segon bloc de les teories sociologicistes, aquelles en què els cultes de possessió es veurien com una manifestació de defensa de la identitat. A més dels kaffas etiòpics, Lewis hi situa els zaurus de Zimbabwe, Bastide el candomblé afrobrasiler, i Laplantine els tromba de l'àrea malgaix, sobre els quals es refereix a la possessió ritual com una "reacció al colonialisme i, en particular, a la implantació del cristianisme a l'illa" (1977 [1974]: 128). Laplantine, però, no aclareix si la disputa amb el cristianisme és mística o bé té a veure amb les implicacions totals de la seva implantació, i això no és un detall sobrer.

Per Bastide, sumits en un medi hostil, enmig d'un procés d'aculturació i desagregació social, el sincretisme amb el catolicisme dominant s'esdevé amb l'objectiu d'amagar als ulls dels blancs la supervivència de la identitat negra (la qual, un cop "pervertida", dóna lloc a la macumba).

El sincretisme i l'espiritisme no sols multipliquen les personalitats de recanvi, a l'oferir a cada individu una opció multiracial de "cabocles", de negres i blancs, de sants catòlics i de "desencarnats" com Joana d'Arc o Pere II, sinó que fins i tot dilueixen les característiques dels déus, els despersonalitzen, fent-ne, d'ells, vagues conceptes que cada persona pot omplir amb el que li vingui de gust, la qual cosa significa al capdavall que ho farà amb els seus desigs, els seus somnis, les seves il·lusions o el seu ressentiment. (Bastide, 1987 [1960]: 748)

Potser el que hi ha en joc és el que Augras (1992) manté arran de la seva recerca sobre el candomblé a Rio de Janeiro: les respostes són diverses, com els genis investidors, els quals són situats per l'autora al pla de l'alteritat tant com al de la identitat. La pràctica del candomblé oferiria compensacions psicològiques relacionades amb mancances socials, alhora que la promoció religiosa seria paral·lela a l'aspiració d'una promoció social (*ibidem*: 287 i 288). Segons Augras, les raons individuals que en motiven la participació tenen a veure amb les dissorts del destí, els canvis de sort i els problemes de salut –itot hi cap, vaja!–. Les manifestacions psicossomàtiques s'interpretarien com el resultat del conflicte entre la voluntat divina i el poder personal, i amb aquest panorama l'autora assevera que, en la majoria de casos, el paper terapèutic de la iniciació a la pràctica és inqüestionable, cosa que cal inscriure en el que significa l'experiència religiosa en la vida del fidel. Ruptura respecte a la vida mateixa, assumptió simbòlica de la mort, trobada de models de conducta avinents a les necessitats del fidel (*ibidem*: 288 i 289), el candomblé operaria per a Augras com una síntesi integradora a escala "personal, social i religiosa", en la qual sembla que s'unificarien totes les oposicions... dins del cel, del fidel, del candomblé. Però no a fora.

Altrament, Worsley conclou (1980 [1957]: 315-332) que els cultes mil·lenaristes expressen bàsicament una reacció a una situació de descontentament envers les relacions socials existents (per la colonització o per la divisió econòmica i social) i l'anhel d'una vida més feliç. Els adjectiva com "una tendència del pensament" que, atesa la perpetuació històrica del tot generalitzada dels conflictes socials, els fa reviure i morir per tornar a ressuscitar, en funció de l'interès social que representen i de la seva capacitat de satisfer les demandes d'un grup social o d'una societat. Hurbon (1987 [1972]) adopta la mateixa perspectiva a l'hora de denunciar el marc d'opressió política, econòmica i religiosa en què es desenvolupa el vudú haitià, veritable llenguatge propi d'un poble que hi troba l'única resposta possible per afrontar un estat de les coses trasbalsador.

El que s'entreveu en aquest seguit de models explicatius és, al cap i a la fi, l'intent de l'antropòleg d'oferir una mirada que il·lumini l'esfera amb massa

freqüència ocultada –per incòmoda i fragmentària– de les dinàmiques socials: el desenvolupament dels canvis culturals i socials, la correlació conflictiva entre models econòmics i projectes polítics antagònics, el complex univers dels processos de sincretisme cultural dels pobles, la reelaboració contínua de marcs referencials propis a partir dels quals desenvolupar la construcció constant de la identitat cultural, lluny de l'“etnografia de salvament” –encaminada a consignar estadis de defunció col·lectius–, per, en definitiva, poder superar de debò classificacions estatitzadores a tall de creus identificatives que sovint es claven a una societat (“aculturació”, “desterritorialització”, “cultures híbrides”, “diàspora”) com a pas previ per enterrar-la (Horta, 2002b: 10). Els ulls de l'antropologia serien uns ulls fins a cert punt estranys a les societats en què es fixa, entestats a fer-nos comprensibles les experiències humanes, allà on les pròpies i les alienes es confonen en “humanes”, per mirar de comprendre de quina manera cada societat prova de fer intel·ligibles les dinàmiques desbaratadores del món.

Del tercer corrent teòric del bloc funcionalista se n'ha de destacar la interpretació insurreccional que se'n fa, encara que sigui des de pressupòsits molts diferents. Un d'ells, clarament psicopatologitzador, l'encarna innegablement Laplantine (1977 [1974]), etnopsiquiatra i deixeble de G. Dévéreux: segons ell, la possessió expressa una “rebel·lió col·lectiva” que sorgeix de la “imaginació col·lectiva”. El diagnòstic que en fa és demolidor: “histèria col·lectiva” (*ibidem*: 176). I fica al mateix sac messianisme, possessió i utopia, per dur-los al divan del psiquiatre:

Als tres casos s'hi posa en òrbita un mateix procés, que té l'origen en un fonamental *desencís social*. Es tendeix, en rigor, a una *compensació substitutiva*, i aquesta s'actualitza, ara en la religió, ara en el teatre, ara, en fi, en la política. Però sigui com sigui sempre ens trobem en presència d'una mateixa nostàlgia del passat, d'un mateix desig de retornar a la puresa d'una matriu original, d'una mateixa escissió psicòtica entre el que és totalment bo i el que és completament dolent, d'un mateix *autisme societari*, impermeable al desmentiment de l'experiència, i d'un mateix delirant blocatge de la funció temporal i de la dimensió historicoconflictiva de la nostra experiència. (*Ibidem*: 177-178)

Laplantine ve a dir (*ibidem*: 16) que la possessió és normal en termes socials i anormal en termes psicològics. Deixant de banda la reflexió de Lévi-Strauss a què s'ha acudit anteriorment sobre la fragilitat de la noció "malaltia mental" aplicada a fenòmens extàtics culturalment pautats, és a dir, deixant de banda el procés psicopatologitzador emprès per Laplantine, Durkheim ja havia establert a *Les regles mètode sociològic* (1978 [1895]: 77) que "un fet social no es pot anomenar normal per a una espècie social determinada més que amb relació a una fase, igualment determinada, del seu desenvolupament". Cal recordar que, claríssimament en el cas de l'espiritisme català, la referència a aquell *illo tempore* que representa l'assumpció d'un cristianisme primigeni idealitzat, la vehiculació que se'n fa té a veure amb la instrumentalització de conceptes que permetran argumentar i fer entendre la validesa d'uns projectes políticsocials que, un cop més, s'han de qualificar com a avantguardistes, és a dir, no realitzats encara. Els espiritistes catalans del XIX no apel·len al passat, sinó al present mateix, per construir un futur no materialitzat, no conquerit. El que per a Laplantine (*ibidem*: 41) és "un salt extàtic fora de la història", al capdavant no deixaria de ser la màxima expressió de la història arrelant-se en el moviment que ella mateixa propugna i ens desvela. El parany de Laplantine és qüestionable: la possessió es veu com un embogiment socialitzat ("una societat o un grup es tornen bojos per rebuig al·lucinant del que és real" [*ibidem*: 16) causat per una agressió a la comunitat. En funció de si la comunitat ha estat o no colonitzada i esclavitzada, els cultes de possessió manifesten o resistència a la colonització o conservadorisme i manteniment de l'ordre social.

Fins aquí s'han exposat ja prou casos que desmenteixen aquesta hipòtesi. De tota manera, és pertinent esmentar de nou Worsley per l'abast de la seva reflexió i l'any en què l'efectua. A l'hora d'argumentar (1985 [1957]: 336-442) per quin motiu els fenòmens que qualifica directament i sense embuts com a "histèrics i paranoies" (entre els quals inclou les possessions col·lectives i els trànsits) no són accidentals en tants i tants moviments mil·lenaristes, hi addueix dues argumentacions centrals: la manca de mitjans per satisfer unes necessitats que han crescut enormement –unes necessitats dinàmiques,



doncs, en funció dels canvis socials-, i la forta, brutal pressió, que el nou paisatge social comporta sobre determinats sectors de la població, que viu des d'una emocionalitat extrema l'ensorrament o el qüestionament dels vells valors. Tanta càrrega emocional es manifestaria en els cultes mil·lenaristes a través de fenòmens motrius com ara els espasmes i les convulsions. Worsley apel·la al sentiment de culpa com una altra causa de la histèria i l'emotivitat: perdudes les velles formes de vida, la ruptura ritual dels tabús esdevé un poderós mecanisme d'integració política. Aquí hi encabeix els casos d'"excés sexual, comunisme eròtic, mòrbid ascetisme" que es donen, els quals reflectirien el rebuig d'antigues creences i que, al seu torn, obririen el camí a una nova moralitat que fuig de l'ètica indígena i del codi dels seus antics dirigents tant com de la vella estructura social i del règim colonial.

Allà on Bastide (1987 [1960]) respecte als cultes macumba hi veu l'alliberament de tendències immorals, des de la violació fins a l'assassinat, provocades per una "degeneració cultural" de la qual l'home blanc és el culpable, Worsley hi trobaria, per contra, la generació de nous codis. Respecte a això, Métraux assenyala que "la participació simpàtica de la multitud en l'agitació dels posseïts sens dubte confereix a aquests darrers un sentiment de seguretat física i moral que els permet abandonar-se del tot al trànsit" (1955: 28), cosa que s'exemplifica en l'interès de la multitud de reparar el desordre de la roba que les convulsions provoquen a la dona posseïda. Worsley, Bastide i Métraux, ofereixen doncs tres interpretacions distintes sobre les dinàmiques de "generació, degradació o preservació" morals.

Cal remetre justament aquí a la recerca de De Martino (1999 [1962]) sobre el tarantisme a la Itàlia meridional. Impossible de reduir el tarantisme a un trastorn psíquic, i en vista de la relació merament ocasional amb certes formes d'aracnisme com a origen de la pràctica, De Martino posa en relleu l'autonomia simbòlica del tarantisme, condicionada culturalment, és clar, i l'interpreta a tall d'"horitzó mítico-ritual de recuperació i reintegració per als

moments crítics de l'existència,<sup>31</sup> amb una clara preferència per les crisis de pubertat, el tema de l'eros reprimat i els conflictes de les adolescents en el marc de la vida de pagès" (*ibidem*: 295). Al rerefons, segons De Martino, la picadura de l'aranya esdevé un moment alienat d'un remordiment interior que es busca a si mateix, la somatització d'una aflicció de l'ésser, de conflictes covats però no pas resolts. L'èxtasi tarantèlic palesaria la irrupció cíclica, contextualitzada en termes rituals i mitològics, d'un desordre conflictiu memoritzat, amenaçador sota el remordiment, recurrent amb vista a remarcar la condició social infausta d'aquells sotmesos a la miserabilització, a la negació del plaer, a la subordinació dels uns pels altres: veritat metafòrica extensible de la Itàlia meridional cap enfora...<sup>32</sup>

Malgrat que els models explicatius siguin distints, es troba una altra apel·lació de caire psicològic, o culturalista-psicològic, en l'obra de Herskovits, que utilitza el terme "reinterpretació" en un intent d'explicar el fenomen del sincretisme:

La reinterpretació assenyalava tots els aspectes del canvi cultural. És el procés pel qual els antics significats s'adscriuen a nous elements o mitjançant el qual valors nous canvien la significació cultural de les velles formes. Opera internament, de generació a generació, no menys que integrant un element prestat en una cultura que el rep. Però és en aquest darrer mètode com el fenomen es pot estudiar amb més facilitat. (Herskovits, 1973 [1948]: 586-605)

Ell considera que l'extensió del protestantisme fora d'Occident respondria a la necessitat de les societats colonitzades de buscar el trànsit al si d'un cerimonial imposat, ja que els déus individuals no haurien trobat en el protestantisme els elements corresponents als quals assimilar-se. Herskovits introdueix la perspectiva psicològica per respondre la qüestió dels motius que condueixen una societat a prendre'n d'una altra uns trets culturals

---

<sup>31</sup> La tarantula que mossega i endevina; l'exorcisme coreico-musical que cura; el simbolisme cromàtic i objectual que s'hi dona; la repetició estacional; l'eros reprimat; la pressió social; la resistència al catolicisme, etc.

<sup>32</sup> És dins d'aquest context conflictiu que Scheff (1988 [1983], des de la seva teoria de la catarsi, apel·la a les virtuts guaridores, a nivell individual, i reestructuradores, a nivell de solidaritat social, de la pràctica catàrtica, la "transformació passional" aristotèlica.

determinats i no pas uns altres. Així, fica al mateix sac manifestacions culturals molt diferents i ignora que l'ús que se'n farà per part d'una societat o d'aquella altra no sols serà radicalment distint, sinó que s'hi vehicularan continguts representatius i pràctiques socials molt diverses. Per això perd tot el sentit parlar de "cultures pròpies" o "adquirides" en termes estàtics, delimitables a gran escala, congelables com si se'n poguessin aturar les imatges. En canvi, es refermaria un dels plantejaments que miren de comunicar-se en aquesta tesi: el cos, el trànsit i la societat només es poden entendre en moviment.

Per la seva banda, l'estudi d'Evans-Pritchard (1980 [1965]) sobre els cultes dels esperits kworth entre els nuer, allà on l'esperit és "un en la seva naturalesa i múltiple en les seves diverses manifestacions socials" (*ibidem*: 137), du a entendre que l'aparició constant de nous esperits "no desconcerti els nuer gens ni mica" (*Ibidem*: 138) atès el caràcter dinàmic del procés: l'esperit es concep de maneres distintes d'acord amb els seus diferents efectes i relacions. Evans-Pritchard subratlla el tarannà del sistema religiós en què té lloc la interacció entre esperits i humans com una religió de "temor i confiança" (*ibidem*: 369), una cosa comprensible ja que totes les emocions tenen cabuda en la religió. Alhora, en destaca l'absència de ritus i, per tant, de la normativització sobre puresa i impuresa rituals (*ibidem*: 373); i afirma que la concepció nuer de la divinitat, tot i estar coordinada amb l'ordre social, ni es pot reduir ni es pot explicar a partir d'aquest ordre (*ibidem*: 375). Segons el seu parer, els aspectes de la vivència individual de la religió informen millor sobre la religió en si mateixa: l'esperit s'amagaria, per als nuer, rere els noms i les aparences totèmiques en què apareix representat. D'aquesta manera, conclou que l'esperit és

[...] una aprehensió intuïtiva, quelcom que se sent com una resposta a certes situacions, però que només la imaginació pot conèixer directament, al marge dels sentits. Les concepcions religioses nuer, pròpiament parlant, no són conceptes, sinó construccions

imaginàries. D'aquí prové que les respostes a aquestes siguin així mateix imaginàries, a tall d'imitació. (Evans-Pritchard, 1980 [1965]: 377)<sup>33</sup>

L'ull i l'orella perceben coses distintes del que percep la ment, diu Evans-Pritchard, de manera que quan s'alcen les mans al cel, aquest no és el termini de les súpliques, sinó el que el cel representa per a la imaginació: es tractaria, doncs, de "la representació dramàtica d'una experiència espiritual", el fruit d'un "estat interior", el qual s'exterioritza mitjançant pràctiques el significat de les quals depèn de la consciència que es té de la divinitat, i de la dependència que en tenen els humans, conformats a la seva voluntat (*ibidem*: 378).

Davant de tanta incommensurabilitat de les consciència, ningú no s'ha de sorprendre que Evans-Pritchard acabi reclamant, capcot, la presència del teòleg. Evidentment, una ponderació de tal perspectiva ha de tenir en compte que la seva crítica del funcionalisme la basa en la visió que ell té de les societats com a sistemes de representacions, "sistemes morals", normatius, en diu, i també que als anys quaranta i cinquanta del segle XX, en plena colonització, ell vincula els "ordres ideals" de les societats que estudia amb els "ordres socials", un principi distintiu de la disciplina (la qual cosa cal reivindicar per al desenvolupament de l'antropologia).

Amb tot, semblaria com si la seva explicació dibuixés un cercle: allà on el trànsit podria servir per comprendre el sentit del sistema de representacions mitjançant el qual una societat s'explica el món, l'antropòleg anglès acaba tancant la possibilitat de realitzar infinites representacions de la societat –de fet, ell insisteix en la multiplicitat del tot dinàmica amb què apareixen els esperits, és a dir, nous contextos socials– per acabar retornant a la ment de la persona. Però aleshores deslliga el suposat origen simbòlic de la societat respecte de la societat mateixa –assegura que la concepció nua de la divinitat no es pot explicar a partir de l'ordre social– i estableix una separació que es podria rebatre si més no com a qüestionable entre "concepció" i "construcció imaginària". Dins aquest cul-de-sac gegantí, Sir Pritchard potser ignoraria que és justament dins el cos de les persones on se sintetitzen els

---

<sup>33</sup> La representació cabalista ja distingeix els quatre nivells de relació i interpretació amb i del món: perceptiu sensible, emocional, intel·lectual i intuïtiu.



plans diversos de l'existència, i que aquest cos no és el punt d'arribada, sinó el punt de partida. Enlloc més que aquí seria més apropiada l'explicació que Toni Negri (2000: 138) fa de l'*Ethica* de Spinoza: "En aquesta metamorfosi que condueix el cos cap a la *mens*, no sols s'hi afirmen concordia i *pietas*, sinó que s'hi revelen l'ordre de la potència i la productivitat inesgotable de la praxi constitutiva." Just allò que incita l'antropòleg a distingir el que deriva d'aquest moviment generador. Encara que hagi de fer-ho, com assenyalarà Leiris amb una certa mala bava no exempta de raó, sota esquemes colonials.

A un altre nivell, Luz/Lapassade insisteixen en les fases asocials i les fases socials de la possessió i en la institucionalització de la possessió "salvatge, espontània i individual". Però recuperant la referència a la recerca de Knutsson feta al començament d'aquest mateix apartat, es pot afirmar que no-institucional no és pas equivalent a a-social: la pràctica extrainstitucional de la possessió s'efectua seguint els paràmetres corporals pels quals aquesta és reconeguda i socialitzada. Entre els matxa africans ja esmentats la possessió es desdobla en cultes institucionalitzats i, a més, dins contextos no ritualitzats. També Métraux (1968 [1958]: 115) i Hubon (*op. cit.*), per exemple, expliciten l'esdeveniment de possessions fora dels marcs cerimonials rituals públics o privats. Fins i tot Métraux assenyala que es poden declarar possessions durant una cerimònia que les prohibeix formalment (1955: 42). Gemma Orobitg (1997: 78) reporta l'exemple dels pumé sud-americans, en què la identitat individual es construeix "a partir de les possessions successives del cos físic pels diversos pumetho (essència vital)", fora i dintre de l'àmbit ritual (allà on els joves, per cert, se'n poden riure de les interpel·lacions dels vells, els especialistes rituals: isovint d'una manera inconscient es connota en alteritats socials una homogeneïtat en realitat inexistent!). Així com els primers, els cultes institucionalitzats, són percebuts positivament per l'entorn social, els segons poden ser qualificats –"poden ser", però no necessàriament, no sempre ni a tot arreu "són qualificats"–, en el cas dels matxa, com a perillosos i nocius, i llavors s'hi actua mitjançant exorcismes amb la finalitat d'expulsar l'esperit posseïdor. En funció de la identificació de l'esperit que en resulti, la víctima posseïda serà conduïda o no

a àmbits socials que possibilitin la integració institucionalitzada de l'experiència. Per tant, la inscripció a l'àmbit institucionalitzat pot fer-se... o no. Si no es fa, no es pot parlar de "fases a-socials", sinó d'estats a-socials, estructurant-se i en moviment, sens dubte, però la destinació dels quals ni de bon tros ha de conduir a la "fase social", a la "institucionalització".

Duvignaud, al seu torn, distingeix possessió de trànsit:

L'experiència ens hauria de dur a separar rigorosament la possessió del trànsit. La imitació d'un personatge mític, la possessió per un loa, un tsar o el que nosaltres anomenem un "esperit" significa que, més enllà de la desestructuració de l'"un mateix", el participant es reestructura en un model estereotipat, que correspon a un cert patró ideal d'emocions i d'actes definits per un personatge construït com cal i, per dir-ho així, instituït. La finalitat del trànsit és el trànsit mateix, perible com és, però intens, ja que no li preocupa reconstruir el "jo" destruït en un ésser prefabricat. Es reafirma en la força d'un dinamisme que les societats canalitzen i reconstitueixen en formes estables, reproduïdes incansablement. Si la festa té algun sentit, s'inclina del costat del trànsit... (Duvignaud, 1979 [1977]: 53)

Vist això, queda clara la consideració que les classificacions són sempre relativitzables, i que situar Duvignaud en un corrent o un altre respon a necessitats més aviat formals. El que s'està postulant per part de l'autor francès és la possibilitat que mitjançant l'ús del trànsit es descompongui el consens social –praxi constitutiva, sens dubte–, un trànsit que esclata en els cossos dels humans món com una tècnica, un artefacte corporal la potència del qual es referma contínuament des de la seva força dinàmica canalitzadora a tall de reconstituïdor crònic de sistemes socials. Aquesta reconstitució fonamentada en les capacitats del cos pot superar allò instituït, allò establert, pot servir per no tornar al quotidià, o bé pot servir, almenys, per endarrerir-ne la tornada. Si la possessió és un contingut més per al trànsit, i si aquest sol contingut és aclaparador en la diversitat de xarxes de significacions i de sistemes relacions socials que articula al seu voltant –tot aquest últim apartat del capítol 2 ha provat de mostrar la innombrable gamma de direccions en què actua la possessió en les societats humanes–, aleshores el trànsit s'erigeix com la tècnica per a l'esclatxa: una activitat social que pot ser

activitat per a la transformació, un "esdevenir etern" a l'abast dels humans alliberat de la por, el terror i la mort. Duvignaud suggereix que potser la tecnificada societat occidental ha reemplaçat el trànsit i la festa pel somni i la bogeria (*ibidem*: 57). Però no sols el somni i la bogeria de l'individu: coherentment amb els pressupòsits antropològics caldria afegir-hi el somni i la bogeria de la societat. Una societat folla, alienada, temptejant els camins cap a la catàstrofe a través d'un trànsit de fira, botorut, matusser, contrafet i malgirbat, i tanmateix efectiu en els seus resultats, anihilador en els seus fruits. Davant d'això només es pot fer onejar un drap de colors mentre ens allunyem del "nosaltres mateixos" per constatar com les societats proclamen que sí, en efecte, hi ha "altres" trànsits possibles per omplir-los d'altres viatges, d'altres continguts, i que sempre estan disponibles, a l'aguait, a l'interior dels cossos, per saltar a l'esfera de la materialització social de vegades sense demanar permís.

Les argumentacions que s'han exposat fins ara acorden que, amb vista a l'empantanegat terme d'"autoregulació social", la possessió s'esdevé conscientment o inconscientment a partir de tot tipus de variants i amb finalitats diverses: interpel·lació simbòlica a l'ordre establert per mantenir-lo o modificar-ne determinats ressorts operatius especialment vehements, mitjà per obtenir beneficis individuals o grupals, per resoldre disputes o per encarrilar rebel·lions personals o grupals, polítiques, econòmiques o vitals. Així, l'"autoregulació" es converteix en un pou de dimensions espectaculars, gegantines, en què tota situació social, incloses les de crisi o canvi, s'hi pot encabir. Però, davant de processos d'incertesa extrema com els que es donen al context capitalista del XIX, o en societats sotmeses a dinàmiques de colonització, és a dir, de profunda desestructuració social, ¿què s'ha d'autoregular? ¿Exclusivament la pressió a què està sotmesa una persona, un grup social o una societat expliquen la possessió? Tot plegat resulta massa genèric i acabaria conduint a la percepció que la sola existència d'una persona al món, amb la càrrega d'incertesa respecte a les realitats paradoxals de la vida que això implica, ja explicarien que acudís a l'ús de tècniques de possessió corporal des de sistemes referencials diversos. I si el trànsit és el

mitjà, potser l'únic punt comú de la possessió seria mostrar que és possible obrir altres portes del social, tan possible com tancar-ne. Perquè també s'ha vist el trànsit donant-se sense pressió social.

L'aportació de Mary Douglas (1978 [1970]) ha estat fonamental com a assumptió de l'herència de Marcel Mauss entorn del vincle entre cos i societat, si bé el model teòric que proposa no resol plenament què se n'ha de fer, del calaix de sastre en què es converteix la possessió. Aquest model, funcionalista amb tots els ets i uts, configura el quart bloc de les teories sociologicistes. Segons Douglas, dins els moviments revitalitzadors s'alliberen emocions per denunciar tota mena de formalismes. En el ritu es dóna preferència al trànsit (glossossàlia, tremolors, agitacions corporals, expressions d'“incoherència i dissociació”). Douglas segueix Durkheim al situar aquest aflorament dintre de l'etapa d'efervescència, com s'ha vist a l'inici d'aquest capítol 2, i a continuació es podria asseverar que en certa manera desmenteix Weber per bé que sense esmentar-lo:

Generalment aquesta etapa d'efervescència dóna pas a diverses sectes o a una religió institucionalitzada, però això no significa que l'efervescència en si mateixa s'hagi de transformar necessàriament en una cosa rutinària o que s'hagi d'apagar. [...] es pot mantenir indefinidament com a forma habitual de pràctica religiosa. L'únic requisit necessari per a això és que el nivell d'organització social sigui prou baix i l'esquema de funcions prou mancat d'estructura. (Douglas, 1978 [1970]: 98)

Si les pàgines escrites fins ara permeten assumir la primera part de la citació, el que no queda clar és el requisit que Douglas estableix per a la perpetuació de l'efervescència. En el cas de l'espiritisme català el nivell d'organització social és altíssim, i l'esquema de funcions està estructurat per complet, com s'intenta demostrar tot seguit.

Dins del moviment s'organitzen, en efecte, centres espiritistes en què es duen a terme actes rituals (les sessions mediúmiques), “lúdics” (festes diverses), “culturals” (concursos literaris):



Todos los Centros espiritistas que quieran ser representados en el Certámen Coral que tendrá lugar el 23 de Setiembre á las 9 de la noche en el "Círculo de La Buena Nueva de la Villa de Gracia", Plaza del Sol, 5, pasen a recoger en la secretaria de dicho Centro la invitación correspondiente.

Los comisionados deberán traer un documento en el cual conste el nombre del individuo y el Centro á que pertenece con la firma del Presidente.

Gracia, 18 de Setiembre de 1882. El Presidente, Luis Llach.-El Secretario, Juan Esteve. (*La Luz del Porvenir*, 21-IX-1882: any IV, núm. 18)

O bé:

De entre las muchas fiestas y banquetes espiritistas que en el mes de marzo se han celebrado, no podemos pasar por alto la que con carácter familiar tuvo lugar el 19 del propio mes en la villa de Granollers. [Se] ordenó un reparto [de 100 panecillos y tablillas de chocolate] a los pobres de la ciudad. [...]

Concluído el reparto a los pequeñuelos se hizo el de panes á los necesitados, hasta el número de 60.

Al llegar la hora de la comida nos sentamos veinte hermanos alrededor de una bien dispuesta mesa, donde la nota más saliente fue la expansión fraternal.

Concluída la comida, nos trasladamos a un bosque vecino, y allí, entre la silvestre vegetación, se comunicaron tres médiums.

Las instrucciones allí dadas, las enseñanzas vertidas, transportaron por momentos nuestros espíritus fuera de la mísera región terrena, conduciéndonos a á las verdaderas esferas del amor.

La impresión que nos dejó tan grato día será larga y duradera, y pues tan buenos efectos nos produjo, desearíamos que entre la familia espiritista cundiera la idea de celebrar fiestas por el estilo, pues no cabe duda que el espíritu, cuando ora en el templo de la naturaleza, se siente más dispuesto para adorar a Dios en espíritu y en verdad. (*La Unión Espiritista*, 1897: any II, núm. 5)

Les celebracions espiritistes poden ser o obertes a tothom o bé com a conseqüència de trobades entre diversos centres de diverses ciutats i pobles, o totes dues coses alhora, o bé perquè és un d'ells qui, a nivell individual, convida els companys del moviment:

Fecha memorable es esta para los espiritistas de Tarrasa y aun para muchos de los catalanes, pues casi todos recordamos las festividades que en conmemoración de ella, en la casa de nuestro amado hermano Miguel Vives se celebraban.

Este año, nuestro querido hermano, por el delicado estado de salud en que tanto él como su distinguida esposa se encuentran, se ha visto imposibilitado de celebrar tan memorable fecha con el esplendor de otros años, a sí es que había tomado la resolución de celebrarla en familia.

A este efecto, contrató el quinteto Armadás, para que durante el día, en el local del Centro espiritista, recreara los oídos de los hermanos que lo forman. [...] pero el adagio dice que "el hombre propone y Dios dispone", y en este caso ejercieron de Dios los niños y los pobres. Desde muy temprano empezaron a fluir niños y más niños [...], les invitó a tomar chocolate y pastas. [...] Después de los niños, los pobres. Después de la inocencia, la madurez, hombres completamente desconocidos, que se presentaban allí, después de larga jornada, á buscar el pan del cuerpo y muchos el pan del alma. A todos socorrió dignamente nuestro hermano como él sabe hacerlo, y algunos, con lágrimas en los ojos, preguntaban si había fiesta como en otros años [...]. Allí se veía al pobre pordiosero codeándose con el acaudalado banquero, el tejedor al lado del fabricante, el aprendiz deslizándose entre sus maestros, el furibundo católico al lado del ferviente espiritista, el carlista sentado al lado del republicano, sin que de toda esa amalgama saliera el más mínimo rozamiento, irradiando todos los seres allí reunidos la satisfacción más pura. [...] Unas quinientas personas habría reunidas y aun muchas se quedaron en la calle y otras en el jardín de casa de nuestros queridos hermanos Bendranas. (*La Unión Espiritista*, 1897: any II, núm. 11)

¿Per què se celebra el 29 de setembre? Perquè és quan, el 1868, s'esdevé la Revolució anomenada *La Gloriosa*. Referint-se als treballadors afamats que hi assisteixen, el cronista escriu:

¡Pobres parias! Á ellos el 29 de septiempbe aun no les ha dado lo que esperan: redención. Al sentarse á la mesa de nuestro hermano en tal fecha, fraternizaban con los hombres redimidos, se veían dignificados en su pobreza: era el cumplimiento de una promesa, era el recuerdo de los beneficios que la gloriosa revolución de septiembre produjo á España entera. Por eso nuestro hermano ha celebrado siempre que su salud se lo ha permitido, el aniversario de esta fecha, de esta revolución á la cual debe el poderse llamar espiritista. [...] Por eso en semejante día sienta indistintamente á su mesa á nobles y plebeyos, ricos y pobres, para enseñar á unos y otros el respeto y la gratitud á nuestros antepasados por habernos legado esa libertad que permite al hombre pensar librement. (*La Unión Espiritista*, 1897: any II, núm. 11)

És una caritat, segons els espiritistes, en què qui exerceix de déu son els infants i els pobres, redimibles només a través d'una revolució com la del 29 de setembre del 1868, signe de la llibertat de pensar lliurement. No és estrany que aquesta presa de consciència dels treballadors, comuna al sectors diversos del lliurepensament, es reflecteixi en el fet que el 16 d'octubre del 1884 una pàgina sencera de *La Luz del Porvenir* anuncia la convocatòria d'un certamen literari maçònic a Còrdova (Andalusia), el premi del qual és un llibre de Fernando Garrido: *Historia de las clases trabajadoras*.

O vegi's el cicle de "Fiestas Fraternales" a Manresa que organitza la Unión Espiritista Kardeciana de Catalunya (composta per centres espiritistes de Barcelona, Sant Martí de Provençals, Manresa, Terrassa, Lleida, Sabadell, Capellades, Girona i Badalona) als anys noranta del XIX (*La Unión Espiritista*, VI-1899: núm. 6, any IV), en les quals s'apleguen centenars d'espiritistes interrelacionant-se amb el veïnat. Castells (1981: vol. II, 12.26) aporta informació sobre el centre espiritista de Sabadell L'Aurora, fundat per August Vives –més endavant se n'ofereixen diverses dades–. Diumenges a la tarda dels primers anys setanta del segle XIX, al centre, s'hi organitzen sessions d'estudi dedicades principalment a la literatura, bé que en casos extraordinaris hi compareixen investigadors i científics. Un d'ells és Camille Flammarion, de qui el 1903 L'Avenç tradueix al català i edita *Urània*, Maucci *La pluralidad de mundos habitados* (del 1862) i *Mundos reales e imaginarios*, i Montaner y Simón *Astronomía popular*, ja el 1963. Si no hi ha cap conferenciant, són en general noies les qui reciten treballs literaris redactats a partir de les lectures fetes a la biblioteca del centre. A *La Unión Espiritista* d'abril del 1899, s'hi veu, al costat de l'anunci de tres escoles laiques distintes ("es un buen centro de enseñanza para obreras"), una informació sobre les classes de francès que se celebren al carrer de Ferlandina del Raval de Barcelona, núm. 20, a la seu del Centro Barcelonés de Estudios Psicológicos.

Com es veurà al capítol 3, en què s'apel·la als objectes d'estudi de Levi (1990 [1985]) i Vinyes (1989), l'espiritisme implica la presa de consciència des de sectors subalterns d'una representació autònoma del món, la

instrumentalització social de la qual du els seus seguidors a afirmar la voluntat d'aprendre a escriure i llegir, d'adquirir coneixement, de reivindicar els universos de la raó per canalitzar-hi una expressió de les seves emocions, necessitats i marcs referencials, allà on les seves pràctiques prenen sentit: l'espiritisme es mostra com un instrument de control conceptual del món i alhora com una estratègia de transformació del món.

La creació de biblioteques en cadascun dels centres espiritistes és una pràctica generalitzada (una cosa que continua succeint-se ara mateix en tots els centres espiritistes amb què s'ha establert contacte arran de la nostra recerca), apareixen noves editorials i els centres afloren en un nombre impressionant (vegi's l'Annex 3 d'aquesta tesi, on s'ofereix la relació més elevada de institucions espiritistes apareguda mai sobre aquest àmbit), que abraça quasi totes les comarques catalanes. (A l'estat francès es crea, a partir de diversos col·lectius espiritistes organitzats, la Lliga per a l'Ensenyament – fundada pel professor J. Macé, l'astrònom C. Flammarion, el filòsof E. Vauchez, el comerciant G. Delanne i el publicista P.G. Leymarie—: entre els anys 1862 i 1887 s'inauguren per la seva acció coordinadora i impulsora més de 20.000 biblioteques populars.) Sovint, les publicacions espiritistes serveixen per encoratjar els lectors a agrupar-se per formar noves associacions.

#### AVISO

Deseando algunos espiritistas racionalistas formar una nueva agrupación, ó sea un nuevo centro instructivo en todos los ramos de la doctrina espírita, llaman á todos los libre-pensadores que deseen ayudarles en tal propósito.

Dicha agrupación se instalará en Barcelona, y los espíritas que quieran ingresar en ella, podrán dirigirse en Barcelona, calle de San Saturnino, 10, 2º, 1º; y en Gracia, calle de Torrijos, (antes Virreina), 26, donde están de manifiesto algunas advertencias sobre la proyectada agrupación. (*La Luz del Porvenir*, 23-XII-1880: any II, núm. 31)

Un text del Centro Cristiano Espiritista de Sant Martí de Provençals enviat a la Unión Espiritista Kardeciana de Catalunya reproduït per *La Unión Espiritista* al novembre del 1897 proposa l'edició d'obres fonamentals de l'espiritisme de



repartiment gratuït perquè es difonguin entre els treballadors, ja que, mancats de recursos econòmics, molts no poden accedir-hi.

Es creen centres de medicina homeopàtica i hidromagnètica gratuïts, oberts a tothom. Per exemple, A. Castells (*op. cit.*: 8.32 i 8.33) relata l'arribada de l'espiritisme a Sabadell el 1870 a través d'August Vives (1835-1913) –germà del mèdium Miquel Vives–, membre de la Societat de Teixidors de Llana que a estones perdudes toca música en un conjunt local. Segons Castells, A. Vives predica com un il·luminat –enmig de l'animadversió dels devots– la realitat tangible de déu, l'existència d'una ànima en constant evolució vers la perfecció, la reencarnació ininterrompuda d'acord amb el que Crist proclama, la comunicació entre humans i esperits, la pluralitat dels mons habitats i el progrés infinit. La qüestió és que Vives practica l'homeopatia per guarir de l'histerisme, i durant vint anys rep malalts inguaribles sense cobrar-los ni un ral. Té un deixeble, Ermengol Farràs, el qual consignarà el rebuig que Vives ha de suportar per part dels sectors més reaccionaris de la ciutat, fins i tot dels seus companys d'orquestra, que l'amenacen més d'una vegada de despatxar-lo.

S'organitzen congressos intercomarcals, nacionals, estatals i intercontinentals (*Primer Congreso Internacional Espiritista*, Barcelona 1888). Es publiquen llibres, fullets, setmanaris i revistes (vegi's l'Annex 2 d'aquesta tesi, on s'ofereix la relació més nombrosa de publicacions espiritistes catalanes apareguda mai sobre aquest àmbit, sense parió en cap altra recerca coneguda sobre espiritisme). El nombre de llibres espiritistes d'autors catalans, espanyols i francesos és elevadíssim. I, per exemple, només pel que fa a les revistes, dins el territori dels Països Catalans se n'han documentat les següents (entre parèntesis s'indica la ciutat on neix la revista i l'any de fundació): *Revista Espiritista*. *Diario de Estudios Psicológicos* (Barcelona, 1869); *La Revelación* (Alacant, 1873); *El Buen Sentido. Revista mensual de Ciencias, Cristianismo y Democracia* (Lleida, 1875); *La Luz del Porvenir* (Barcelona, 1879); *El Eco de la Verdad* (Gràcia, 1879: publicada mentre *La Luz del Porvenir* estava suspesa per ordre governativa); *La Solución* (Girona, 1982); *El Espiritista Catalán* (Barcelona, 1882); *Amor, Paz y Caridad*

*universales* (Barcelona, 1887); *La Cabaña. Periódico filosófico espiritista esencial, defensor del deísmo y el Cristianismo verdad* (Barcelona, 1887); *El Faro Espiritista* (Terrassa, 1885); *Lumen* (Sant Martí de Provençals, 1888); *Boletín de la Federación Espiritista Catalana* (Barcelona, 1889); *Lumen* (Terrassa, 1889); *El Espiritismo* (Barcelona, 1892); *Hojas de Propaganda. Fraternidad Humana de Tarrasa* (Terrassa, 1892); *Hojas de Propaganda de la Revista Espiritista* (Barcelona, 1894); *Rayo de Luz* (Barcelona, 1895); *Sócrates* (Barcelona, 1895); *La Unión Espiritista* (Barcelona, 1896); *La Estrella Polar* (Maó, 1896); *Fiat Lux* (Barcelona, 1899)... Havent d'afrontar un medi polític i religiós advers en forma multes, empresonaments, desterraments, suspensions i tancaments governatius de les publicacions periòdiques, el desenvolupament del moviment reclama una racionalització absoluta de les tasques empreses.

Pensi's que es creen també escoles laiques mixtes, bé indirectament a través de la presència espiritista en el professorat fundador, o bé directament per la presència directa en la direcció, com ara en el cas de "*la distinguida profesora D.<sup>a</sup> Júlia Aymà, que tiene establecido un colegio laico, de niñas, en la calle Hospital, 124, [la qual] organizó una velada infantil para la noche del día 7 de noviembre último, la que tuvo lugar en el Centro Barcelonés de Estudios Psicológicos*" (*La Unión Espiritista*, XII-1896: any I, núm. 12). Un exemple: la revista espiritista de Barcelona *La Cabaña* és protectora de dues escoles laiques a la ciutat el 1887. A l'editorial de l'exemplar del febrer del mateix any, responent a una pregunta que planteja un lector sobre si l'espiritisme ha de donar suport a aquestes escoles i s'hi han de portar els fills, s'hi assenyala que es considera "*el laicismo como puente imprescindible para que la humanidad pudiera pasar el gran rio que se halla entre la educación moral que han enseñado las religiones á la verdadera enseñanza por el Cristo*".

S'ha esmentat ja el cas d'Isabel Vilà a Sabadell, i el dels pedagogs de Lleida i Girona. A la premsa espiritista hi apareixen sovint anunciades escoles laiques, mixtes i tot, inserides al camp ampli del lliurepensament o ja determinadament amb una adscripció espiritista important (vegi's la sèrie

d'articles "Necesidad é importancia de la educación de las niñas" publicats a la *Revista de Estudios Psicológicos* al febrer i el març del 1876 per "M.").

Tot això, contradient Douglas, es fa des d'una horitzontalitat que s'oposa d'una manera radical a la verticalització i jerarquització social pròpia del sistema capitalista. Una horitzontalitat la simplicitat de la qual és el fruit d'una organització no gens senzilla, que perdura fins al 1939 (i que en certa manera explica que a l'any 2002 es doni en forma de cooperatives laborals espiritualistes, com és el cas de l'ACEPE).<sup>34</sup>

L'enfocament, qüestionable, de Douglas prové del fet que prendria com a absolutes les categories de Talcott Parsons<sup>35</sup> (dins Douglas, 1970, *op. cit.*: 99) "estructurat i no estructurat", obviant-hi potser –és aquí que Weber cobra rellevància– que les societats evolucionen des d'una estructuració constant, des del gerundi "estructurant-se", i que la possessió seria una mostra més de com una persona o un grup social mira de fer seus processos que s'estan estructurant perpètuament, però que aquesta persona o grup social intenta dur-los a terme des de referents propis. És cert, com assenyala Douglas, que l'efervescència religiosa no sorgeix necessàriament de "la tensió, el canvi o la privació", i que també es pot donar en religions "estables i lliures d'aquestes pressions" (*ibidem*: 99) –si bé és força delicat tractar de "religions estables"–. Malgrat això, considerar que atès que el trànsit és una forma de dissociació "serà més ben rebut allà on l'estructuració de la societat és més dèbil" (és a dir, que la desarticulació de l'organització social es revela simbòlicament en la dissociació corporal), no és una interpretació que aquí es pugui compartir.

La reflexió per la qual s'advoca és qüestionar frontalment si estructuració social implica homogeneïtzació sociocultural. La societat catalana del XIX està profundament desestructurada, com ho està qualsevol societat extraoccidental igualment colonitzada, i justament per això el que expressa l'espiritisme català és un potencial altíssim d'estructuració social, el qual

---

<sup>34</sup> Com la cooperativa espiritista agrària de Montilla (Andalusia) als nostres dies, que reprèn una tradició de cooperativisme espiritista agrari estesa a la Segona República.

<sup>35</sup> "Concebem els processos dinàmics com a «mecanismes» que influeixen en el «funcionament» del sistema. La presentació descriptiva del sistema empíric s'ha de fer sobre la base d'una sèrie de categories «estructurals», dins de les quals s'encaixen les apropiades construccions «motivacionals» necessàries per constituir un coneixement utilitzable dels elements" (Parsons, 1988 [1951]: 18).



comporta articulacions polítiques (dins el camp ampli del lliurepensament, amb els sectors progressistes –anarquistes, comunistes, republicans, federalistes, l'ampli catalanisme d'esquerra– i amb maçons i teòsofs) de les seves pràctiques, com es veurà a partir del capítol 3. És evident que es tracta d'un moviment subalternitzat, marginat i reprimit; és evident que els seus membres provenen majoritàriament de les classes treballadores i menestrals, que de dones en va ple i, que, en definitiva, són fills de l'exclusió que es rebel·len enfront del control social. ¿Però això els condemna a etiquetar-los en termes d'intemporalitat en qualitat de "desestructurats"? Al contrari, de la seva pràctica reestructuradora en neixen les generacions que realitzen les experiències socials més avançades a l'Europa contemporània (lleis del Parlament de Catalunya durant la Segona República sobre repartiment de la terra, extensió de la sanitat, inclòs el dret d'interrupció voluntària de l'embaràs, educació laica, mixta i gratuïta d'acord amb referents moderns, un urbanisme i una arquitectura racionalistes al servei de les necessitats de les classes populars, les consecucions revolucionàries del 1936 en forma de col·lectivitzacions...). No és sobrer recordar que al "Cinquè Congrés Internacional Espiritista" –el catorzè des del 1888, però el cinquè des de la creació el 1923 de la Federació Espiritista Internacional– celebrat a Barcelona el 1934, el president de la Generalitat de Catalunya, Molt Honorable Lluís Companys, hi envia el diputat al Parlament de Catalunya Amadeu Col·deforns (d'Esquerra Republicana de Catalunya, el partit majoritari) com a representant del Govern de Catalunya. La trobada se celebra al Palau de Projeccions del recinte firal de Montjuïc, cedit per l'Ajuntament de Barcelona, que amb el seu alcalde Carles Pi i Sunyer (ERC) al capdavant, ofereix una recepció dels congressistes a l'Ajuntament de la ciutat. La llista d'assistents al congrés demostra, per cert, una presència aclaparadora de dones, reafirmant la importància del seu paper en el moviment espiritista, un espai en què troben el medi ideal per expressar-se en igualtat de condicions amb els homes (*Quinto Congreso Espiritista Internacional*, 1934). L'escriptor Joan Sales esmenta, dins *Cartes de la guerra* (1986: 29-31), que l'any 1929 diversos



membres del Partit Comunista Català<sup>36</sup> –ell mateix, en Gally, l'Estartús, i també el fill de Lluís Companys–després de les reunions, celebraven sessions mediúmiques en què s'havia invocat i tot l'esperit de Francesc Llairet, assassinat pels pistolers de la patronal el 1920.

Vaig assistir a una sèrie de sessions que es feien precisament al pis d'en Companys, l'actual president de la Generalitat; era a la Rambla de Catalunya i no sols hi vivia sinó que hi tenia el despatx d'advocat. Actuava de mèdium la seva primera dona i sempre hi havia la seva filla, per cert de catorze anys i bufoníssima. [...] Ens havien dit que se'ls apareixia l'esperit d'en Layret, el diputat obrerista assassinat per les bandes del "sindicat lliure" i que tan amic havia estat d'en Companys. En Layret, en vida, era coix; coneixien –ens deien– que era ell perquè la tauleta, durant les sessions mediúmiques, es posava a caminar coixejant exactament com ell [...]; ens seduï la perspectiva d'establir-hi contacte més enllà de la tomba. Les sessions es feien a les fosques, tal com vol la tradició; la tauleta que teníem enmig del cercle i damunt la qual formàvem "la cadena" amb les mans, al cap d'una estona més o menys llarga començava a crepitari i finalment a balancejar-se. Aleshores li fèiem preguntes, que responia a cops de pota: un volia dir sí, dos, no. [...] Sota els efectes de la impressió li anava fent preguntes en veu cada vegada més alta. En Companys, que atenia unes visites al despatx, hagué de venir a advertir-nos: "No crideu tant, que us senten els clients!". Aleshores érem ben lluny de sospitar que temps a venir seria president de la Generalitat; la Generalitat i la República encara no existien [és l'any 1929]. [...] Després en Gally, l'Estartús i jo, que érem, com ja us he dit, comunistes, vam haver de capejar una reprimenda severíssima al partit; van estar a punt d'expulsar-nos-en en nom del materialisme dialèctic, incompatible amb l'espiritisme experimental. (Sales, 1986 [13-VIII-1936]: 29-31)

Tot plegat, massa pistes perquè es pugui justificar la invisibilització d'un moviment d'aquesta envergadura. L'únic president d'un país europeu afusellat en el context de la Postguerra i la Segona Guerra Mundial ha estat precisament algú que, amb una dona que fa de mèdium i un fill espiritista, sens dubte deuria practicar l'espiritisme o bé l'hauria practicat en alguna ocasió. El sentit social del moviment i aquest passat biogràfic explicarien la generositat mostrada mitjançant l'acollida institucional envers els espiritistes

---

<sup>36</sup> Fundat al novembre del 1928, aplega inicialment prop de 300 militants, amb implantació a Sants, Gràcia i el Clot (Barcelona) i a Lleida. Després del 1930 editen *L'Andreuenc* i *Treball* i, junt amb la Federació Comunista Catalano Balear, formen el Bloc Obrer i Camperol. Més endavant, del Bloc, una facció s'integrarà en la creació del Partit Obrer d'Unificació Marxista, i l'altra en la del Partit Socialista Unificat de Catalunya.

de tot el món reunits de nou a Barcelona el 1934. Una altra dada interessant prové de Millà (2001: 207), qui, malgrat que no n'ofereix cap referència biogràfica o documental, assenyala que als primers anys de la Postguerra, en una de les ales de la Model atapeïda de presos anarquistes, aquests havien format un grup espiritista i duïen a terme sessions mediúmiques a l'interior de les cel·les.

Reprenent l'argumentació de Douglas, aquesta centra la interpretació a partir de l'estudi de Calley sobre les sectes antillanes a Londres: s'hi descriuen les esglésies pentecostalistes londinenques com unes societats fluïdes, sotmeses a un canvi constant i amb una estructuració molt flexible, immerses en un procés continu de fusió i fissió. La màxima aspiració pentecostalista és el do de llengües, que es revela en un seguit incoherent d'argots intel·ligibles d'al·leluies i llenguatges desarticulats, com si això provés, com més va més, la inconsciència del mèdiu, demostració clara d'inspiració divina, doncs. Segons Calley, els grups antillans estan molt mal definits: no provenen del mateix país, no mantenen una organització comuna, les seves categories socials són molt dèbils, l'adhesió a agrupacions locals és indeterminada i, a més, per comparació als veïns londinencs mantenen poquíssims contactes estrets o duradors amb els representants del poder i l'autoritat. D'això, Douglas n'abstreu que els antillans de Londres presentaran una tendència cap a les formes simbòliques de desarticulació i dissociació corporal major que la dels londinencs amb qui es relacionen. Per a ella, la seva religió, però, "no constitueix una compensació, sinó un reflex de la realitat social que experimenten" (Douglas, 1970, *op. cit.*: 105). En la mesura que hi ha una relaxació del control del sistema social sobre la persona, és possible que hi hagi un abandonament del control de la consciència, assenyala l'antropòloga, així "els dos cossos són el jo i la societat; unes vegades estan tan a prop que quasi s'arriben a fondre; d'altres estan molt lluny l'un de l'altre. La tensió que existeix entre ells és el que ens permet deduir certs significats" (*ibidem*: 107).

El problema, un cop més, rau en les implicacions que subjauen a un enfocament que en part es podria assumir. És aquesta tensió el que permet

deduir-ne significats, sí, però no per percebre individus, grups socials o societats senceres com a mers objectes passius de les dinàmiques socials dominants, o sigui, a partir dels marcs referencials des dels quals un model social intenta imposar-se dins d'una societat. ¿Com explicaria Douglas la paradoxa de la ritualització extrema en el cas espiritista per als temps inicials de les "taules giratòries"? Al capítol 2 ja s'ha vist una descripció de Flammarion en què l'alineació al voltant de la taula mediúmnicca és completament ritual (s'asseuen home-dona-home-dona...). Des dels trànsits espiritistes no és tant que s'estigui representant la realitat social que els seus practicants experimenten, sinó, per contra, que més enllà de la marginació i l'ascendència social dels seus membres, víctimes d'una desestructuració generalitzada, aquests estan reconstruint simbòlicament un ordre que no existeix a la realitat (una reconstrucció no exempta de contactes amb entitats invisibles que contradiuen l'harmonia a què aspiren), però ho fan –i en això consisteix el nucli de la nostra crítica– amb l'anhel de realitzar materialment aquest ordre mitjançant l'articulació social del seu projecte. Buscar un lloc sota el sol, ser reconeguts socialment, veure's legitimats, el que Giobellina –a partir de l'exemple del profeta nuer (que és més reconegut com més destaca els trets que expressen la seva marginalitat) i del hougan haitià (que menysprea tot desajustament amb el que es percep com es bons costums)– en diu "la consciència del poder del marge" (1985: 182).

Al capdavant, semblaria una autèntica bajanada insistir que els cultes de possessió mantenen un vincle amb l'estructura social, simbòlica, religiosa i política dels marcs en què es produeixen, i que "poden assumir funcions canviants i inverses (per exemple, constituir de vegades el sistema ritual dels grups dominants, o bé en alguns casos reclutar en totes les capes socials) i que no han de ser "reduïts" solament a les "funcions socials" que assumeixen" (Olivier Sardan, 1996 [1991]: 608). El contingut d'aquests moviments depèn, doncs, de les contingències històriques: la forma s'expressa en l'ús del cos.

Un cos que, a l'igual del trànsit, irromp cap enfora i cap endins, com un sacrifici o un miracle, com una afirmació de vida o una via per a la mort, "la

immensitat d'una virtualitat infinita" que en diu Duvignaud, lluny, molt lluny, d'experiències assimilables a l'eficàcia interna, i més lluny encara de la funcionalitat dels actes socials. Els espiritistes catalans del XIX –i malgrat donar-los veu i que aquí se sabrà què escriuen i què fan, però no què pensen, en el seu ampli i contradictori univers– estableixen les bases per obrir una esclatxa: al principi hi ha el cos, el que en resultarà al cap de mig segle és vertigen, llum, l'epifania de la raó social: 1936. La revolució investeix els cossos d'un proletariat que s'organitza a si mateix, allà on tots els monuments del catolicisme han estat destruïts, polvoritzats, fets miques... ¿tots? No, en resta un, l'únic que queda dempeus i que és objecte del respecte popular, el monument a Jacint Verdaguer, poeta del poble, capellà que desmenteix l'església i els poderosos (Vinyes, 1989, *op. cit.*: 32-59, i 2002: 38-59), acusat per aquests mateixos de "foll" i de practicar l'espiritisme, i que els espiritistes defensaran des del primer moment (Horta, 2002a, i 2002c: 72-77). No hi ha teoria estructural-funcionalista que rutlli davant d'una societat disposada a saltar cap a l'inconegut i a realitzar-lo en si mateixa, o sigui, en els seus cossos. L'inconegut, fill de l'inconscient, significa de vegades inestable, incongruent, absurd, el mirall mateix de les vides desfermades dels éssers franquejant sense titubejar un pont en cerca del que sigui, morint a si mateixos com mor el mèdium, a la recerca de qualsevol altra cosa, d'una cosa distinta, simplement una altra cosa.

"No se sap el que pot un cos", escriu Baruch Spinoza (1632-1677): "de les lleis de la naturalesa provenen un gran nombre de coses que mai no s'hauria cregut que es poguessin produir, sinó sota la direcció de l'esperit" (Spinoza, 1966 [1670-1677]). El cos, per tant, se significa com la formulació d'una oportunitat: retornar a una esclatxa, o néixer-ne... Mitjançant el trànsit, retornar al conscient o a l'inconscient, al divers reproduït o a la diferència repetida.

El trànsit, llavors, és amenaçador perquè ho pot incloure tot. I alliberar-ho: coexisteix amb si mateix com a passat i com a futur. La qualitat de la seva força prové del fet que va fins al final, o sigui, que passa "a l'altra banda" per trobar-hi el tot afirmant-se fora del temps i de l'espai. El trànsit, com el



llenguatge, és, més que representatiu del món, eficaç sobre el món i sobre l'home. Si Fabri (1999: 115-116) entén que la pràctica de la generalització i l'aplicació controlada dels models a diferents textos és una de les forces de la semiòtica (pren l'exemple de la rima poètica segons Jakobson: repetició d'elements en el temps o l'espai, simultaneïtat per la correspondència dels sons al mateix instant, linealitat del llenguatge...), el trànsit apareixeria com un productor de conceptes parcialment o totalment adequats a una possible aplicació, i alhora amb un caràcter prou abstracte. Un mitjà poderós en el receptacle més impressionant: el cos. Cossos que no estenen més que a si mateixos, cossos mitjancers entre plans, cossos per als quals la citació de Spinoza (d'*Ethica*, IV, LXVII) no podria resultar desavinent: "Un home lliure en res pensa menys que en la mort, i la seva saviesa no és una meditació de la mort, sinó de la vida" (dins Negri, 2000: 132).<sup>37</sup>

L'advertiment als usuaris per part dels ordinadors que funcionen amb el sistema operatiu Windows en situacions de conflicte informàtic reproduiria en certa manera la mancança que aquí s'intenta replicar: "*El sistema està ocupat o bé s'ha tornat inestable. Pot esperar que es restableixi o bé iniciar l'equip.*" Però hi ha ocasions, "començament dels començaments"<sup>38</sup> d'altres sistemes – sistemes "infectats", de vegades –, en què el sistema no es restablirà mai més.

En la mesura que la "reducció" estructural-funcionalista no resulta satisfactòria, les pàgines següents miren de mostrar altres teories explicatives que l'antropologia hi aporta que permetin interpretar més profundament el trànsit espiritista català del XIX, d'acord amb les fonts etnogràfiques espiritistes recollides i les reflexions que en aquesta tesi es proposen.

---

<sup>37</sup> Expulsat de la sinagoga d'Amsterdam per les seves idees, aquest filòsof holandès –fill d'una família jueva que hagué de fugir de la península Ibèrica– defugí tant el medi universitari com el religiós. Visqué pobrament de la seva feina de polidor de cristalls per a instruments òptics i de l'ajut dels seus amics.

<sup>38</sup> En vers de Ramon Llull.

### **3. Cossos espiritistes: travessar la societat tot enunciant-ne una de nova**

A l'hora de situar el naixement de l'espiritisme s'ha prescindit d'insistir en els precedents magnetistes i hipnotistes i en les relacions que manté amb el maremàgnum ocultista occidental i els projectes col·lectivistes del XIX, una tasca que ja va ocupar una bona part de la investigació duta a terme anteriorment (Horta, 2001b), com a contextualització prèvia abans d'iniciar aquesta tesi, amb la intenció de vincular els corrents racionalistes místics que esclaten al Renaixement amb l'immanentisme miticoracionalista desenvolupat al voltant de figures com les de E. Swedenborg. Es tracta de fenòmens culturals de llarga durada, fins a cert punt al servei de la Il·lustració, que tendeixen a aprofundir el seu desenrotllament autònom al context modernitzador del segle XIX en la mesura que el projecte de raó il·lustrada fracassa dins el marc capitalista, atès que no satisfà les necessitats ni materials ni ideals d'amplis sectors socials subalterns d'Occident. El procés modernitzador del XIX avança, per tant, veient com es desenvolupen no sols moviments col·lectivistes laïcistes, sinó també d'altres que beuen de fonts mil·lenaristes, apocalíptiques, profètiques, revitalitzadores del protestantisme i del guariment de les ànimes. Aquesta crisi històrica, com s'ha plantejat en la Introducció, no es pot explicar sota cap concepte com una fugida de la raó cap a la religió per part d'amplis grups socials, sinó com l'assumpció de la raó des de paràmetres que tendeixen a instrumentalitzar les seves representacions del món en qualitat d'estratègies tendents a satisfer demandes socials d'un abast global: el que s'hi dóna no és una fugida del món, el que s'hi dóna és, per contra, l'aspiració de reformar el món i millorar

el benestar dels sectors socials populars.<sup>39</sup> Una aspiració que sorgeix sota formes d'erasmisme vindicatives de la raó –per exemple el socinianisme i l'arminianisme dels segles XVI i XVII– les quals són interpretades com a “estranyeses” –en diríem heretgies místiques– ja als contextos preil·lustrats per part tant de l'ortodòxia calvinista, luterana o anglicana com de la catòlica (Trevor-Roper, 1986 [1956]).<sup>40</sup> Una tradició que al segle XVI enllaça els corrents del llibertinatge i el lliurepensament (Tenenti, 1987 [1963]) i, a més, la infinitat de formes misticoracionalistes compreses entre els seguidors de Savanarola, Aconcio i Ochino al nord d'Itàlia, i cap al centre d'Europa zwinglians i anabaptistes, humanistes (Erasme mateix, Castellion, Bucer), antitrinitaris, cabalistes, seguidors de Böhme... mentre a Anglaterra, el radicalisme contestatari situat a l'esquerra de Cromwell evoluciona “des d'un misticisme inicial, dinàmic, cap a un misticisme de frustració, passant per formes racionalitzades, secularitzades i fins i tot políticament responsables” (Lutaud, 1968: 267): s'hi troben literalment centenars d'heretgies definint-se des de la reivindicació del lliure arbitri, l'universalisme de la salvació, la tolerància, el dret a la resistència, la llibertat religiosa. Déu i raó s'hi arriben a confondre,<sup>41</sup> misticisme i materialisme es fonen en l'experiència per reclamar un dret bàsic: el dret d'escollir. Lutaud indica que podria ser-ne el nexse comú, d'aquests centenars herètics, el tarannà antieclesiàstic de les formes racionalistes i místiques.

\*\*\*

---

<sup>39</sup> No és aquesta doncs, “l'època de l'irracionalisme”, com la defineix Webb (1971; dins Linde, 2002 [1996]), sinó l'època en què el concepte de “raó” s'utilitza per desmentir l'efecte “anomitzador” de les dinàmiques pròpies del capitalisme, que es perceben com a irracionals tot i que compleixen un paper per complet “racionalitzador” respecte a les seves finalitats dins el context de “desencís”, “secularització” i “deshumanització” del món del XIX, com diria Weber.

<sup>40</sup> És significatiu l'exemple dels socinians, des del segle XVI: segons ells, l'aplicació de la raó a la fe i la religió implica la reversibilitat d'aquestes, en funció de les capacitats i les experiències de cada persona. La religió és despulada de misteri en la mesura que és penetrada per la raó (vegi-se'n, per a les crítiques que en fa l'ortodòxia catòlica al XIX, D.M.M., 1860: 191-197).

<sup>41</sup> Amb unes correspondències modernistes al XIX que el poeta Charles Baudelaire expressa així: “Avis als no-comunistes: tot és comú, àdhuc déu”, o bé d'aquesta altra manera: “El rosari és un mèdiu, un vehicle per posar la pregària a l'abast de tothom.” Un altre poeta, el català Enric Casasses, ha remarcat la condició moderna de l'espiritisme segons Baudelaire: “Curiosament, i significativa, entre els elements distintius de la modernitat del segle XIX Baudelaire hi posa l'espiritisme. És quan dona «la teoria de la veritable civilització», que, diu, «no està en el gas, ni en el vapor, ni en les taules giratòries, està en la disminució de les restes del pecat original». Que, pel que no ho sàpiga, és com s'anomena l'ensopegada que provocà l'expulsió del paradís” (Enric Casasses, *El Mundo*, 27-IX-2002).

Del 1861, data de l'acte de fe de Barcelona, fins al 1899, en què milers d'espiritistes commemoren el succés, s'operen canvis importants dins l'espiritisme en particular i la societat en general. En el context urbanitzador, l'heterogeneïtat conceptual de les classes subalternes és molt rica, des de la pagesia fins als residents antics de les ciutats, passant per l'immens flux de població que es desplaça del camp a la ciutat. Res més lluny de la realitat, com ho confirmen les obres de Levi (1990 [1985]) i Vinyes (1989), que la imatge d'unes classes miserabilitzades esdevingudes l'objecte passiu *de* la transformació liberal, i capaces d'actuar exclusivament per defensar la seva precària supervivència econòmica. L'espiritisme seria un instrument més de control conceptual del món per part dels sectors de la societat sotmesos als canvis més bruscos en termes econòmics i culturals: en un entorn tan trasbalsat com trasbalsador, l'espiritisme es constitueix com un marc referencial accessible per a les classes populars amb vista a satisfer àmplies necessitats socials. Des de varietats reformistes fins a varietats revolucionàries, el que s'està legitimant és una presa de consciència generalitzada sobre el canvi social, el pla en què es fonen la idea d'un nou cel i d'una nova terra. Tal fusió desautoritza la separació catòlica entre els plans naturals i sobrenaturals –amb l'església com a intermediària perenne–: el mèdiu vehicularà la trobada entre els dos mons, i des de la metafísica i la parapsicologia es provarà de demostrar empíricament la viabilitat de la materialització de les instàncies invisibles.

Seria difícil de justificar no haver acudit a moviments com aquests, sobre els quals es reclama una persistència "oculta" –no gens amagada al XVII i el XVIII (Yates, 1983 [1964])– que es manifesta mitjançant les tècniques ideològiques, experiencials i discursives convocades a fi de manipular un repertori sempre restringit de recursos expressius, malgrat que al moment de mostrar-se socialment apel·len al ventall més ampli possible: aquell que s'estén des de la fe fins a la raó i des de déu fins al dimoni. No debades dues de les divises més destacades dels espiritistes catalans proclamen "Per la fe i la raó cap a déu" i "Cap a déu per l'amor i la ciència".



Si el qüestionament espiritista de la societat en els termes en què aquesta es dóna és global, l'enunciació<sup>42</sup> d'altres models de significacions i de relacions s'esdevé a partir d'un moviment del cos. El trànsit, i la mediumnitat amb què se li atorga un sentit, operen a manera d'estratègia amb l'objectiu de travessar totes les esferes de la societat en qualitat de pautes d'acció per a la persona i per a la col·lectivitat espiritista.

### 3.1. ESCLAT, DESENVOLUPAMENT I SISTEMATITZACIÓ DE L'ESPIRITISME

El doctor Krener, un metge alemany, és considerat com el primer escriptor sobre l'espiritisme modern arran de la publicació, el 1830, del seu estudi *La vident de Prevorst*, sobre F. Hauffe, una dona que sota els efectes de la hipnosi "veu" fantasmes, els quals li anuncien defuncions amb dies o setmanes d'anticipació. Així és com Hauffe esdevé la primera mèdium moderna estudiada: davant d'ella es produeixen cops i moviments "sense que hi hagi contacte físic", i "reconeix" pel fluid l'existència de metalls amagats en capsos (Guénon, 1982 [1923]: 27; Grasset, 1909 [1907]).<sup>43</sup> Al període (1841-1845) en què es publiquen les *Obres completes* de Charles Fourier, aquest integra dins la seva teoria la transmigració de les ànimes, i descriu de quina manera "una facultat sobrehumana" permet al "sornambulista" d'establir un contacte amb el més enllà (Ladous, *op. cit.*: 120).

Als EUA, un sabater anomenat Andrew Jackson Davis que es presenta públicament com a "vident" publica, el 1847, *The Principles of Nature, Her Divine revelations and a Voice to Mankind*,<sup>44</sup> i, el 1850, *The Philosophy of Spiritual Intercourse*, establint-hi les bases de l'espiritisme nord-americà. Afirmar que ell mateix és "un vehicle per rebre la revelació". Segons Zwerenz (1979: 170), Jackson, nascut el 1826 a l'estat de Nova York, és el fill "malaltís" d'un sabater alcoholitzat i una mare "profundament religiosa", cosa

<sup>42</sup> Fabri (1999: 94) remet a l'arrel grega d'"enunciació", *neuma*: "és doncs un moviment del cap, un gest, un moviment significatiu".

<sup>43</sup> El 1887 Albert de Rochas, un investigador llavors força conegut, publica a París *Les forces non définies*. Al llibre, s'hi relacionen un bon nombre de casos esdevinguts ja entre els anys trenta i vuitanta a França i les comprovacions experimentals fetes per "validar-los o invalidar-los".

<sup>44</sup> El llibre forma part del fons de la Biblioteca de Catalunya des del primer dia en què aquesta fou creada, el 1914.

que provoca en l'infant "al·lucinacions i atacs de somnambulisme", dels quals és guarit per un magnetitzador que "el converteix en un mèdiu perfecte" (Zwerenz no n'ofereix dades precises, però). Jackson reconeix que és influït poderosament per E. Swedenborg –el científic i místic suec que assegura que es relaciona amb els esperits– i funda el setmanari *The Present Age* entorn de qüestions sindicals, cooperativisme i reforma social, on s'inclouen apartats de clarividència, psicologia i magnetisme animal (Barrera, 1980; R.H. Wilson, 1985 –no s'ha de confondre amb el sociòleg B.R. Wilson–). Jackson sintetitza la pràctica moderna de l'espiritisme (invocació dels morts a l'entorn d'una taula i intervenció del mèdiu en trànsit) i, als EUA, la seva articulació en formes paral·leles a les de les esglésies (missioners, llocs de culte, ministres religiosos): així s'entén que l'horitzontalitat pròpia de l'espiritisme europeu esdevindrà una veritable contrapartida respecte al nord-americà. Sigui com sigui, l'espiritisme en totes dues bandes de l'Atlàntic, i així mateix en les primerenques manifestacions del kardecianisme al Brasil, implica una relació fonamental entre "esperit" i "fidel", presents l'un a l'altre a través d'un mèdiu. Igualment, els espiritistes d'ambdues bandes sotaposen la "paraula" (*Bíblia*, sermons, himnes i cants) a les "comunicacions, crides, transfiguracions i manifestacions", a diferència de les sectes protestants extremistes, que sotaposen la ritualitat catòlica a aquesta mateixa paraula (B.R. Wilson, *op. cit.*: 46). D'aquestes, el cas més evident és sens dubte el dels pentecostals. Respecte a la ritualitat catòlica, ja ha quedat prou clar en pàgines anteriors que dins l'univers espiritista hi és literalment esborrada.

Paral·lelament, a França, Alphonse Cahagnet publica el 1848 *Arcanes célestes*. L'autor hi assegura que el 1840 l'ànima de Swedenborg l'havia ensinistrat per reclutar els membres d'una Nova església cristiana a partir de les predicacions de doctrines i pràctiques completament espiritistes. Cahagnet passa de practicar el magnetisme a obrir vies per a la pràctica de l'espiritisme. L'aparició de Swedenborg en els dos casos és significativa en la mesura que l'església que funda –anomenada indistintament Nova església swedenborgiana, Nova església cristiana i Nova església de Jerusalem– difon les associacions de veritables "germinadors" de l'espiritisme, per tal com se'ls

atribueix un "comerç" continu amb esperits que qualifiquen com a "bons" (Swedenborg, 2000). Swedenborg dóna naixement a aquestes esglésies a partir del 1743 a Anglaterra, Suïssa i Holanda, fins que arrelen a l'estat mateix de Nova York on el 1847 esclata la fenomenologia espiritista que dóna lloc al que per regla general es percep com "l'origen" del moviment. Per al místic racionalista suec, el món invisible abraça tres plans: el cel, l'infern i el pla intermedi dels esperits, a què van a parar la majoria dels traspassats i des del qual podran ascendir o davallar a un dels altres plans en virtut del lliure arbitri de la seva ànima. Malgrat que l'espiritisme no concep l'infern a la manera cristiana tradicional, que és la que assumeix l'ideari swedenborgià, sí que es vincula a aquest per la viabilitat de la comunicació entre els vius i els morts, "encarnats i desencarnats". A més de personatges com Jackson Davis, a Nova York un altre seguidor de Swedenborg, Thomas Lake, funda el 1850 una església espiritista cristiana (Ladous, *op. cit.*: 16).

Vegí's, de tota manera, que autors com el capellà italià J.J. Franco, antiespiritista aferrissat, atribueixen als camisards i als jansenistes convulsionaris la realització de pràctiques espiritistes al llarg de tot el segle XVIII (dins *El Espiritismo. Manual científico y popular*, editat per La Hormiga de Oro a Barcelona el 1893). Això es pot entendre o bé com una manera d'estigmatitzar moviments diversos –que qüestionen el catolicisme– pel fet de dur a terme una pràctica com l'espiritista, o bé com el reconeixement que aquesta pràctica ja té lloc en altres espais socials, temporalment anteriors a l'eclosió del moviment espiritista. O fins i tot cal entendre totes dues coses alhora. Guénon suggereix al cap d'uns anys (1982 [1923], *op. cit.*: 20, n. 5) l'existència d'una relació anàloga, al segle XVIII, entre els successos del "magnetisme animal" i l'esdeveniment dels jansenistes convulsionaris.<sup>45</sup> Del vast conjunt bibliogràfic que s'ha consultat, aquests dos autors són els únics que gosen remetre als jansenistes convulsionaris i als camisards occitans – pagesos protestants revoltats contra la monarquia francesa a la fi del XVII i el

---

<sup>45</sup> Terradas (1990: 33-36) assenyala que la Constitució Civil del Clergat en el context de la Revolució francesa ja havia estat ideada, en part, per corrents neojansenistes com una expressió del retorn a la sobrietat cristiana a l'hora de gestionar els béns eclesiàstics, que hauria d'atendre els mèrits individuals dels candidats.



principi del XVIII: hi havia dones camisardes que entraven en trànsit i preveien el futur (Nelli, 1977 [1968]:80)–.

Els orígens materials dels successos que donen lloc al moviment espiritista modern se situen sistemàticament al desembre del 1847 en una llar de Hydesville (prop de Nova York, als EUA). Ho fan Castellan (*op. cit.*); Lantier (*op. cit.*); Barrera (*op. cit.*); Aizpúrua (1991); Scholten (1995 [?])... els autors són innumbrables. N'és una excepció Ladous (*op. cit.*: 26 i 121), el qual refereix el cas d'Angélique Cottin a Bourneville (França) el 1846, que provocà la redacció i valoració científica posterior d'un informe per part de l'Acadèmia de Ciències de França. En realitat, com observa Guénon (1982 [1923]: *op. cit.*: 21), la literatura mundial dels segles XIX i l'inici del XX ha reproduït, a grans trets, la mateixa narració d'aquests orígens –incloent-hi poquíssimes vegades el rol dels quàquers– extraient-la d'una sola font citada dins *L'erreur spirite* de Guénon: *History of Modern American Spiritualism*, d'Emma Hardinge-Britten, editat el 1870.<sup>46</sup> Lamentablement en termes historiogràfics, la literatura produïda després de la primera edició del llibre de Guénon, el 1923, continua perseverant en aquest silenciament de la font originària. La narració, si fa no fa, es repeteix.

A Hydesville, la família Weckman ha d'abandonar la seva llar: un seguit de cruixits, cops als murs i "presències invisibles" els convencen que la casa estava "encantada" (la imatge de les "cases encantades" no és una creació contemporània, si bé sí que ho és l'assumpció per part del moviment okupa català de la inscripció "Casa okupada, casa encantada" als immobles abandonats recuperats per a un ús social veïnal, com es veu en pintades fetes en cases dels barris barcelonesos de Gràcia, Sant Andreu i Sants a la dècada dels anys noranta del segle XX). Al cap de poc ocupa l'exresidència dels Weckman el matrimoni Fox i les seves filles Kate i Margaret, de 12 i 14 anys (dels múltiples autors consultats, Guénon és l'únic que fa ressaltar

---

<sup>46</sup> Hardinge-Britten és membre de la societat rosacreu Hermethic Brotherhood of Luxor, fundada el 1858 per un personatge decisiu en el panorama ocultista nord-americà del segle XIX, P.B. Randolph, ex"educador" d'esclaus emancipats de Louisiana, viatger pel Pròxim Orient i estudiós pràctic de la "transformació de l'energia sexual en poder espiritual" (Howard, 1990), mort el 1875 (Guénon, 1982 [1923]: 21). La Germanat estarà vinculada als principis de la Societat Teosòfica que catapultà H.P. Blavatsky, la fundadora del moviment teosòfic al segle XIX.



l'ascendència alemanya d'aquesta família, el nom primitiu de la qual és Voss). Els Fox són membres de l'església episcopal i les seves conviccions metodistes resulten, pel que sembla, prou fervents perquè John Fox pronunciï més d'un sermó (això explica que alguna vegada se'l presenti, dins la literatura sobre els orígens de l'espiritisme, com un pastor de l'església). Els sorolls apareixen novament en forma de sons d'objectes que peten, cruixits exagerats de la fusta dels mobles i de les bigues, de peus arrossegant-se pel terra, sempre a partir de quarts de dues de la matinada. L'home de la família n'informa la jerarquia religiosa local, la qual organitza una guàrdia que envolta la casa a fi de barrar el pas a un possible autor dels fets suficientment bromista per introduir-se a la casa per la xemeneia. Tot i la vigilància nocturna, els sorolls continuen reproduint-se. La xerrameca s'estén de manera tal que a Hydesville comença a arribar-hi gent de Nova York per conèixer la casa, atreta pels esdeveniments.

Atès el desprestigi social que una fenomenologia inexplicable li reporta, l'església metodista inicia un procés d'estigmatització ja conegut: prohibeix als seus seguidors mantenir contacte amb els Fox, els quals acusa de "relacionar-se amb el dimoni". Una nit, en vista del pànic de sa germana gran, a la menuda de les germanes se li acut de fer petar els dits tres cops en sentir soroll a l'habitació amb la intenció d'establir una comunicació sonora amb "allò altre". La noia obté la mateixa resposta. La fórmula es repeteix altres nits, però la comunicació no supera aquests paràmetres. És aleshores que es planta davant dels Fox un home anomenat Isaac Port, un quàquer (coincidentment, com ja s'ha vist, el fundador al segle XVII d'aquest grup religiós es diu George Fox, a qui s'atribueix el poder de guarir els malalts). Port els proposa de compondre un alfabet que associï cada lletra amb un nombre de cops determinat. "Allò altre" ho "accepta": la presència fantasmagòrica s'autopresenta com a Charles Ryan, quincaller assassinat el 1832, amb 31 anys. El seu cos mort, conta, havia estat enterrat al soterrani. L'escorcoll del soterrani de la casa permet trobar-hi ossos humans l'origen dels quals no es podrà explicar.

Així, encara creix més l'hostilitat de la comunitat, de manera que la família Fox fuig apressada cap a Rochester, a la llar de la seva filla gran, que es guanya la vida en qualitat de professora de música. Allà on van, els Fox es converteixen en motiu d'“espectacle”. Les classes de música desapareixen del programa horari de la jove, ja que el terrabastall domèstic supera amb escreix les experiències de Hydesville (Capron, 1885; dins Lantier, *op. cit.*). A la fenomenologia coneguda, s'hi afegeix ara el moviment sobtat i violent d'objectes, la qual cosa desequilibra el conjunt de la família i el de la comunitat de Rochester, entestada a cremar la casa amb els Fox a dins per resoldre definitivament el que interpreta com a autèntiques “manifestacions diabòliques”. La intervenció d'un home, George Willets, evita la massacre. Guénon és de nou l'únic autor dels innombrables que s'han consultat que destaca (1982 [1923]:*op. cit.*: 18) la pertinença primer de Port i després de Willets al grup religiós dels quàquers, i alhora planteja la importància del paper que aquests exerciren als EUA a l'hora d'acceptar els fenòmens mediúmnicis i les primerenques expressions espiritistes.

A la casa dels Fox, mitjançant el nou sistema de comunicació els autors dels desordres afirmen ser esperits amics dels Fox que “volen fer conèixer la veritat al món”, raó per la qual han triat aquesta família com a mèdiums. Segons la seva pròpia versió la família, “ja prou destrossada”, s'hi oposa i no para de pregar, encara que no depèn pas d'ells que uns fenòmens incontrolables i incomprensibles continuïn succeint-se. Al novembre del 1848 “allò altre” “comunica” als Fox que abandonen tanta insistència atesa la “resistència” que troben en la família. Durant dotze dies no se sent ni un cop, prou temps perquè els Fox es penedeixin de cedir a la pressió de la gent davant d'un “deure que els era imposat en nom de la veritat” (Scholten, *op. cit.*). El que en segueix són noves comunicacions dels esperits, la celebració per part dels Fox d'innombrables sessions en domicilis de persones amigues a la causa i, en vista de l'entusiasme suscitat, el nomenament d'una comissió de cinc membres per debatre els successos produïts fins aleshores i l'organització d'una conferència a càrrec de G. Willes i C.P. Capron al Corinthian Hall de la població nord-americana de Manchester, a què acudeixen centenars de

persones el 14 de novembre del 1849. La data marca l'infantament del moviment espiritista al món. El mitjà de comunicació a base de cops establert per Isaac Port és abandonat i des d'aleshores s'utilitza la "taula giratòria" per preguntar als esperits sobre el passat, el present i el futur. La veritable sistematització teòrica i pràctica fora de l'àrea anglosaxona tindrà lloc a França al cap de pocs anys.

Entre el 1849 i el 1851, a la població normanda de Cideville se succeeixen un seguit de fenòmens anàlegs als que pateixen els Fox.<sup>47</sup> Les distintes explicacions que s'han donat sobre la causa dels esdeveniments descrits ocupen una gamma extensa d'interpretacions que de cap manera és objecte d'aquesta tesi, com tampoc ho és –ja ha estat dit– debatre l'autenticitat o la impostura de la fenomenologia espiritista, ni descriure les temptatives empreses al llarg del XIX per metapsiquistes i parapsicòlegs per explicar-la. Sí que resulta pertinent efectuar la distinció entre la raó que els Fox reben a Hydesville, per part de "l'esperit d'un quincaller assassinat", i la que reben a Rochester, per part de "diversos esperits que volen comunicar al món la veritat de la perpetuació de la vida al món invisible".

Hi ha un cert consens a establir –tanmateix, l'ordre i la cronologia ja depenen de la font triada– que, de Hydesville, la pràctica espiritista arriba a Alemanya, Anglaterra i França, des d'on s'estén per la resta d'Europa. Segons algunes fonts, una missió de mèdiums nord-americans recorre Anglaterra el 1852 tot suscitant-hi un gran interès, i d'allí passa a Alemanya i després a França, però no ofereixen majors precisions cronològiques ni documentals. Castellan (*op. cit.*: 8) assegura que el 1852 una missió de mèdiums nord-americans recorre amb gran èxit Anglaterra, i que el 1853 en desembarca una altra a Alemanya, d'on viatja a França: és el que es manté dins el llibre *Primer Congreso Internacional Espiritista* (1888: 33). Ladous (*op. cit.*: 121) assenyala el desembarcament de les taules giratòries el 1852 a Anglaterra (inici del *modern spiritualism* anglosaxó) i, el 1853, a Alemanya i França. Altres fonts, provinents del camp de l'historiament de les religions, s'acontenten amb

---

<sup>47</sup> Eudes de Mirville (dins Guénon, 1982 [1923]) els reporta el 1853 dins *Des esprits et de leurs manifestations fluidiques*, on s'informa de l'existència de cinc llibres més que tracten dels mateixos fets.

matusseria a afirmar –dins textos l’objecte central dels quals és l’espiritisme– que aquest s’estengué amb rapidesa pels EUA a mitjan XIX i que “la moda no trigà a arribar a Europa” (Hutin, 1987 [1972]: vol. 8, tom II, 378). En conjunt, la major part de fonts no acostumen a detallar-ne l’ordre d’extensió, malgrat això els autors que ho fan sí que comparteixen aquest trajecte. Les dades exactes, tanmateix, són canviants: per exemple J.J. Franco (*op. cit.*), el capellà italià esmentat, cita un exemplar de la *Gasetta d’Hamburg* del desembre del 1851 on es consigna l’arribada a Bremen i Hamburg del buc de vapor “Washington”. A l’article reproduït, s’hi llegeix que l’atenció de la ciutat d’Hamburg l’ha absorbida completament una meravella portada per aquest vapor vuit dies enrere (el traductor del llibre de Franco al castellà esmenta l’existència de la narració que “un tal” Dr. André feia de la cadena de mans i les taules giratòries).

Segons Grasset (*op. cit.*: 23-27), l’espiritisme arriba directament d’Amèrica a Alemanya per mitjà de la carta d’un ciutadà de Nova York a un de Bremen en què el primer li relata els procediments a emprar en una sessió espiritista. El mateix autor sosté que els fets s’enuncien a França per l’escrit que en fa Guillard en un fullet titulat *Table qui danse et Table qui repond*. Les experiències travessen Bruges i Estrasburg fins a arribar a París. Aquell hivern del 1851 al 1852 és testimoni del començament de “l’edat heroica de les taules giratòries”. La confusió sobre la cronologia precisa de l’arribada a Europa és considerable.

Vegi’s, per l’interès documental, la citació que Grasset fa del relat d’Ernest Bersot<sup>48</sup> sobre els inicis parisencs de la pràctica:

Fué aquello una pasión, y todo se olvidó. En un país espiritual, en salones ordinariamente animados de una conversación aguda é ingeniosa, se vió durante muchos meses á franceses y francesas, á quienes se acusa de ser ligeros, sentados durante horas enteras en torno de una mesa, serios, inmóviles, mudos, extendidos los dedos, fijos obstinadamente los ojos en un mismo punto y fijo obstinadamente el espíritu en una sola idea, en una espera llena de angustias, ya alzándose rendidos por esfuerzos inútiles, ya, si se

---

<sup>48</sup> Dins el llibre de Bersot *Mesmer et le Magnétisme animal*, publicat el 1864.



declaraba un movimiento, si se percibía un chasquido, turbados y sacados fuera de sí mismos, persiguiendo al mueble que huía.

No hubo otra ocupación ni otra conversación durante todo un invierno. Hubo un momento, el momento del primer fervor, en que se tuvo gran confianza y entusiasmo, que son los que producen el éxito. ¡Qué de triunfos modestos los de aquéllos que tenían fluído! ¡Qué humillaciones las de aquéllos que no los tenían! ¡Qué fuego por propagar la naciente religión! ¡Qué afección entre los adeptos! ¡Qué indignación entre los espíritus fuertes!

Por medio de golpes convencionales, no solamente respondía la mesa *sí ó no*, sino que se sirvió luego de todas las letras del alfabeto. Adhirióse después un lapicero al pie de una mesita ligera que escribía. Sirviéronse después para este objeto de otras cosas más pequeñas, de un ramo, de un sombrero, y, finalmente, de pequeñas planchas construídas especialmente para ese fin, y que escribían bajo el más leve impulso.

Descúbrese entonces que, en esas experiencias, no tiene la misma importancia el papel de todos los asistentes. Ciertos comparsas son poco útiles, pero otros son necesarios; á éstos últimos se les llama *Mediums*: "persona cuya presencia, cuya mediación, era necesaria para obtener los movimientos y las respuestas de las mesas parlantes".

Multiplicanse las experiencias. El medium opera sólo: su mano, arrastrada por un movimiento del que no se da cuenta, escribe, sin el concurso de su voluntad ni de su pensamiento, cosas que él mismo ignora y que le sorprenden extraordinariamente al leerlas después...

En ese tiempo, dice Jules Bois (se inaugura el Evangelio espiritista), reúnen experimentadores de nota en la calle de los Mártires; especialmente Tiedmen Marthése, gobernador de Java y primo hermano de la Reina de Holanda; el académico Saint-René Taillandier, Profesor en nuestra Facultad de Letras; Sardou, padre é hijo; Flammarión... Una simple mesa llega á ser el receptáculo de todos los grandes espíritus de la humanidad. Galileo llega del brazo con San Pablo y Voltaire se reconcilia con Juana de Arco.

Una noche M. Sardou condujo á una de las sesiones del grupo á M. Rivail, tenedor de libros en el diario *L'Univers* (otros dicen que había sido vendedor de contraseñas). Hombre éste, gordo y práctico; soltó la carcajada á los primeros golpes. Interesóse después en la cosa, y un día declararon los espíritus que era menester que M. Rivail ordenase y publicase sus revelaciones. Aceptó el encargo y llegó a ser el apóstol de la iglesia espiritista bajo el nombre, que ha llegado á ser célebre, de Allan Kardec, y redactó el *Livre des Esprits*. Expone todo lo que él llama la filosofía espiritualista, "según la enseñanza dada por los espíritus superiores con ayuda de diversos mediums". Este libro, "dictado, revisado y corregido por los espíritus", tuvo un gran éxito y, según hace notar Pierre Janet, llegó á ser, á partir de aquel momento, el guía de los espíritus mismos, que no hacen otra cosa que comentarlo.

Hízose entonces hablar y escribir á todos los grandes espíritus, desde Guttenberg hasta San Juan Evangelista. (Grasset, *op. cit.*: 24-26)

L'astrònom espiritista C. Flammarion refereix (1904: 44) alguna de les sessions celebrades a la casa d'Allan Kardec. Narra que els participants es reunien tots els divendres a la tarda al saló de la Société Parisien d'Études Spiritistes (al passatge de Santa Anna, sota la protecció de sant Lluís). El president –Kardec– obre la sessió amb una invocació als bons esperits, i a continuació s'ordena a un cert nombre de persones assegudes al voltant de la taula giratòria o parlant que s'abandonin a la inspiració i escriguin. No s'efectua cap experiència física de taula giratòria o parlant, ja que Kardec no hi concedeix cap valor. V. Sardou, amic de Flammarion, havia escrit segons aquest pàgines molt curioses entorn del planeta Júpiter, on troba la casa de Mozart i la de Zoroastre, per exemple. Acaba dient que ell mateix escriu pàgines d'astronomia signades pel mateix Galileu.<sup>49</sup>

Gérin-Ricard també manté que la pràctica espiritista en la seva sistematització moderna prové d'Alemanya (1975 [1939]: 244). De França, l'espiritisme s'estén cap a la resta d'Europa. Com s'ha indicat en pàgines anteriors, n'esdevé el sistematitzador teòric i pràctic Allan Kardec, pseudònim de Léon Hippolyte Denizart Rivail (1804-1896), el qual pren el nom de Kardec del cap d'una comunitat de Normandia del segle IX amb capacitats guaridores. Com a filòleg escriu llibres sobre gramàtica francesa i teoria d'aritmètica refrendats per l'acadèmia com a material obligatori per a escoles i universitats. Rivail és deixeble de J.E. Pestalozzi (1746-1827), el pedagog creador de l'escola activa o escola moderna.<sup>50</sup> Una altra influència fonamental per a Kardec és el mesmerisme (Lantier, *op. cit.*: 26-38; Barrera, *op. cit.*: 19), terme que prové del cognom del metge Franz-Anton Mesmer (1734-1815), sistematitzador de la pràctica magnètica i objecte d'estudi per

---

<sup>49</sup> No serà fins al 1868 que “arriben” els fenòmens de materialització, mitjançant la intermediació del mèdium, la qual “resulta difícil de precisar”. Bersot escriu que es mouen objectes sense que ningú no els toqui, es fa que els llapis escriguin per si mateixos, es fan aparèixer braços, caps, cossos a l'aire enmig d'una cambra fosca! De vegades es fotografien les aparicions, d'altres se n'extreu un motlle. S'assegura que M. Reymers, de la *Revue Spirite*, els ha enviat una capsa amb peus i mans d'esperits dels quals s'ha tret un motlle.

<sup>50</sup> Pestalozzi és influït per les idees de Rousseau –arran d'això és empresonat el 1766–, refusa d'ocupar càrrecs públics a fi de treballar en la docència i continuar investigant des de la pràctica pedagògica. Pedagogos com ara Fichte, Herbert, Fröbel i Cappeni en foren deixebles.

part de Sigmund Freud (per als contextos que donen lloc al naixement del mesmerisme i fonts bibliogràfiques, vegi's Horta, 2001b: 147-152).

Abans de tractar de l'obra kardeciana cal remarcar un punt bàsic des de l'enfocament que guia aquesta tesi: seria erroni atribuir l'àmplia difusió de l'espiritisme europeu del XIX a l'obra sistematitzadora d'Allan Kardec, que només es pot entendre com un mitjà prou adequat per canalitzar i vehicular un univers social emergent. La xarxa de significacions i el sistema de relacions socials que hi són implícites és el que dóna sentit a pàgines que vénen.

Allan Kardec compila el pensament espiritista sobre la base de les seves pròpies "comunicacions" com a mèdium amb el que ell qualifica d'esperits d'un gran nombre de difunts al llarg de la seva vida. Publica a París a partir del 1858 la revista capdavantera mundial de l'espiritisme, la *Révue Spirite*, "publicació d'estudis psicològics", i al mateix funda la Société Parisien d'Études Spiritistes. Edita quasi una desena de llibres, dels quals n'hi ha cinc de destacats, anomenats el *Pentateuc* pels militants espiritistes: *El llibre dels Esperits* per a la part "filosòfica" (1858), veritable base del moviment espiritista europeu, seguit per *El llibre dels Mèdiums* per a la part "experimental i científica" (1861), *Imitació de l'Evangelí segons l'Espiritisme* per a la part "moral" (1864), *El Cel i l'Infern, o la Justícia Divina segons l'Espiritisme* (1865) i *El Gènesi, els miracles i les prediccions* (1868) per aprofundir la sistematització teòrica i pràctica de la doctrina. Totes les seves obres obtenen un gran ressò internacional, que s'estén fins a les colònies d'Occident. Allan Kardec mor el 1869 a París. Léon Denis (1847-1927) prossegueix la seva tasca com a referent continental, àrea anglosaxona a part. Cal tenir en compte que abans que Kardec iniciï la seva tasca organitzadora, l'any 1852 ja s'ha celebrat un congrés espiritista a Cleveland, a escala dels EUA, on els professors de la University of Harvard W. Bryant, B.K. Bliss i W. Edwards publiquen les conclusions d'una recerca que dóna testimoni de "l'autenticitat dels moviments i elevació de les taules" (*Primer Congreso Internacional Espiritista*, 1888: 31). Ni Castellan (*op. cit.*: 8) ni Hutin (*op. cit.*: 382) ni altres autors ofereixen fonts respecte a la informació que el 1854 ja hi ha arreu del món més de tres milions de practicants espiritistes, i deu mil

mèdiams professionals (una professionalització contra la qual Kardec no para de clamar al llarg de la seva vida). Castellan, per exemple, no parla de deu mil mèdiams "professionals", cosa que sí que fa Hutin. Probablement, les dades provenen de Max Sholten (1995 [?]: 18-19), amb la diferència que Scholten informa que el 1850, només a Nova York, ja existeixen més de deu mil espiritistes repartits en diversos cercles. La influència de l'espiritisme sobre persones adscrites al camp l'esquerra es reflecteix en el cas de Robert Owen per exemple, un dels fundadors del socialisme anglès, que el 1853 es converteix a l'espiritisme i que manté que s'ha comunicat amb els esperits de Franklin i Jefferson: la llista seria innumerable. És el mateix any en què Mme. Girardin fa conèixer la pràctica espiritista a Victor Hugo, futur escriptor referencial dins del moviment (Ladous, *op. cit.*: 121).

### 3.2. ELS ESPIRITISTES SEGONS ELLS MATEIXOS

Per sintetitzar l'ideari espiritista, s'ha acudit a les conclusions aprovades al "Primer Congrés Internacional Espiritista" celebrat a Barcelona el 1888 –amb delegacions catalanes, espanyoles, franceses, italianes, belgues, russes, rumaneses, cubanes, porto-riquenyas, mexicanes, xilenes, peruanes, veneçolanes, argentines i dels EUA–,<sup>51</sup> on es recullen els principis establerts per Kardec. Més endavant es detallen els continguts de les ponències que s'hi van presentar, clarament avantguardistes respecte a l'estructuració social catalana i europea ara mateix, al segle XXI, i que revelen l'explicitació social de la teoria en el marc territorial i cronològic que abraça aquesta investigació.

#### CONCLUSIONES APROVADAS:

El Primer Congreso Internacional Espiritista afirma y proclama la existencia y virtualidad del Espiritismo como Ciencia integral y progresiva. Son sus

#### FUNDAMENTOS:

Existencia de Dios.

Infinidad de mundos habitados.

---

<sup>51</sup> El francès Lantier (1976 [1971]) comet un error de dimensions imperdonables al situar la celebració del "Primer Congrés Internacional Espiritista" a París el 1889. En realitat, el congrés parisenc és el segon.



Preexistència y persistència eterna del Espiritu.

Demostración experimental de la supervivencia del alma humana, por la comunicación medianímica con los espíritus.

Infinidad de fases en la vida permanente de cada ser.

Recompensas y penas, como consecuencia natural de los actos.

Progreso infinito. Comunió universal de seres. Solidaridad.

#### CARACTERES ACTUALES DE LA DOCTRINA:

1.º Constituye una Ciencia positiva y experimental.

2.º Es la forma contemporánea de la Revelación.

3.º Marca una etapa importantísima en el progreso humano.

4.º Da solución á los más arduos problemas morales y sociales.

5.º Depura la razón y el sentimiento, y satisface á la conciencia.

6.º No impone una creencia, invita á un estudio.

7.º Realiza una grande aspiración que responde á una necesidad histórica. (*Primer Congreso Internacional Espiritista*, 1888: 267-268)

Potser el punt més important que distingeix l'espiritisme d'altres heterodòxies socioreligioses contemporànies és la insistència amb què rebutja el qualificatiu de "religió". Les diverses citacions que s'han transcrit projecten un interès obsessiu a desmarcar-se del camp de la religió, la qual es concep com un mecanisme opressor dintre de l'estratègia legitimadora de l'ordre establert que encarna l'església catòlica. Pels espiritistes, religió significa, bàsicament, catolicisme, i catolicisme significa fal·làcia en la mesura que desmenteix l'ideari i la pràctica d'un cristianisme primigeni de caire igualitarista. La denúncia del sacramentalisme catòlic tindria a veure amb la influència protestant sobre la iconoclàstia catalana i espanyola: s'hi qüestiona que el catolicisme situï la seva eficàcia no en el pla del simbòlic, sinó del real, de la naturalesa mateixa (Ucelay, 1990). L'anticlericalisme no sols cohesiona a Europa, i molt a Catalunya, el camp del lliurepensament, sinó l'espiritisme mateix.

Els espiritistes, nascuts a l'era del positivisme, assumeixen el mètode experimental científic per demostrar empíricament la virtualitat del contacte entre els humans i els traspassats (aquí s'originen les pràctiques

metapsíquiques i parapsicològiques), la qual cosa els condueix a presentar-se, abans de tot, com una "ciència integral i progressiva".

Afirmen la infinitat de mons habitats (s'han trobat fonts en què els espiritistes, superant l'ideal anarquista i tot –per a aquests, la pàtria és el món–, reafirmen que la seva pàtria és l'univers i el conjunt d'éssers que l'habita), l'existència eterna de l'esperit, que aquí cal entendre com si fos déu, i la comunicació mediúmnica com la prova de la supervivència de l'ànima humana fora de la mort terrenal. Tot plegat es fa reivindicant les fonts ortodoxes del cristianisme, la *Bíblia*, per justificar l'ideari espiritista. En realitat, els espiritistes es presenten com "la forma contemporània de la revelació".

Un altre aspecte destacat és la importància que atribueixen al moviment en l'esfera del canvi individual i col·lectiu: cada ser passa per una infinitat de fases en què a partir de la lliure responsabilitat sobre els seus actes va materialitzant l'escala del progrés, la fita del qual és la comunió universal dels éssers i la solidaritat. Aquest paraigua teòric permet relacionar l'espiritisme amb el desenvolupament dels seus projectes socials lligats a models col·lectivistes i igualitaristes de transformació social. Com es demostra en aquest capítol 3, l'espiritisme és indescindible del progressisme polític i sindical de la Catalunya del XIX, especialment de l'anarquisme, i del XX, en què, a més dels anarquistes, els testimonis que provenen del terreny comunista i independentista són diversos, fins després de la Guerra Civil i tot.

En virtut de les capacitats de l'espiritisme d'articular-se com a ciència positiva i experimental i, alhora, com a revelació, marca sens dubte "*una etapa importantíssima en el progreso humand'*". L'etapa, no cal dir-ho, és important; però respecte a les fonts gnòstiques que, com ja s'ha anat veient, integren als primers segles de l'era cristiana la fe i la raó per afirmar el camí autònom i interior de cada persona amb vista a trobar allò de diví que hi ha dintre dels éssers i que els vincula amb la divinitat, l'espiritisme no en seria sinó una reverberació actualitzada: denúncia del dualisme esperit/matèria, i denúncia de la injustícia social, allò que per als gnòstics és "terror, dolor i confusió" (allà on l'esclavitud, l'explotació, la miserabilització i la fam, l'ordre

terrenal en definitiva, és vist com l'encarnació del dimoni) i que els espiritistes, en les conclusions dels seu primer congrés internacional, en diuen "*arduos problemas morales y sociales*". Més endavant s'anirà veient que, sota aquest eufemisme, als anys setanta i vuitanta i noranta del XIX la descripció que els espiritistes catalans fan de la societat en què viuen adquireix un tarannà apocalíptic. El model d'organització capitalista –amb la desigualtat que provoca sobre la base de considerar el guany econòmic d'una minoria com el referent absolut, i el que això implica respecte a les terribles condicions de vida de la major part de la població des del naixement fins a la mort– és denunciat repetidament, aquí també, com l'encarnació del mal.

El procés de reforma social pel qual advoca l'espiritisme parteix de la reforma individual dels éssers, que és gradual i progressiva, i que des de la presa de consciència primerenca ha de conduir a la reforma social col·lectiva, que s'expressa dins l'àmbit econòmic en el cooperativisme. Per fer-ho, convida a la reflexió lúcida sobre les dinàmiques del pensament i de les emocions, la qual cosa satisfà aquesta instància "superior" que seria la "consciència" en la mesura que, oposant-se a la imposició catòlica de la seva representació del món a través d'un ferri control social, els espiritistes conviden a l'estudi i a la investigació perquè es pugui concloure l'encert de les seves tesis. Això implica una cosa molt clara entre una població treballadora analfabeta: aprendre a llegir i escriure, és a dir, disposar de les eines per manifestar socialment el seu procés de presa de consciència, radicalment alternativa a la que miren d'imposar les classes dominants en l'àmbit polític, econòmic i cultural, i l'església catòlica en l'àmbit religiós. Aquí es remarca la importància d'aquesta afirmació a l'hora de constatar el desenvolupament del teixit associatiu en forma de centenars de centres espiritistes –cadascun d'ells amb la seva biblioteca–, societats de socors, cooperatives, consultoris gratuïts de medicina "hipnòtica i hidromagnètica", publicacions on el poble menut hi té la paraula. No pot sorprendre de cap manera, atès el paisatge descrit fins ara, que els medis pedagògics actuïn a manera d'altaveu social de l'espiritisme. A Barcelona, Gràcia, Sant Martí de Provençals, Terrassa, Manresa, Sabadell, Girona, Lleida, Gerri de la Sal, Tarragona, Palamós i la

major part de poblacions catalanes, la presència de mestres que professen l'espiritisme en instituts normals i en escoles laiques és aclaparador. N'és revelador que el 1873 s'elevi una esmena a la Llei d'Educació perquè s'hi inclogui l'espiritisme a l'ensenyament mitjà i superior per virtut de la seva eficàcia moral en l'àmbit pedagògic. A l'esmena, s'hi adjunta el "Programa de un curso elemental de espiritismo", el qual abraça les nocions de cosmologia i antropologia, cosmografia comparada, un tractat sobre la pluralitat de mons habitats, els conceptes d'esperit, vida lliure i encarnacions, la teoria del progrés, els fonaments de la teoria, moral i religió espiritistes, l'ideal social humà, i el desenvolupament de l'espiritisme experimental (*Primer Congreso Internacional Espiritista*, 1888: 74 i 75). El 26 d'agost d'aquell any, diversos diputats catòlics tradicionalistes presenten a les Corts Constituents una proposició perquè la *Constitució* incorpori mesures a fi de limitar la difusió de l'espiritisme. El cop d'estat del 3 de gener del 1874 i la restauració borbònica signifiquen un entrebanc per a aquest avenç (Milà, 2001: 203). Aleshores "no hi ha cap barriada barcelonina ni cap poble de la rodalia on no trobem una entitat espiritista. Els seus efectius [...] s'han de comptar per milers" (Sánchez i Ferré, 1993: 25) –l'autor fa curt quant a l'àmbit geogràfic, que en realitat abraça la quasi totalitat del país–.

La manera com es contraposa l'educació i el coneixement, simbolitzats en un llibre, amb l'armament i la guerra s'expressa en un poema d'"R" del 1882, "La fuerza y la idea":

Ayer detuve el vagabundo paso  
Junto el banco de piedra del paseo,  
Pidiendo un cuadro al carnaval humano  
Que trasladar al literario lienzo.  
Y armado con su remington brillante  
Un joven, un soldado pasó luego:  
Con el aire de trinfo de la fuerza  
Hacia el cuartel encaminóse presto.  
Otro jóven tambien pasó enseguida:  
Se dirige hacia el próximo colegio  
Y lleva bajo el brazo comprimido



El arma de la paz, un libro, un libro bello.

Los vi alejarse en pos uno del otro,

No obstante ser sus signos tan opuestos,

Y con la vista el libro acariciando:

- *Esto, exclamé, por fin matará aquello.* (*La Luz del Porvenir*, 19-X-1882: any IV, núm. 22)

A l'espíritisme, s'hi troben també moltíssimes dones, en igualtat de condicions amb els homes: aquestes constitueixen una part essencial del moviment, que reivindica la igualtat de drets i de deures entre els dos gèneres. Això dóna lloc a situar d'una manera inqüestionable els inicis del feminisme contemporani en terrenys com l'espíritista: la barcelonina *La Luz del Porvenir* (1879-1936) es crea com una revista escrita per dones i per a dones, però també per a la societat en general: en l'espíritisme homes i dones aniran construint la igualtat social en un XIX conflictiu a partir de l'entrada de la dona al mercat laboral extradomèstic.

Quan anteriorment s'ha subratllat la importància que els espíritistes atribueixen al moviment com a motor evolutiu de progrés individual i de canvi social s'ha fet tenint en compte l'expressió social i política del seu sistema de representacions (opció per la democràcia, la república, la solidaritat social, el federalisme, etc.): la persona, i també la societat, es veuen com ens dinàmics, o sigui, en procés constant d'estructuració i transformació. El darrer punt dels caràcters actuals de la doctrina segons el congrés internacional barcelonès del 1888 sintetitza el paper social que ha d'exercir l'espíritisme: "*realiza una grande aspiración que responde á una necesidad histórica*". És, indubtablement, la mateixa necessitat històrica les bases legitimadores de la qual Marx raona científicament en la seva obra, és la necessitat històrica dels treballadors insubmisos europeus esclafats el 1848 i la dels revolucionaris catalans que eclosiona al Sexenni Democràtic. Marx en diu "proletariat": són homes i dones, treballadors massacrats.

Arribats en aquest punt de la recerca, és el moment de bandejar definitivament les propostes explicatives de certs autors per les seves mancances. En primer lloc, l'argumentació del francès Serge Hutin (*op. cit.*: 375) referida als èxits de l'espíritisme europeu a la segona meitat del XIX no

pot satisfer de cap manera un apropament real a la complexitat del moviment. Segons ell, l'espiritisme sadolla en moltes persones "necessitats espirituals reals": òbviament, una adjectivació tan boirosa no sols no resol res, sinó que enterboleix encara més l'aclariment dels sentits que se'n puguin oferir, ja que obliga a refer el camí cap a Durkheim i Mauss sobre la condició veritable o falsa de les manifestacions religioses, en aquest cas d'un assumpte tan transcendental com les necessitats "espirituals". ¿Com s'especifica l'àmbit en què cal incloure la necessitat dels espiritistes d'unes condicions laborals dignes, d'habitatge, de salut, de vida, de cultura? ¿S'encabeixen dins l'esfera de les necessitats espirituals, o bé cal considerar que les necessitats espirituals tenen a veure amb la comunicació amb els esperits dels familiars i amics morts? Però, si la resposta és aquesta última: ¿amb quina finalitat es donen? ¿Exclusivament per superar l'angoixa de la mort? ¿Per apaivagar el dolor pel qui se n'ha anat? ("*Los muertos viven! ¡No lloreis!*", es proclama des de la revista *La Unión Espiritista* al febrer del 1899). ¿O per obtenir guies de conducta amb relació a les pràctiques existencials immediates (amor, feina, models per afrontar el conflicte social); naturalment, l'exemple dels shona de Zimbabwe proveït per Lan (1985) apareix de nou. Certament, la immediatesa del caràcter experimental de l'espiritisme i la possibilitat de comprovar-lo mitjançant sessions mediúmiques que vehicularan l'ànnsia d'establir un contacte directe amb els morts (Hutin, *op. cit.*: 388) són factors que s'han de tenir en compte i sobre els quals s'ha insistit molt, però no en són els únics.

D'una altra banda, per a B.R. Wilson (*op. cit.*: 171) hi ha cinc raons que aclareixen l'arrelament de l'espiritisme dins la societat del XIX: 1) ofereix una explicació de la fenomenologia telepàtica; 2) prova l'existència d'una vida més enllà de la mort; 3) esmorteix el dolor de la desgràcia; 4) sadolla la necessitat humana de salvació; i 5) canalitza la curiositat morbosa envers el desconegut a través de les sessions mediúmiques.

Sens dubte són cinc motius respecte als quals no es pot dubtar que exerceixin una influència, però hi manca la visió de l'espiritisme com a sistema. És a dir, no es tracta de retreure a Wilson que obli la importància

de la curació de les classes populars, impossibilitades econòmicament d'acudir als metges ortodoxos, mitjançant la intervenció mediúmnic; o que oblidí l'anhel de conèixer el futur de moltes persones, entossudides a contactar mitjançant el mèdiu amb esperits que els responguin a qüestions relacionades amb el futur; o que oblidí el que s'esmentava abans sobre la demanda de models de conducta, guies pràctiques per a esferes de l'existència que projecten problemes; o que oblidí que una gran part de la meitat de la població –les dones– és objecte del control del capellà sobre la totalitat de la seva vida, i que la presa de consciència femenina sobre la necessitat d'alliberar-se d'aquest control és paral·lela a la seva introducció en la participació en un moviment com l'espiritista, del qual naixerà el feminisme català (i no pas a l'inrevés); o que oblidí que la immensa necessitat de coneixement d'una població marginada dels mitjans de l'alta cultura, com ho és llegir i escriure al XIX, pugui aprendre a fer-ho a partir de l'adscripció a centres espiritistes; o que oblidí que, al mateix temps que els treballadors aprenen a llegir i escriure, decideixen aplicar-ho per manifestar des de referents culturals propis tot allò relacionat amb el món (el que Giobellina [1994: 69], referint-se a l'espiritisme kardecista al Brasil, en diu "les opinions que des del seu codi es poden emetre sobre tot el diví i l'humà"), afirmant-se socialment com una realitat conscient que advoca pel rebuig del món en els termes en què es troba i per la construcció de noves dinàmiques socials amb la finalitat de transformar radicalment l'estat de les coses (i aquí cal tenir ben present la premissa que el llenguatge no sols comunica el pensament, sinó que opera al seu inici mateix); o que oblidí els objectius de satisfacció personal i lúdica de la vida social espiritista,<sup>52</sup> inseparables de fet dels altres...

Si s'és precís caldrà reconèixer que per més motius que s'addueixin, i n'hi ha més, com es veurà, podria considerar-se que Wilson incorre en certa manera en l'error de no adonar-se que l'univers de motivacions que generen l'acostament de les classes subalternes a l'espiritisme té a veure amb la seva constitució com a sistema global alternatiu a la societat capitalista i catòlica del XIX: l'espiritisme representa l'emergència irrevocable d'una societat

---

<sup>52</sup> El 1902 se celebren uns Jocs Florals Espiritistes a Barcelona i Sabadell.

paral·lela, la dels desposseïts, propugnant el vell ideal igualitarista que tantes batalles perd al XIX a causa de la repressió dels Estats. L'experiència espiritista és una activitat cooperativa: els homes i les dones s'ajunten per dialogar sobre pensaments que no estan morts, sinó que estan vius, i que es projecten en realitats materials palpables per a ells, independentment de si els científics del XIX confirmen o no el caràcter científic de les seves pràctiques mediúmiques. ¿Com és possible obviar que al voltant de l'eix central de la mediumnitat s'està propugnant una transformació completa de l'estructuració social i que l'emergència d'aquesta "societat altra", en forma d'associacionisme i cooperativisme, respon a la materialització de projectes i models socials en oposició dels models i els projectes dominants? ¿Com ignorar que la demostració empírica de les preguntes anteriors té lloc també a la Catalunya dels anys trenta, però que el projecte revolucionari s'entreu a nivell teòric per exemple, a més de dins l'àmplia literatura espiritista, en les ponències del "Primer Congrés Internacional Espiritista" de Barcelona del 1888 de què es tracta al capítol 4 d'aquesta tesi? Els espiritistes parlen de "reforma social" i "revolució moral", i així i tot els continguts que expressen tenen a veure amb la formulació d'una imatge de la societat que acudeix a altres marcs referencials? Per exemple, aquell que possibiliti la desaparició de la indústria internacional d'armament, per dir una sola cosa. Les pàgines que vénen tot seguit fins al final interpreten i proven d'exposar els projectes espiritistes des dels seus propis mitjans d'expressió i el recorregut social, material, quotidià, del que representa veure les paraules actuant al carrer, com un moviment de transformació de la realitat.

L'espiritisme català, en efecte, es constitueix com un sistema de representació global que travessa de dalt a baix totes les esferes del social, ho fa mitjançant tècniques ideològiques, experiencials i discursives les quals, associades a uns usos extàtics del cos que no són aliens a cap continent d'aquest planeta, manipulen recursos expressius nascuts d'una necessitat que no pot esperar, perquè comença en el cos i acaba en l'univers, i el que hi ha pel camí, just al bell mig del camí, és la societat de la qual es reclama una transformació que possibiliti l'arribada a la destinació correcta. Si d'aquesta



destinació se'n diu Déu o si se'n diu Revolució tant se val, perquè l'afirmació fonamental de l'espiritisme, el que converteix aquest magnífic moviment social en un cas excepcional en el corrent transformador de la història, és la seva crida a recórrer el camí.

L'especificitat de l'espiritisme català respecte als altres moviments espiritistes europeus rau potser en la radicalitat amb què es desmenteix l'ordre establert i l'abast de la seva penetració social, cronològica i espacial. Dintre del conjunt europeu és evident el sentit decididament esquerrà del conjunt de l'espiritisme a Europa: a França, per exemple, en destaca el vincle entre espiritistes i anarquistes en zones concretes d'Occitània: Lió, Carcassona, Narbona, Marsella (Ladous, *op. cit.*: 61-65). Són militants anarcoespiritistes els qui editen el 1887 revistes com el setmanari *Journal des Morts*, dirigit per Marie Adrien, o, el 1890, *Le Christ Anarchiste*, dirigit per Ferroul –el mateix que el 1907 hissa la bandera negra a l'Ajuntament de Narbona quan els vinyataires es rebel·len i incendien la sotsprefectura de policia–. De la mateixa manera, és innegable el sentit progressista radicalment esquerrà dels espiritistes de classe treballadora a Anglaterra ("l'espiritisme plebeu"), on a falta d'un Kardec o d'una generalització de l'ensenyament públic elemental fins al 1870, l'espiritisme apareix com una de les formes preses per la cultura autodidacta de les classes subalternes, allà on l'elaboració d'un sistema cultural complet aplega "l'inconformisme religiós (com el metodisme), els militants «radicals» que després esdevingueren els primers membres del Partit Laborista, els curanderos, els ateus militants (a la manera de Sebastian Foure),<sup>53</sup> com també els grups mil·lenaristes i owenistes" (*ibidem*: 66). O el sentit progressista de la immensa majoria de l'espiritisme espanyol, belga i italià (*Primer Congreso Internacional espiritista*, 1888; Barrera, *op. cit.*; Abascal, *op. cit.*) i el combat de l'espiritisme d'esquerra a Alemanya per conquerir espai social, malgrat que fos molt minoritari respecte al conjunt del moviment (Linse, 2002 [1996]).

---

<sup>53</sup> Foure, anarquitzant però enemic de l'acció armada, insisteix en la cooperació i l'acció educativa. Tal com Pestalozzi fa a Yverdon, funda a Rambouillet una escola llibertària, el 1904.

A tall d'apèndix, val la pena precisar que als països anglosaxons l'espiritisme es desenvolupa amb una certa independència del marc europeu continental, sobretot del llatí. Allí, a més dels centres espiritistes, s'hi creen "esglésies espiritualistes" que celebren l'eucaristia i practiquen la curació espiritual. Per a l'espiritisme kardecia, la reencarnació és un dogma (l'ànima es va reencarnat a la Terra per tal que vagi aprenent les lliçons que el seu progrés demana). Alhora, s'hi nega el renaixement en un cos animal, perquè això representa una "involució" que no es dona en la suposada evolució contínua dels éssers. La major part de l'espiritisme anglosaxó nega la reencarnació terrenal i afirma que l'ànima s'encarna en altres planetes o en elements celestes (Hutin, *op. cit.*: 382-383).<sup>54</sup>

Per cloure aquest apartat es vol fer esment a un darrer aspecte que, atenent les argumentacions proposades fins ara, caldria qüestionar i que està relacionat amb la interpretació d'Hutin quan sosté que "l'espiritisme no es desenvolupa en contra de les formes religioses establertes" (Hutin, *op. cit.*: 374). Si és cert que l'espiritisme es desenvolupa al marge del catolicisme, ho és així mateix que el desmentiment espiritista de la teoria i la praxi catòliques són literalment consubstancials al moviment, i que malgrat que l'espiritisme crida a la tolerància, s'hi entreveu en alguns casos el desig de tancar les esglésies. L'espiritista Josep Amigó escriu des de Lleida, el 1879:

Jesucristo echó á latigazos á los mercaderes del templo; pero el templo ha sido invadido de nuevo, no ya por los vendedores de palomas, sino por los que, titulándose herederos y continuadores de la mision con que vino al mundo el fundador del Cristianismo, han hecho del Evangelio el manantial inagotable de su dominacion y granjería. Al amparo de una doctrina, toda humildad y pobreza, son altivos y poderosos; invocando la mansedumbre y abnegacion del que dió su vida por la salud de los demás, son perseguidores y egoistas:

---

<sup>54</sup> A grans trets, però, cal mantenir genèricament que des de la representació espiritista es considera que l'ésser humà el constitueixen l'ànima –immaterial i immortal–, el cos físic –element material– i el periesperit –que s'uneix a l'ànima després de la mort (el "cos astral" dels teòsofs)–. Per això s'hi pressuposa l'existència d'éssers invisibles que habiten en un altre pla de la realitat i es plantegen les relacions del món material amb els esperits o éssers d'aquest altre món invisible. Segons la concepció espiritista, l'ànima de cada ésser humà és justament l'ésser immaterial i individual que hi ha en cada persona i que sobreviu al cos. L'ànima es va reencarnant cop rere cop en un trajecte evolutiu que, al capdavall d'un procés gradual de transfiguració, l'ha de conduir a la font del seu origen i alhora destí: com a manifestació del cristianisme, des de l'espiritisme es coincideix a qualificar aquest origen i aquest destí amb el terme "déu".

alardeando de ser los únicos autorizados intérpretes de una religion puramente espiritual y sus más fieles cumplidores, han erigido un culto rico de exterioridades y ceremonias, que cautiva los sentidos sin mejorar las condiciones morales de los hombres.

La culpa, sin embargo, no es exclusivamente suya; porque no son los representantes de una institucion los que la levantan y sostienen, sino los vicios ó las virtudes de las generaciones humanas en las respectivas épocas. (Amigó, 1879: 3).

L'expressió "al marge del catolicisme" s'ha d'entendre, doncs, en el sentit que s'hi desenvolupen referents propis, però no significa que no s'estableixi una batalla ferotge amb els catòlics, dialogada o no, com la que mantenen a la premsa catalana (*La Gaceta de Cataluña*) el 1879 Amalia Domingo Soler i el capellà Vicente de Manterola arran de les conferències antiespiritistes del funcionari religiós a les parròquies de Santa Mònica i Santa Anna, la qual cosa acaba provocant, el 1879, l'edició d'*El satanismo, ó sea, la cátedra de Satanás combatida desde la cátedra del Espíritu Santo. Refutación de los errores de la escuela espiritista*, i, el 1880, la rèplica de Domingo Soler: *El Espiritismo refutando los errores del Catolicismo romano*. Quan *La Luz del Porvenir* surt al carrer el 22 de maig del 1879 se'n denuncia l'article "La idea de Dios", i es condemna la revista a 42 setmanes de suspensió; la revista espiritista que la substitueix, *El Eco de la Verdad*, és igualment suspesa per un article de Cándida Sanz: "Los Obreros".

Vegi's què s'escriu, el 1882, des del camp més carrincló, si no inspirat directament per enfocaments reaccionaris, de la historiografia espanyola, encarnada aquí per Menéndez Pelayo: "*El espiritismo nunca se ha presentado en España con el modesto carácter de superstición popular o de física recreativa, sino con pretensiones dogmáticas y abierta hostilidad a la Iglesia; por donde viene a ser uno de los centros más eficaces de propaganda anticatólica*" (Menéndez y Pelayo, 1948 [1882]: 491).

L'espiritisme es constitueix com un sistema de representacions total, amb una bel·ligerància radical contra l'església catòlica. El desenvolupament dels artefactes intel·lectuals espiritistes a l'hora de justificar la crítica del catolicisme està lligat indissolublement a l'evolució del moviment i és, pel cap baix, tan contundent com l'expressada des dels àmbits anarquistes i els més

radicals del lliurepensament. I, això, és dona en un moviment alguns sectors del qual provenen precisament del camp catòlic, molts dels quals en migrar de les àrees rurals catalanes i arribar a la ciutat es deslliuren del control del capellà al poble d'origen. Se'n deslliuren perquè la relació numèrica entre potencials fidels i capellans és, a la ciutat, impossible de suportar a causa del canvi demogràfic que s'hi opera. S'obre un univers de possibilitats nou, que facilita i alhora fomenta una intensificació del vincle i del desenvolupament entre l'associacionisme politicoculturalreligiós i les classes treballadores. Es podria associar l'espiritisme, doncs, a l'èxode rural forçós i al desenvolupament de la indústria, o sigui, al procés d'urbanització del XIX. Ladous (*op. cit.*: 58-59), per a l'estat francès, remet als límits imprecisos entre camp i ciutat on l'espiritisme brolla amb força: a Lió, s'estén als barris nascuts a l'entorn de les indústries químiques i metal·lúrgiques, en plena expansió, i als turonets de la rodalia, on treballen els teixidors de seda (igual que a Sabadell); a Bordeus és un mecànic qui presideix, el 1861, el centre d'obriers espiritistes.

Per un altre cantó, malgrat l'acusació constant de practicar la nigromància de què són objecte els espiritistes catalans –i europeus en general– per part de l'església catòlica, ha de quedar clar que segons l'espiritisme el que prova la comunicació amb els esperits dels difunts és que la personalitat dels traspassats perdura més enllà de la mort física. En realitat Kardec mateix proclama que l'espiritisme ve a completar el cristianisme, en la mesura que confirma decididament la continuïtat del fil des dels plans terrenals fins als metafísics. I intenta fer-ho des de l'assumpció més clara del model positivista de coneixement. Els fins endevinatoris que donen sentit a les pràctiques nigromàntiques de l'antiguitat entrarien dins l'univers dens de la passió humana envers un invisible capaç de proveir de respostes enfront de la impotència dels camps ordinaris de la realitat per satisfer-les. És significatiu que als períodes en què el catolicisme primer i el calvinisme i el protestantisme després han exercit un control social ferri, s'hi solen identificar els esperits amb el mal, en un context en què déu és mostrat com una divinitat colèrica i ressentida (cosa que justificaria, per a la Inquisició, les



acusacions de bruixeria per exemple). Per contra, al XIX, la reivindicació espiritista de déu com un déu d'amor i no de venjança, no pas com un déu del qual calgui apaivagar l'ira i la ràbia, implicaria que "s'atribueixi als esperits dels morts un caràcter essencialment benèvol" (B.R. Wilson, *op. cit.*: 169): caldria afegir-hi que només essencialment, ja que al corpus espiritista hi ha un espai reservat per als esperits més "baixos i malèfics", els més degradats en l'escala evolutiva. I no sols això, per regla general tots els teoritzadors espiritistes del XIX i el XX adverteixen sobre els "usos perversos" de l'espiritisme (Sholten, 1995 [?]: 123-135). Tanmateix, en efecte, vegi's, corroborant la idea de Wilson, que "*el Dios que acepta el espiritismo es el que crea las almas para el Progreso; no aquel Dios vengador que las lanza á los infiernos*" (*Primer Congreso Internacional Espiritista*, 1888: 151).

### **3.3. DESEMBARCAMENT ESPIRITISTA A CATALUNYA**

El 1851, Isabel II signa un concordat amb la Santa Seu d'acord amb el qual Espanya es compromet a "[...] *mostrar respeto y hacer que otros deban mostrar respeto a los obispos y al clero y a mostrarles protección y apoyo efectivo a los obispos, siempre que lo solicitaren y especialmente cuando combatan la iniquidad de los que intentaran pervertir las almas de los fieles y corromper las costumbres o cuando fuere necesario para evitar la publicación de libros malos o perniciosos*" (Barrera, *op. cit.*: 17).

La perpetuació fins als nostres dies dels diversos modes de censura a Espanya ha anat adaptant els discursos legitimadors en funció dels contextos socials amb la finalitat d'eliminar la presència pública de la dissidència (per cert, les recerques que han precedit aquesta tesi ja han rebut alguna mostra per part del catolicisme acadèmic català contemporani de rebuig respecte a les aportacions proposades entorn de les formes religioses de la societat catalana del XIX). La por catòlica, el 1851, prové de l'allau de publicacions que l'església s'ensuma i del que hi ha al darrere: el que està en joc és la pèrdua del seu control social sobre una població cada cop més crítica i allunyada de l'església, que anhela percebre altres paisatges en una quotidianitat implacable. A Catalunya, l'any 1850, hi estan destinades el 27%

de les tropes de l'exèrcit espanyol, i per contra només hi viu el 10% de població de l'estat. Tal presència aclaparadora de l'aparell repressiu s'ha de veure paral·lelament al fet que entre el 1814 i el 1900 la societat catalana sobreviu més de seixanta anys sota l'estat d'excepció (Vicens Vives, 1958), sotmesa a la repressió politico-social i fiscal de l'estat borbònic i a les condicions d'explotació que imposen les classes dominants. El 1855, els fabricants es neguen a signar contractes col·lectius, i obliguen els treballadors catalans a tirar endavant la primera vaga general a l'estat espanyol, la qual s'estén per totes les poblacions més importants de Catalunya. La fi de la repressió militar i els afusellaments, la reglamentació del dret a l'associació obrera i la reducció de la jornada laboral d'infants i adolescents són alguns dels compromisos que s'arrenquen al govern. Al cap de poc temps la mateixa burgesia catalana dóna suport al cop militar reaccionari d'O'Donnell, el 1856, que marca el final del Bienni progressista i el retorn a la clandestinitat del moviment dels treballadors catalans. Al XIX, a l'explotació laboral i l'espoliació fiscal que pateix la població catalana, s'hi ha d'afegir la imposició del reclutament militar, del castellà com a llengua única en tots els àmbits de l'administració, de la guàrdia civil, de la provincialització del territori i de l'intent d'uniformització del dret civil. Tot plegat intensifica el conflicte social crònic en què es troben les classes populars –ocupades a canvi de salaris irrisoris sota jornades laborals de semiesclavatge–, que s'aguditza a les zones industrialitzades (tèxtil cotoner) pel pas de la filatura manual amb el fus i la filosa a la mecanització mitjançant les selfactines. Als anys cinquanta i seixanta, el descens dels sous és paral·lel a l'augment del preu de l'arròs, la farina i d'altres productes bàsics. Es tracta d'un context en què el descrèdit de l'església entre els treballadors a les zones urbanes, on els resulta més fàcil que no als pobles desempallegar-se del control social dels capellans, és creixent. Les bullangues del 1835 no han estat flor significativa per a un sol dia (Termes 1999a, 1999b, 2000; Balcells, 1984).

El 1854 l'arquebisbe del Quebec denuncia que qui mou les taules en les trobades espiritistes és el dimoni. Des del 1853, la jerarquia catòlica francesa està llençant violents atacs verbals, dins les esglésies, contra la pràctica de les

taules giratòries. Els capellans atrets al principi pel misteri de les taules abandonen tot tracte amb els esperits: n'és una excepció pública la del canonge Rocca, que el 1899 participa en un congrés espiritista a França per esbombar públicament la seva assumpció de l'ideari espiritista i cristià (Castellan, *op. cit.*: 109). La immensa fascinació que l'espiritisme està provocant a Europa condueix el papa Pius IX, el 1856, a reclamar a la Santa Inquisició Romana i Universal mesures severes per combatre "la resurrecció de Satanàs, encobert rere els fenòmens de magnetisme i del modern espiritualisme". El 4 d'agost la Congregació del Sant Ritu de Roma condemna el naixent moviment espiritualista pels "abusos del magnetisme" en una carta adreçada a tots els bisbes del món (Castellan, *op. cit.*: 110; Barrera, *op. cit.*: 19).

En vista del panorama, no ha d'estranyar que l'entrada d'obres espiritistes a Catalunya s'hagi d'organitzar clandestinament. Se n'ocupa un nucli compost per José María de Fernández Colavida, Maurice Lachâtre i Ramon Lagier Pomares (Barrera, *op. cit.*: 19-29). Lachâtre (1814-1900), escriptor i filòleg establert a París com a editor, és multat el 1855 i condemnat a un any de presó per publicar *Les mystères de Peuple*, d'Eugène Sué; el 1856 el tornen a condemnar a cinc anys de presó per publicar el *Dictionnaire Française Illustré*. Llavors eludeix l'acció de la llei i fuig a Barcelona, on exerceix com a llibreter.<sup>55</sup> A la capital catalana, hi coneix José María de Fernández Colavida (Tortosa?/Tolosa?, 1819-Barcelona, 1888), un dels pioners de l'espiritisme a la península Ibèrica ("el Kardec espanyol", en diuen) que fa la carrera de notari, si bé no n'exerceix. Forma part en qualitat de membre honorari de diverses acadèmies científiques europees i funda la Sociedad Amigos de los Pobres i la Sociedad de Socorros Mútuos. Igual com Kardec, estudia el magnetisme i esdevé un dels primers investigadors moderns a experimentar sobre les pràctiques de regressió de la memòria en companyia de la seva dona, Ana Campos, futura mèdium. Fernández coneix l'obra de Kardec el

---

<sup>55</sup> Lachâtre retorna a París el 1871 per l'aixecament de La Comuna, i s'hi queda definitivament en ser amnistiàt. Escriu, entre altres obres, la *Histoire des Papes* (1843) en deu volums, destruïda el 1869 per manament judicial, *La République Démocratique et Sociale* (1849) i el *Nouveau Dictionnaire Française Illustré* (1865-1870), una enciclopèdia considerada la més àmplia del seu temps.



1858 i hi entaula correspondència. Als anys 1863 o 1864 apareix la traducció castellana del *Livre des Esprits* feta per Fernández, una edició clandestina de la Imprenta Espiritista de Barcelona, la primera espiritista a l'estat espanyol. Fernández escriu i publica textos espiritistes d'autors catalans, espanyols, francesos i belgues. Funda la Sociedad Barcelonesa Propagadora del Espiritismo i, al juny del 1869, la *Revista Espiritista. Diario de Estudios Psicológicos*.

La coincidència entre Fernández i Lachâtre els du a fer diverses comandes de publicacions espiritistes franceses que arriben al port barceloní amagats dins les bodegues d'un vaixell anomenat "Le Monarch", capitanejat pel valencià Ramon Lagier Pomares.<sup>56</sup> Tots tres n'organitzen la distribució per Catalunya i el País Valencià.

El 1861, amb la intenció de regularitzar-ne la distribució atès el gran creixement de la demanda, el nucli de Barcelona encarrega una partida de 300 llibres, fullets i periòdics a la *Revue Spirite* parisenca (dins l'Annex 1 d'aquesta tesi es descriu detalladament el contingut de la comanda). La partida és intervinguda a la duana, els funcionaris de la qual n'adverteixen immediatament la diòcesi. La magnitud de la troballa desferma la ràbia del bisbe de Barcelona, Antoni Palau i Térmens (Valls, 1806-Barcelona, 1862), el qual, amb el suport del poder polític i militar (el capità general de l'exèrcit espanyol amb jurisdicció a Catalunya, l'intendent civil de la província de Barcelona, el director de l'administració pública i un ministre del regne) decideix organitzar un acte de fe, cerimònia establerta pels tribunals de la Inquisició dels regnes hispànics al segle XVI en què l'acusat o bé abjurava de l'error de què se l'acusava i es retractava de qualsevol acció desavinent, o bé se l'executava en una la plaça pública, on era cremat viu. El que es planteja ara, el 1861, a falta de "bruixes", és cremar uns centenars de llibres, revistes i fullets mitjançant la recuperació d'una cerimònia ritual en desús al llarg del

---

<sup>56</sup> Lagier neix a Alacant i mor a Elx (el 1899, segons informa la revista *La Unión Espiritista* al desembre del mateix any). No sols divulga la bibliografia espiritista, sinó que als seus vaixells oculta un bon nombre de fugitius del règim. A l'abandonar la marina es casa amb una pagesa valenciana i compra una granja que transforma en escola popular, on s'imparteixen classes d'aritmètica, geografia, astronomia i espiritisme. Escriu en diverses revistes espiritistes i funda el Centro de Estudios Psicológicos d'Elx.



XIX (les fantàstiques espectacularitzacions eclesiàstiques de la fi del XVIII surten literalment massa cares en termes financers), a manera de signe anunciador de la postura catòlica davant del que percep com un perill important per al manteniment de l'estat de les coses, començant pel propi.<sup>57</sup> "Altrament, aquelles no eren èpoques en què es conjugaven contemplacions, ningú no se sorprenia de veure cremar llibres enfront dels atris o els rectors alimentar amb llibres les estufes, i fins els fidels cooperaven amb mansuetud en tal devastació. L'extravagància del bisbe rau en el toc d'escàndol" (Barrera, *op. cit.*: 21). Així, un acte habitual per part dels catòlics com cremar llibres titllats d'herètics es converteix en un esdeveniment d'estigmatització i advertiments públics entorn de la dissensió. El bisbe fa saber de nou que "*la Iglesia católica es universal, y siendo estos libros contrarios a la fe católica, el gobierno no puede consentir que vaya a pervertir la moral y la religión de otros países*" (Lantier, *op. cit.*: 60).

A dos quarts d'onze del matí del 9 d'octubre d'aquell 1861, centenars de persones envolten el sacerdot i els funcionaris que duen a terme la crema de llibres. Són a l'esplanada de la Ciutadella on l'exèrcit borbònic, que hi té allà un impressionant dispositiu permanent, executa els condemnats a mort. Els funcionaris procedeixen a cremar el material segrestat. Hi participen un sacerdot vestit com a tal, amb una creu en una mà i una torxa a l'altra, un notari encarregat de redactar l'acta de l'acte de fe, el passant del notari, un empleat superior de l'administració de duanes, tres mossos de la duana encarregats de mantenir el foc encès i un agent de la duana en qualitat de representant del propietari de les obres condemnades pel bisbe. S'hi estan fins que dels llibres només en queden la cendra.

---

<sup>57</sup> Un perill percebut així mateix per l'exèrcit franquista, que l'any 1939 saqueja les seus i els arxius de totes les forces polítiques i sindicals democràtiques i, també, de centres i persones lligades a l'espiritisme, la maçoneria i el vegeterianisme (la biblioteca i documentació personal del Dr. Capó, una figura fonamental del naturisme català, roman actualment a l'Arxivo Nacional de Salamanca, com a botí de guerra de les tropes antirepublicanes insurrectes). Mitjançant el robatori de la documentació, s'aconseguí detenir una gran part dels republicans que potseriorment foren condemnats a mort i assassinats. L'exèrcit nazi, durant l'ocupació de París el 1940, arrasa La Maison des Spirités (Rue de Copernic, 8) per convertir-la en alberg ocasional: hi comet pillatge d'obres d'art, mobles i llibres (Barrera, 1980: 12), destruint l'urna que es lliurà s'havia lliurat a Kardec abans del traspàs amb les cendres recollides de la foguera de l'acte de fe de Barcelona del 1861 (Vázquez, 2001: 8).

Terminada la cerimònia, una multitud de espectadors prorrumpen en abucheos y demás demostraciones de censura, mientras que los más apasionados dan voces de "¡Abajo la Inquisición!". El juicio popular parte de núcleos organizados compuestos por anarquistas, obreros y gente de pensamiento liberal que creaban la efervescencia que antecede a las revoluciones sociales, en un mundo donde el ochenta por ciento eran analfabetos. Los espiritistas, pocos en ese tiempo, ya estaban persuadidos que para colaborar en la pacífica conducción de la humanidad hacia una nueva conducta exige tiempo, sacrificio, ejemplo y prédica. (Barrera, *op. cit.*: 28)

Vegí's la referència, que Barrera extreu de la *Revue Spirite* parisenca de novembre del 1861: *anarquistes, obrers i gent de pensament liberal que creaven l'efervescència que antecedeix les revolucions socials...* en un món on el poble no sap ni llegir ni escriure. Heus aquí, documentat empíricament, l'origen social de l'espiritisme. Un origen que, si se segueix el llibre de José María Reyes *Concordancia del espiritismo con el comunismo y el anarquismo* –editat a Barcelona el 1933 per l'editorial Maucci–, s'entén que vinculi espiritisme i anarquisme fins després i tot de la Guerra Civil, cosa que ja s'ha demostrat a partir de Cid (2000, *op. cit.*) i Milà (2001, *op. cit.*). L'espiritisme exerceix un paper inqüestionablement rellevant, que no s'hauria d'obliterar, a l'hora d'apropar-se al desenvolupament de la tradició autoeducadora i associativa dels treballadors catalans: aquest desenvolupament es palesa a través de la creació de biblioteques, cases de socors o de solidaritat per a famílies espiritistes necessitades, centres d'assistència mèdica gratuïts per a un poble incapaç de pagar les despeses d'acudir als metges "ortodoxos" (s'ha localitzat el funcionament del 1896 al 1899 de la "Clínica Hidro-Magnética de Barcelona (Centro Médico Gratuito)", al carrer del Dr. Dou, núm. 10, entresòl 1a: és justament l'edifici on té la seu la *Revista de Estudios Psicológicos*, que dona curs a la iniciativa, i el Grupo de Estudios Psicológicos),<sup>58</sup> ateneus, o de l'ús de les publicacions espiritistes per oferir serveis laborals. Al núm. 22, del 19 d'octubre del 1882, de *La Luz del Porvenir*, un pintor s'ofereix per pintar parets, i un músic cec s'ofereix per tocar en una banda barcelonina de músics invidents; al núm. 3 del març del 1899 de *La Unión Espiritista* s'obre una

---

<sup>58</sup> Hi passa tothom, literalment, "*una población variada y numerosa*" (*La Estrella Polar*, 1-1897: any II, núm. 20)

subscripció "para regalar un coche automóvil a la escritora imposibilitada de Igualada D.<sup>a</sup> María Trulls Algué", per exemple. Les donacions són anònimes, i n'hi ha que signen com "una familia evangélica excomulgada". Un punt central d'aquesta qüestió és la manera com els espiritistes justifiquen la necessitat d'elevat les seves capacitats d'aprenentatge, raonament i reflexió, com es mostra al capítol 4: ells afirmen que, com més alt sigui el seu desenvolupament cultural, més "avançats" a escala moral i instructiva seran els esperits que acudirán a les invocacions mediúmiques. Es tracta d'un assumpte central, en efecte, perquè malgrat que la sistematització de l'aprenentatge sigui per complet racionalitzada –mitjançant la creació de biblioteques, per exemple–, és difícil escatir si, d'entrada, són conscients de les implicacions d'endegar un procés de tal magnitud. Tingui's en compte que l'argumentació primera per justificar l'aprofundiment de les capacitats reflexives i de confrontació de marcs explicatius de la realitat, de debat i de discussió, s'efectua amb la finalitat d'obtenir comunicacions amb esperits més desenvolupats. La societat dels "encarnats" recorre a la societat dels "desencarnats" per justificar la crida a la realització del coneixement dins de cada persona, allà on el vuitanta per cent de la població és analfabeta.

Reprement el fil de la connexió anarquista, és de sobres significatiu el fet que el mateix any 1933 una figura cabdal de l'anarquisme com Frederica Montseny (1933: 155 i 156) reconegui sense embuts el vincle entre espiritisme ("teósofos idealistas", en diu) i anarquisme, just en la crítica que Montseny fa del llibre de Reyes dins de *La Revista Blanca*, estendard del moviment anarquista espanyol. Vegi's què en diu Montseny:

No es de ahora esta obsesión de los espiritistas españoles, ansiosos de emparentar su concepción religiosa y filosófica de la vida con la concepción ideal y social del anarquismo. Justo es declarar, sin embargo, que siempre se han distinguido nuestros teósofos por su espíritu liberal, la amplitud de su criterio y su solidaridad con la causa anarquista. [...] Reyes, en su voluminoso libro, ha recogido todas las razones que pueden aducirse a favor de la concordancia del espiritismo con el comunismo y el anarquismo, aportando a sus tesis un fervor y una abundancia de razonamiento verdaderamente abrumadores.

[...] no por ello dejamos de sentirnos más próximos a los teósofos idealistas que no importa a qué otra de las llamadas escuelas espiritualistas. Y, en último extremo, hemos de agradecer este empeño en aproximarse a nosotros como una muestra de valentía moral, en horas de peligro y de ataque múltiple contra el anarquismo de todas las fuerzas burguesas confabuladas.

L'associació no és nova, com es veu al llarg d'aquestes pàgines: el 1896 apareix a França el llibre de J. Bouvery *Le Spiritisme et l'Anarchie devant la Science et la Philosophie*, "exposición extensa de la doctrina espiritista apoyada en los hechos, con aplicaciones en lo político, económico y social", segons *La Estrella Polar* de desembre del 1896 (any II, núm. 19), que esmenta la referència que se'n fa dins la *Revista de Estudios Psicológicos* de Barcelona, la qual "combate el error capital de Mr. J. Bouvery, que consiste en afirmar que los espíritus tienen el derecho y el poder de aniquilarse". Si, com es veu al capítol 4, els espiritistes ja fan una crida pública –durant el "Primer Congrés Internacional espiritista" del 1888– als anarquistes perquè aquests hi acudeixin, des de *La Revista Blanca* s'hi du a terme un debat al llarg del 1925 i el 1926 (núms. 48, 54, 65, 66 i 67) en què anarquistes (com ara "Federico Urales", pseudònim del reusenc Joan Montseny, pare de Frederica Montseny i fundador el 1898 de *La Revista Blanca* i el 1902 de *Tierra y Libertad*), espiritistes (Josep Maria Borrell, Josep Calbó Tura) i naturistes, alguns dels quals es presenten en qualitat de militants de les tres causes alhora, argumenten des de perspectives diverses quin és el sistema de pensament i acció que els engloba tots tres (vegi's el llibre de Josep Maria Roselló *La vuelta a la Naturaleza. Origen y evolución del pensamiento naturista contemporáneo. El naturismo libertario, 1890-2000*, en curs de publicació).

Tingui's en compte que en el decurs de la investigació duta a terme per elaborar aquesta tesi s'ha entrevistat personalment militants espiritistes del Partit Socialista Unificat de Catalunya, com ara S.S., de 80 anys –i que havia arribat a celebrar sessions mediúmiques al front de batalla, durant la Guerra Civil–; o una filla d'espiritistes "rojos", I.T., de 70 anys; i s'ha conegut per exemple B.C., que viu a l'estat francès, nebot del mèdium anarquista



Francesc Borràs, nascut el 1912 a Barcelona. B.C. porta anys buscant infructuosament informació sobre el seu oncle, desaparegut arran de la repressió desfermada el 1939. Cap instància estatal espanyola li ha ofert la més mínima informació. Ara mateix es té referència d'altres persones vives que professaven una militància anarcoespiritista.

Tornant a l'acte de fe del 1861, el govern espanyol, per cert, no voldrà atendre les reclamacions sobre l'impost d'importació que ja havia percebut. L'acte de fe del 1861 obté els efectes contraris dels pretesos pels qui l'impulsen: suposa, en efecte, un cop propagandístic molt important per al moviment espiritista, que troba en les classes populars, indistingible de grups de treballadors anarquistes i comunistes, el medi ideal per realitzar-se. El ressò de l'acte repressiu és internacional. A escala ciutadana, el conservador *Diario de Barcelona* escriu que "*los títulos de los libros quemados justificaban su condena; es derecho y deber de la iglesia hacer respetar su autoridad, tanto más cuanto se dé libertad de imprenta, principalmente en los países que gozan de la terrible llaga que es la libertad de cultos*" (Barrera, *op. cit.*: 9-10). Caldrà esperar uns anys, fins a la Revolució del 1868, perquè arribi la llibertat de cultes. Fet i fet, la difusió de la bibliografia espiritista als anys seixanta és imparable a Catalunya. A partir del coneixement que en fan treballadors i menestrals es reconeix l'aflorament posterior de centres espiritistes en un gran nombre de comarques catalanes, i l'aparició de llibres, publicacions periòdiques i fins d'editorials espiritistes.<sup>59</sup> La rapidesa amb què s'estén el moviment abraça més enllà de la Catalunya administrativa estricta, ja que de Lleida a Maó i de Girona a Alacant es formen centres espiritistes i, com en el cas d'aquestes quatre ciutats esmentades, s'aniran creant revistes pròpies, com es veurà en aquest mateix capítol i a l'Annex 2. Al novembre del 1864 es publica el text d'Allan Kardec *Acte-da-fé de Barcelone*, en el qual homenatja les víctimes espiritistes de la repressió i encoratja el moviment a avançar. Hom el coneix a través de ressenyes, ja que no es té constància que n'hagi sobreviscut cap exemplar a pesar d'haver-se'n fet innumbrables

---

<sup>59</sup> Cal trobar aquí els fonaments perquè només a Catalunya es comptin més de 120 centres espiritistes durant la Segona República.

indagacions en tota classe de biblioteques europees i americanes (*ibidem*: 12). Entre el 1861 i el 1879 es publiquen més d'un centenar de revistes espiritistes, la meitat a l'àrea anglosaxona i l'altra a Europa (56), l'Àfrica (2), l'Àsia (2) i Oceania (1), sovint independents entre elles, sense conèixer-se'n l'existència i tot, sostenint el pensament espiritista (*ibidem*: 25). ¿Què hi ha dins les revistes espiritistes catalanes? De tot: fulletons, relats curts, poemes a dojo, textos de filòsofs, de la *Bíblia*, refranys, citacions de científics, comunicacions mediúmiques, consells, pensaments, articles teòrics, discussions sobre la interpretació dels Evangelis, reproducció d'articles diversos de tot el món, aforismes, informacions de caire distint, memòries. ¿Qui són els protagonistes dels relats curts i els fulletons? Infants, prostitutes, lladregots, capellans, vividors, tafurs, treballadors, miserables, dones desvalgudes, clients assidus de tavernes de mala mort... En realitat, tot l'univers social reinterpetat des del sedàs moral espiritista. Fernández Colavida assegura dins *La Estrella Polar* (VI-1896: any II, núm. 13), la revista dels espiritistes menorquins, que als anys seixanta i setanta del XIX les edicions d'obres fonamentals de la doctrina que du a terme la Sociedad Barcelonesa Propagadora del Espiritismo s'editaven "en tiradas de 20.000 ejemplares para que pudieran venderse á precios fabulosamente baratos, más que en ningún otro país, incluso Francia".

### **3.4. LES CLASSES POPULARS,**

#### **"INSTRUMENTO CIEGO" AL SERVEI DE LA REVOLUCIÓ**

El pànic eclesiàstic dels anys cinquanta tendeix a empitjorar als seixanta, atès el tarannà dels esdeveniments: es presenten conspiracions de dimensions incommensurables a través de sofisticades xarxes de relacions. El 1863, el *Boletín Oficial Eclesiástico del Obispado de Barcelona* reproduïx un "importante artículo" aparegut a *La España* referit als clubs secrets de carbonaris. Segons l'autor, els carbonaris quasi havien desaparegut fins que la Revolució francesa del 1848 i el Bienni Democràtic del 1854-1856 els donà un altre cop alè per establir un nou dret "sobre bases diversas del que venían

*reconociendo, acatando y venerando hace siglos todos los pueblos*". El perill, una vegada més, ve de fora, de la mà d' "*instituciones tenebrosas*".

Pero (y aquí nuestro principal temor) los clubs actuales del carbonarismo español no se reclutan, como sucedía en los antiguos de francmasones, entre las clases medias y altas de la sociedad, dotadas al fin de educación, y contenidas por varios respetos, sino que van á buscar la miseria é ignorancia de los campos y de los talleres, para tener así un ejército numeroso que obedezca, el día que la revolución lo necesite, á los fines y propósitos que esta le ordene, arrojándolo como instrumento ciego contra la sociedad, destinada, si sucumbe en la lucha, á nadar en un lago de sangre, y si triunfa, á derramar en las calles ó en los patíbulos la de infelices campesinos y jornaleros que no han hecho otra cosa que responder, por vil temor, insensata codicia ó errado cálculo, á la consigna del poder misterioso que nunca da la cara sino para recoger el botín y repartirlo entre los suyos el día de la gran catástrofe.

Porque estas sociedades no caminan á otra cosa que á la ruina universal de lo existente, empezando por la religión, siguiendo por las monarquías, y acabando con la moral y la familia. (*Boletín Oficial Eclesiástico del Obispado de Barcelona* [d'ara endavant *BOEOP*], 1863: tom VI, 366-367).

Així doncs, pagesos, obrers i menestrals esdevenen "*instrumento ciego*" faedor de tots els mals possibles en nom de la revolució, sota la direcció d'un "*poder misterioso*" entestat a posar fi al model social dominant, les primeres víctimes del qual han de ser, indefectiblement, l'església catòlica i la monarquia.<sup>60</sup> La consideració de les classes populars com un "instrument cec", però, no prové exclusivament de la jerarquia catòlica. Sobre la pressuposada "inconsciència" i "irracionalitat" de moviments subalterns europeus al XIX com l'espiritista o l'anarquista, llençats al pou del mil·lenarisme paleopolític, s'hi han recreat Díaz del Moral, i, des d'altres perspectives teòriques, Pitt-Rivers, Hobsbawm, Brenan... (Delgado, 2001a: 76-86), negant als corrents insurreccionals la racionalitat dels seus projectes emancipadors i la seva capacitat per formular propostes que atenen altres models socials possibles. Unes propostes històricament indestriables de les necessitats de canvi de la burgesia respecte al món antic: quant a la crema de convents religiosos de l'any 900 a Lleó, enregistrats com el primer signe

---

<sup>60</sup> Cal remarcar la condició social que s'atribueix als francmaçons: classes mitjanes i altes.

d'activisme antifeudal, Delgado (*op. cit.*: 77) cita aquestes paraules de Jiménez Lozano: "*nuestra burguesía hace su aparición histórica quemando conventos*". En una Espanya sense Reforma, la iconoclàstia catalana i espanyola forcen justament l'autonomització del mundà amb relació a l'omnipresència institucionalitzada de l'església com a ordenadora del conjunt del social. Des del mil·lenarisme apocalípticista medieval fins a les revolucions burgeses del XIX, el moviment reformador s'hi fa present, prescindint amb freqüència de déu. Dins d'aquest context, l'anticlericalisme formaria part del projecte liberal de modernització, que troba en l'església un fre per als seus propòsits. El Hobsbawm del 1959 il·lustra el menysteniment de la subalternitat a què s'al·ludia quan es refereix genèricament als anarquistes andalusos del XIX com un "moviment social arcaic" (1968 [1959]: 21), "una fase prehistòrica de l'acció social" (*ibidem*: 23), "el conte d'un fracàs que no s'atura" (*ibidem*: 143), els protagonistes del qual són aquells que ni escriuen ni llegeixen (per ser analfabets), que no són coneguts pels seus noms, potser a tot estirar pel sobrenom i només pels seus amics, que no se saben expressar i que no se'ls entén malgrat que siguin ells els qui parlen... "a més, es tracta de gents prepolítiques que encara no han trobat, o no acaben de trobar, un llenguatge específic en el qual expressar les seves aspiracions pel que toca al món. [...] els seus moviments participen sovint de la ceguesa i la inseguretat del terreny en què es mouen..." (*ibidem*: 14-15). Worsley (1980 [1957]), i de fet abans Mannheim (1987 [1929]), com ja s'ha vist, desmenteixen la conceptualització de "prepolítics" que Hobsbawm fa dels anarquistes del XIX, com un apèndix més d'aquest ventall amplíssim de moviments que recorre les societats i els temps propugnant-ne una transformació i alhora articulant socialment i políticament ni més ni menys que el procés de modernització mateix, des d'una interdependència clara entre l'expectativa salvífica i la vehiculació política dels referents a què acudeixen.<sup>61</sup>

L'1 de maig del 1864, la Sagrada Congregació de l'Índex condemna en bloc totes les obres, els volums i les revistes espiritistes o sobre l'espiritisme

---

<sup>61</sup> Vegi's en aquest sentit, per a la Barcelona de la fi de segle, Kaplan (1992).



(Castellan, *op. cit.*: 111). La reprovació és renovada el 1886 per la segona reunió plenària de bisbes nord-americans a Baltimore. Les obres espiritistes passen a formar part de la llarga relació d'obres proscriutes per la jerarquia catòlica al llarg de la història: versions no autoritzades de les Escriptures, d'altres considerats herètics, llibres de tarannà materialista, ateu, deista, marxista (D'Alembert, Bocaccio, Bacon, Bruno, Calví, Dant, Descartes, Diderot, Erasme, Fourier, Hugo, Jansenius, Kant, Luter, Marx, Milton, Montaigne, Montesquieu, Pascal, Spinoza, Voltaire, Wyclif, Zwingli... i un extens etcètera). No sols s'intenta abolir el coneixement de la pràctica espiritista, sinó qualsevol debat al seu voltant, ja que la crida espiritista a la possibilitat de demostrar experimentalment la realitat de la fenomenologia acaba de complicar les coses. El mateix any, el *Boletín Oficial Eclesiástico del Obispado de Barcelona* adverteix dels "perills" de l'extensió del moviment espiritista (*BOEOB*, 1864: tom VII, 215-220). Al text "El espiritismo" es reproduïx un llarg article publicat dins *El Seminarista español* en què s'acusa els espiritistes de reproduir les antigues pràctiques de la nigromància amb l'objectiu d'apartar les cortines que encobreixen els secrets de la vida futura. S'hi afirma que de l'endevinació pel somnambulisme i dels experiments de les taules giratòries s'ha passat a superar tots els límits de l'espiritualisme cristià: l'espiritisme, que en principi havia de respectar els diversos cultes, ara vol superposar-se a tots ells. S'hi diu que als Estats Units hi ha "dos milions" d'adeptes a l'espiritisme que no reconeixen cap altra religió i es reproduïx una citació d'Allan Kardec en què aquest confessa que, de vegades, els esperits que es comuniquen mitjançant els mèdiums no són pas greus i evolucionats, sinó superficials, i que aquest poden generar il·lusions, focs fatus, en els practicants.

D'aquesta manera s'atribueix a l'espiritisme una barreja del vertader i el fals, de la llum amb les tenebres, tot plegat un reflex del que és l'esperit del mal: mentida i confusió. L'autor assenyala que la pràctica espiritista a Europa no ha aplegat tants seguidors com als EUA, ja que l'arribada del "*célebre americano Hume*", amb el reguitzell de fantasmagories i efectes que l'acompanyen en les seves activitats, tan sols ha al·lucinat alguns "esperits

dèbils". Ara bé, compte, s'informa que hi ha ciutats a França en què el moviment ha arrossegat 30.000 adeptes. De cop i volta som traslladats a Algèria, ja que el bisbe d'Alger, el Sr. Pavy, ha escrit una "*carta circular sobre la superstición del espiritismo*" que es transcriu íntegrament. El text comença enunciant la tasca de l'Església contra la infidelitat, la incredulitat, el cisma, l'heretgia i la immoralitat, i que sovint se l'acusa de potenciar la superstició, "*como si el principio de la revelacion que le sirve de fundamento y toda su historia por espacio de diez y ocho siglos no protestasen contra tan odiosa calumnia*". Pel que sembla, les pràctiques espiritistes a Algèria només es donen, inicialment, entre "*inteligencias mas ó menos ilustradas*", "*ociosos*", i, com passà amb "*las ridiculeces de Cagliostro y Mesmer*", havien s'haurien d'esvair. El bisbe Pavy acaba de tornar d'un viatge a França, i cal entendre que s'ha espantat de constatar el creixement de l'adscripció al moviment amb les nefastes repercussions que això implica per a l'església catòlica, ja que en arribar a Alger redacta apressadament aquesta carta circular. El bisbe recorda que la Santa Seu i l'episcopat han blasmat al llarg de la història la màgia, l'endevinació i les "vanes pràctiques", que els límits entre el món natural i el sobrenatural estan molt ben definits i que les legislacions mosaica i cristiana ja estableixen amb prou precisió la prohibició d'evocar els morts. A més –aquí rau un dels aspectes cabdals del conflicte– l'antisacramentalisme implícit en la pràctica espiritista desagrada profundament el bisbe, atès que "*se apela á los sortilegios á la par que se renuncia á las ceremonias religiosas; y se abren las cuevas de los magos y brujos al propio tiempo que se deja de concurrir á los templos del Señor*". El rebuig espiritista de la ritualitat catòlica és frontal des dels inicis, com s'ha vist, però justament pel mateix motiu que els catòlics retreuen als espiritistes. A continuació, remet a una obra de R.P. Nampon titulada *Discurso* en la qual s'efectua una crítica contundent sobre els procediments, la doctrina i les conseqüències fatals de l'espiritisme.

Vegí's el reguitzell d'articles i publicacions a què s'apela a l'hora de tractar d'aquest afer: es remet contínuament a textos d'origen divers que comparteixen la finalitat idèntica de reprovar la pràctica espiritista, cosa que mostra el grau de preocupació que hi ha als rengles eclesiàstics. El veritable

risc és que a Algèria augmenti el nombre de "*cristianos graves y sesudos que vacilasen en declararse enérgicamente contra el espiritismo*", els uns per trobar-hi quelcom de vertader, d'altres per imaginar que mitjançant l'espiritisme alguns materialistes es veuran induïts a creure en una altra vida. En vista d'això, el bisbe insisteix que no hi ha transacció possible entre el catolicisme i l'espiritisme, i que els rectors de cada parròquia han de fer entendre als fidels que aquesta pràctica representa una befa dels uns, una al·lucinació d'uns altres i, en tot cas, una intervenció diabòlica. I que es tracta d'una renovació de les supersticions paganes.

Llavors trobem un motiu esgrimit ja contra els gnòstics des del segle IV l'era cristiana, contra els espiritualistes místics des del segle XI i contra tots els corrents que des del'heterodòxia religiosa advoquen per una relació directa de la persona amb la divinitat, prescindint del paper del clergat com a intermediari: com que cada espiritista rep de l'esperit bo o dolent que invoca una direcció particular, "*resulta que cada uno tiene el derecho de fabricarse su doctrina según las inspiraciones que se da ó que recibe*". Així es fa present, de nou, el pànic de l'església a tota vivència individual de la transcendència fora de la normativització catòlica: tot esdevé heretgia atesa la seva impossibilitat de controlar unes manifestacions que no sols són imprevisibles en la seva àmplia gamma expressiva, sinó que a més prescindeixen per complet de les formes de devoció catòliques i del rol de l'església com a únic intermediari entre la revelació celestial i la interpretació terrenal dels membres de la comunitat. ¿Entreveu el bisbe Pavy el paper modernitzador i de transformació social dels espiritistes, el mateix paper que exerciren segles enrere anabaptistes, jansenistes, quietistes, quàquers, puritanistes, pietistes, metodistes, convertits molts d'ells en víctimes del protestantisme i el calvinisme després de la Reforma? Molts dels textos catòlics del segle XIX condemnaran l'espiritisme sense negar-lo. ¿Poden fer-ho? ¿O és que antigues devocions com el culte als àngels i a les ànimes del purgatori no són velles conegudes de l'església? Tan velles que el Concili de Trento (1545-1563) hagué de definir com caram calia ordenar els cultes. Aquí neix l'especificació entre el culte pròpiament adorant o culte de latria –adreçat

a Déu (Trinitat i persones)—, i el pròpiament de veneració o culte de *dulia*, adreçat als àngels, als homes vius, també als homes morts, i a la Mare de Déu (culte d'*hiperdulia*).

La correlació de forces el 1864 a Europa, però, és ben distinta del llarg període en què els membres de la Inquisició apliquen l'empresonament, la tortura i la "pena de foc" instituïda a l'inici del segle XIII als acusats de cometre heretgia (per bé que la foguera ja s'aplica al segle X als primers càtars occitans o als bogomils que hi arriben).

Amb tot, l'església continua sent una poderosíssima institució de control social, d'una manera especial fora de les ciutats, embrancada amb les elits econòmiques, polítiques i militars, tot i el fre que l'església representa en el context del desenvolupament del model capitalista. En la mesura que veu perillar els seus dominis, ha d'intensificar la pressió sobre els fidels temptats per corrents heterodoxos. Després d'invocar els auxilis de l'Esperit Sant, el bisbe disposa:

Artículo 1.º La práctica del espiritismo ó de la evocacion de los muertos queda prohibida á todos en general y á cada uno en particular en la diócesis de Argel.

Art. 2.º Los confesores negarán la absolucion al que no renuncia á toda participacion, ya como *medium*, ya como adepto, ya como simple testigo, á las sesiones privadas ó públicas, ó á un acto cualquiera del espiritismo.

Art. 3.º En todas las poblaciones y parroquias rurales de la Argelia en que se ha introducido con alguna publicidad el espiritismo, los Párrocos leerán públicamente en el púlpito esta circular, el primer domingo despues de haberla recibido. Fuera de esto se comunicará en particular á donde sea preciso. (*BOEOB*, 1864: tom VII, 221)

Des de l'acte de fe del 1861 els senyals del moviment espiritista no sols no han remès, sinó que s'intensifiquen. Es tracta d'una expansió soterrània, ja que no està permesa una difusió pública dels diaris i les revistes espiritistes, però és evident que la xarxa que s'està teixint abraça un territori cada cop més vast el reflex de la qual es dona en la preparació de la traducció i l'edició de monografies espiritistes. El 30 de juliol del 1864 el bisbe de Barcelona, Pantaleón Montserrat y Navarro, redacta un informe oficial de set pàgines



adreçat "a nuestros amados fieles diocesanos" en què exposa la posició de la jerarquia catòlica en vista dels successos esdevinguts a la diòcesi de Barcelona dins el context ampli de l'extensió de la pràctica espiritista a Europa. "*La capital de nuestro Obispado es el teatro escogido para poner en accion cuantos medios puede sugerir el espíritu de mentira y perdicion. Prueba de ello es la introduccion fraudulenta que á pesar del celo desplegado por la Autoridades locales se está realizando de millares de ejemplares del Libro de los espíritus escrito por el primer predicador de tales patrañas Allan Kardek, refundido y traducido al español*" (BOEOB, 1864: tom VII, 489-495).

El que deu ser la primera traducció al castellà del llibre de capçalera de Kardec està circulant, i deu fer-ho força ateses les reedicions que se'n faran. La seguretat catòlica respecte al monopoli del camp del sagrat trontolla. Les primeres tres pàgines de l'informe són un refregit de la carta circular del bisbe d'Alger, amb la novetat que hi titlla els espiritistes de "*secta de modernos iluminados*". Tot seguit, remet a diversos passatges de la *Bíblia* en els quals es condemnen les relacions amb el món dels esperits. El bisbe Montserrat assenyala que de la mateixa manera que l'Església i els sants pares –"*como intérpretes de la palabra divina*"– han rebutjat constantment aquestes pràctiques, la raó il·lustrada també les rebutja. Sorprenentment, una església la representació del món de la qual és qüestionada pel model científicoexperimental positivista i l'evolucionisme, ha d'acudir a la raó il·lustrada per rebatre la mediumnitat espiritista. Si cal mantenir els fidels fora de la temptació herètica, és igualment important que els seus descendents romanguin sota l'"empara" eclesiàstica. "*Tened cuidado de que vuestros hijos llevados de una curiosidad juvenil no lean semejantes producciones y se impresionen de sus representaciones, por las que muchas personas han perdido el sentido comun, y gimen víctimas del espiritismo en los manicomios*" (*ibidem*: tom VII, 489-495).

En realitat, és molt probable que als manicomis comencessin a diagnosticar-se casos de "bogeria" i se n'atribuís l'origen a la pràctica de la mediumnitat, si bé esbrinar-ho documentalment ha superat les possibilitats materials d'aquesta recerca (la mateixa qüestió és plantejada també per

Ladous [*op. cit.*: 52], respecte a l'espiritisme francès al segle XIX). El *Boletín Oficial Eclesiástico del Obispado de Barcelona* va deixant anar, en els atacs regulars contra l'espiritisme, "notícies" entorn dels fruits de practicar-lo que sovint palesen els dubtes sobre l'equilibri psíquic dels presumptes espiritistes. La consideració de "bojos" és una de les possibles variants adjectivadores dels catòlics, que altrament poden recórrer a la de "protestants" o "seguidors del dimoni". En el relat d'un trastorn sofert el 1875 per un espiritista parisenc, al final s'hi diu que "*El Dr. Legrand de Saulle se encargó de examinar su estado mental*". Si no se'ls atribueix el qualificatiu de "bojos", s'hi deixa una empremta, la marca d'una sospita, el senyal d'un examen mèdic... (*BOEOB*, 1875: tom XVI-XVII, 349), com amb Jacint Verdaguer al cap d'uns anys, acusat d'espiritista. Mitjançant el qualificatiu de la "bogeria" es roba el sentit d'una representació de pensament, que passa a ser objecte d'examen psiquiàtric i apartada del medi social en el qual pren sentit: la psicopatologització, o la variant col·lectiva de la sociopatologització, esdevenen un recurs més per legitimar la submissió, la marginació i/o la repressió de persones, grups socials o societats senceres. No és gens casual que Amalia Domingo Soler comenci el text següent utilitzant aquest primer mot: no ho fa pas metafòricament.<sup>62</sup> "*Locos nos llama el mundo: ibendita sea la locura que nos induce á querer, y á perdonar y á mirar como hermano nuestro al criminal para compadecerle, al mendigo para darle una parte de nuestro pan, á la mujer perdida para tenderle cariñosa mano, y al justo y al sabio para admirarlos y seguirlos en su noble sendá*" (*Revista de Estudios Psicológicos*, I-1876). Domingo Soler apel·la a expressar racionalment la "follia" espiritista amb el referent de l'"emancipació universal" al rerefons. En un altre text l'autor, "R.M.", a manera de carta a un amic en què li informa del seu propi pas als rengles espiritistes, pressuposa això: "[...] *porque no puedes creer que haya dado un paso tan indiscreto, tan comprometido y anti-religioso, que podría acarrearne muchos y muy graves disgustos, el desvío de*

---

<sup>62</sup> Al mateix text afirma: "*La idea cual la zarza simbólica de Moisés nunca se apaga, y a pesar de todas las torturas que han sufrido los propagadores de la verdad, ésta ha ido avanzando lentamente hasta que ha llegado á apoderarse de unos cuantos millones de locos que el mundo cuerdo llama espiritistas. ¡Dichosos de nosotros que hemos sido atacados de tan racional locura!*"

*los hombres de buen juicio, que lamentarian lo mismo que tú el trastorno de mi razon, la perturbacion cerebral que me habia conducido casi casi a la apostasia, y sacrificado mi conciencia en aras de la impiedad..." (Revista de Estudios Psicológicos, I-1876).*

Tornant al bisbe Pantaleón Montserrat i a l'any 1864, aquest afirma que enllà de la incredulitat i de la superstició s'erigeix l'església, la qual vetlla per mantenir l'ortodòxia enfront d'una pràctica, la nigromància, *"que los paganos convertidos al Cristianismo habian importado á nuestra Religion, y que los escritos de sus sábios apologistas desterraron bien pronto"*.

El mal, novament, provenia de fora. Els orígens del mal, en efecte, també havien vingut de l'exterior en temps llunyans. Dins *l'Antic Testament*, hi hem trobat consignada la prohibició de consultar els esperits a l'Èxode (XXII, 17: *"a la dona que practica la màgia, no li perdonis la vida"*), al Levític (XIX, 26, 31: *"no practiqueu les arts d'endevinar ni els encanteris, no acudiu als nigromants ni acudiu als endevins, perquè quedaríeu impurs"*, i XX, 6, 27: *"també em giraré contra el qui consulti nigromants i endevins; seria com prostituir-se donant culte a altres déus. Jo l'exclouré del poble d'Israel", "l'home o la dona que practiquin entre vosaltres la nigromància o les arts d'endevinar seran condemnats a mort. Moriran apedregats. Són responsables de la seva pròpia mort"*), al Deuteronomi (XVIII, 12: *"que ningú no practiqui els encanteris, les consultes d'esperits, els auguris o les evocacions de morts"*), a 1r Samuel (XXVIII, 3: *"Saül havia proscrit del país tots els nigromants i endevins"*), a 2n Reis (XXIII, 24: *"Josies també va fer desaparèixer els nigromants, els endevins, els ídols domèstics, els ídols repugnants i totes les abominacions que es veien al país de Judà i a Jerusalem: així esperava que es complirien les paraules de la Llei escrites en el llibre que el sacerdot Hilquià havia trobat en el temple del Senyor"*) i a Isaïes (VIII, 19: *"La gent us dirà: «Consulteu els nigromants i els endevins, que parlen entre dents i xiuxiuegen. És que un poble no té dret a consultar els seus déus, els seus morts, en benefici dels vius?»"*, i XIX, 3: *"Els egipcis perdran el seny, jo derrocaré tots els seus plans. Llavors consultaran els ídols*

*i els fetillers, els nigromants i els endevins. Jo posaré Egipte en mans d'un amo violent, un rei despòtic el dominarà.*") (*La Bíblia*, 1994).

Sorprenentment, però, Pantaleón Montserrat y Navarro no menciona l'*Antic Testament*. Acudeix als Fets dels Apòstols, a Mateu, a la Primera Carta a Timoteu i a Lluç, passatges en què es reprova la creença genèrica en "faules irreverents". Només dins 1r Timoteu es parla d'"esperits seductors" i "doctrines diabòliques". L'opció del bisbe Montserrat y Navarro sembla desconcertant.

Reprement el fil, segons el bisbe aleshores només les societats "incivilitzades" duïen a terme aquesta pràctica.

No os dejeis arrastrar, Amados Hijos y Hermanos míos, por esas vanas fábulas en que se hallan envueltos los errores y preocupaciones de los pueblos bárbaros e ignorantes, y todas las invenciones absurdas de personas cuyo espíritu, debilitado por la falta de fe verdadera y por la supersticion, abjura la Religion revelada por el Hijo de Dios, degrada la razon humana y destierra la pureza del alma. (*BOEOB*, 1864: tom VII, 489-495)

Les persones civilitzades i il·lustrades, doncs, han de defugir la crida espiritista. A fi d'eliminar dubtes, l'informe del bisbe culmina en condemna i prohibició.

Para prevenir los peligros de que os sea arrebatada, y en uso de la autoridad divina que se nos ha dado para indicarlos y apartarlos de ellos: conforme á la facultad que se nos reconoce en el artículo 3.º del Concordato novísimo, y de acuerdo con lo que previenen los sagrados Cánones y leyes del reino acerca de los errores que hemos enunciado y combatido, condenamos el Libro de los espíritus refundido y traducido al español llamado *Libro de los espíritus* por Allan Kardek como comprendido en las reglas VIII i IX del Índice del promulgado con arreglo á lo promulgado por el santo concilio de Trento. Prohibimos asimismo su lectura á cualquiera de nuestros diocesanos, y mandamos que entreguen á los respectivos Párrocos los ejemplares que llegaren á sus manos, para que nos los remitan con la seguridad posible. (*BOEOB*, 1864: tom VII, 489-495)

Amb tot, Kardec no és ni de bon tros l'única víctima de la repressió eclesiàstica. La pàgina següent extreta del *BOEOB* anuncia el decret del 26 de



juny –recordi's que l'1 de maig es prohibeixen en bloc les obres espiritistes– de la Sagrada Congregació de l'Índex, que condemna les darreres edicions d'obres, entre altres, de Dant Alighieri (*La Divina Comèdia*), Hugo (*Els Miserables*), Stendhal (*Roig i negre*), Flaubert (*Madame Bovary, Salambô*), Murger (*Escenes de la vida juvenil, El país llatí*), Balzac (*Història dels tretze, Esplendors i misèries de les cortesanes*) i Feydeau (*Fanny, Daniel, Caterina d'Overmeure*).

El buidatge del *Boletín Oficial Eclesiástico del Obispado de Barcelona* dut a terme fins als anys noranta del XIX permet consignar que la jerarquia catòlica mantindrà, durant tot el període temporal que abraça aquesta tesi, que l'espiritisme és una manifestació del dimoni, el qual se'n val perquè els humans perdin la seva ànima (cosa que confirmen les Escriptures Sagrades), provocant-los "*vehementes ilusiones*", "*inmutando sus sentidos*" o "*excitando su fantasía*" (*BOEOB*, 1878: toms 20-21, pp. 146-150). De la qual cosa l'església infereix la necessitat de formular les prohibicions següents:

1.º Que no es lícito nunca tomar parte en los fenómenos praeter naturales atribuidos al magnetismo y espiritismo, aunque se haga pacto explícito o implícito de no querer comunicacion con el maligno espíritu.

2.º Que no es lícito acudir como meros espectadores á las reuniones espiritistas.

3.º Que no es lícito leer ni retener las obras ó revistas que defienden sus prácticas.

4.º Y que debe inculcarse con toda eficacia á los fieles el peligro gravísimo de eterna condenacion en que se pondrían si no apartasen las sugeriones, disfrazadas muchas veces, de los afiliados á esta secta infernal, cuyo fin último no e sotro que reemplazar el culto y adoracion de Jesucristo con el culto ya doracion de Satanás. (*BOEOB*, 1878: toms 20-21,4 151)

Tretze anys després, a la pregunta de si els catòlics poden assistir als oficis religiosos dels no catòlics, el *BOEOB* (1891: toms 33-34, p. 281) reproduïx la resposta oferta pels inquisidors generals a Roma, confirmada i aprovada per "*Nuestro Santo Padre el Papa*": "No."

### 3.5. CONTEXTOS CONVULSOS

A manera de contextualització prèvia del període que s'encara a continuació, les línies següents miren de situar a grans trets el medi polític i social català en què adquireix sentit la xarxa de significacions espiritista i les relacions socials que en deriven. L'expressió de descontentament de la societat catalana del XIX culminarà en la Revolució de Setembre del 1868, la *Gloriosa*, en què els moviments socials progressistes, demòcrates, federalistes i republicans aconseguen tombar una institució que consideren caduca i parasitària com la monarquia borbònica, la qual sintetitzaria un model d'organització social i de l'estat mateix ben allunyat de les necessitats de la major part de la societat catalana. El 29 d'aquell mes, els retrats d'Isabel II cremen a Catalunya junt amb els de Felip V. Malgrat que s'enderroqui la Ciutadella barcelonina, se suprimeixin les quintes i es dissolguin els mossos d'esquadra, la desactivació de les juntes revolucionàries i el desarmament dels voluntaris i de les milícies atura l'aprofundiment d'unes transformacions que reclamen amplis sectors socials. Si més no, la Constitució del 1869 possibilita el respecte a unes certes llibertats democràtiques i la reorganització de les societats obreres, que a Catalunya s'apropen gradualment a l'anarcosindicalisme de base bakuninista. És aleshores que es decreta el sufragi universal i la llibertat de reunió, d'associació, d'impresma i de cultes. La Comuna de París, el 1871, amb tot el rerefons col·lectivista que hi és implícit, posa els pèls de punta a la burgesia. L'església catòlica, el suport de la qual a les elits financeres i polítiques continua sent tan palès com l'apropiació del monopoli del sagrat i de la instrumentalització del discurs de la salvació per mantenir l'estatu quo, veu com el pas del camp a la ciutat en cerca de treball de nombrosos catalans els facilita l'alliberament del control social catòlic i l'adscripció a l'espiritisme, que s'estén com una taca d'oli entre treballadors i menestrals a partir del Sexenni Democràtic: s'hi vehicula una històricament sempre present reivindicació de la figura de Jesucrist i del cristianisme primigeni en qualitat de dipositari de les raons per a l'amor, la justícia social, la caritat igualitarista i la llibertat, al costat de l'assumpció del racionalisme i de la pràctica empirista del model positivista. L'església no

satisfà les necessitats d'un poble a què s'imposa un fortíssim procés de desestructuració, les heterodòxies sí que ho fan: el liberalisme apareix més que mai com a medi motriu per a l'anòmia en un marc industrialitzat. Fins al segle XX, al camp ampli del lliurepensament hi coincidiran tots els sectors politicosocials progressistes i les "heretgies" religioses –espiritistes, maçons, teòsofs–, i els naturistes, vegetarianistes i higienistes del tombant de segle: en el cas espiritista amb projectes socials plenament avantguardistes.

El liberalisme federalista de la Primera República, fruit a Catalunya de la majoria federal i obrerista, no pot fer front, però, ni a la insurrecció carlina ni a un exèrcit al servei del conservadorisme més ranci en totes les esferes. El rebuig de la burgesia catalana al canvi democràtic és frontal des del principi.

S'ha intentat presentar la burgesia catalana com una mena força directora del procés de canvi malgrat que no fou així. Si bé hi ha nuclis progressistes i burgesos catalans que hi col·laboren, l'alta burgesia catalana ni participà a les conspiracions, ni encara menys en el pronunciament de Setembre del 1868. I no solament no hi estava d'acord, amb el canvi revolucionari, sinó que molt aviat veié amb preocupació la nova situació. Sobretot quan s'adonà que la panoràmica política catalana era ben diferent de la de la resta de l'Estat espanyol, i quan contemplà amb sorpresa que a les primeres eleccions per sufragi universal, les municipals del 1868 i les generals del 1869, a Catalunya guanyaven clarament els republicans federals.

Amb la Revolució del 1868 els grups burgesos conservadors van ésser desplaçats del control de les institucions locals i provincials de Catalunya, i per altra banda el carlisme tornà a ressorgir fins a aixecar-se en armes durant la primavera del 1872. Amb aquesta situació, la burgesia conservadora catalana, evidentment, no dóna suport als polítics de Madrid, als governs liberals-monàrquics, els quals considerava responsables del protagonisme dels federals, atès que havien imposat una legislació massa permissiva que permetia el lliure funcionament de les societats obreres, la celebració de congressos obrers i la difusió d'ideologies revolucionaries.

L'actitud inicial dels conservadors catalans fou relativament autocrítica. Així, Mañé reflectí la seva impotència política, escrivint en 1869: "*Aceptamos la Revolución de Septiembre como una lección y como un castigo*". Ara bé, tot i que Mañé afirmà que actuarien amb "*lealtad y sinceridad*", aviat feren tot el possible per organitzar la contrarrevolució, i refusaren donar suport a aquella situació. (B. Riquer, conferència a la UAB, 13-II-2001)

La proclamació de l'Estat Català el 1873 és ensorrada. No cal dir que el suport espiritista al moviment federalista es manifesta públicament, com ho exemplifica el comunicat del Centre Espiritista de Sabadell, en què s'anuncia que aquest es posa a disposició, en ple, de la Junta d'Armament i Defensa (Castells, 1975: 9.13).<sup>63</sup> En un context de crisi com el que en derivarà al cap d'un any –nova clandestinització de la dissidència, des de l'obrerisme fins a les formes religioses reformistes anticatòliques– eclosionen amb claredat els dos projectes de catalanisme polític que apunten al llarg del segle. Per les classes populars catalanes del XIX, l'alliberament nacional i l'alliberament social són indestriables (la dicotomització, doncs, és empíricament falsa, malgrat la perpetuació en l'ús que se'n fa fins i tot en la historiografia contemporània): la consciència de catalanitat s'expressa en totes les revoltes, especialment des dels anys trenta del XIX (Cucurull, 1975; Vinyes, 1989; Anguera, 2000; Strubell, 2000). D'una banda, hi ha el catalanisme progressista, laïcista, racionalista, modernitzador i regenerador, o sigui transformador, que encarna Valentí Almirall (influit per Jefferson, Spencer, Stuart Mill, Darwin) i el moviment aplegat entorn del primer diari en català fundat per ell, el *Diari Català*, i el Primer Congrés Catalanista el 1880, amb més de 850 inscrits (no hi és present ni la burgesia barcelonina, ni l'aristocràcia rural, ni la classe política): hi són Gener, Llanas, Calvet, Ubach, Vidal, Lostau, Martí i Julià, Arús, i els literats "Pitarra", Aldavert, Roure, entre molts altres, amb anarquistes com Eudald Canibell que formen part del comitè organitzador. En derivaran successos importants que reflecteixen una realitat social inqüestionable: fundació del Centre Català el 1882; Segon Congrés Catalanista el 1883;<sup>64</sup> *Memorial de Greuges* el 1885; *Lo Catalanisme* d'Almirall el 1886... Roca i Ferreras, que en algun escrit s'autodefineix com a anarquista, n'esdevindrà una figura cabdal com a primer teoritzador del catalanisme contemporani, lligant independentisme i transformació social i avançant-se cinquanta anys a V.I. Lenin en l'enllaçament entre

---

<sup>63</sup> Quelcom que ja havien fet els maçons a l'estat francès donant suport absolut a La Comuna en les hores tràgiques de l'enfrontament militar (Lissagaray; 1971 [1876]: 331-333).

<sup>64</sup> El 1883, per cert, segons *La Tramontana* (20-VII-1883: núm. 109) hi ha a l'estat espanyol 162.950 funcionaris eclesiàstics, des de novícies i beates fins a arquebisbes.



internacionalisme proletari i l'alliberament de les nacions sense estat (Strubell, 2000).

Guimerà, Aldavert i Matheu, des del grup de La Renaixensa, mantenen una línia contrària a la participació política, tant a la de l'esquerra d'Almirall, com a la de la catòlica del grup vigatà de *La Veu de Montserrat* (Collell, Verdaguer mateix, Torras i Bages, hisendats com ara Abadal i Verdaguer i Callís), el qual topa contra l'integrisme espanyolista de l'església (Mil-lenari de Montserrat el 1881; Assembla de les Bases de Manresa i publicació de *La Tradició Catalana* de Torras i Bages el 1892, que aprofundeix l'obra de Balmes per superar el tradicionalisme reaccionari; pastorals pel català del bisbe Morgadas el 1900). Els esquerrans acusen el model catalanista conservador de dur a terme una interpretació culturalista i classista en termes polítics, i d'amagar sota la senyera interessos de classe. Hi trobem des de Mañé i Flaquer (articles dins el *Messenger de Midi* el 1855; *El regionalismo* el 1887) fins a Duran i Bas: hom qualifica els catalanistes conservadors d'aristocràtics, clericals, industrials. El que és evident és que, des de projectes polítics oposats, hi ha una reivindicació del catalanisme com a concepte dinàmic enfrontat a un estat uniformitzador i endarrerit (Balcells, 1984). L'extensió de les associacions catalanistes del 1801 al 1901 i de les seccions obreres juvenils que es creen a redós seu cap a la fi de segle és vastíssima (Termes, 1999a, 1999b, 2000), igual que el desenvolupament del teixit associatiu subaltern lligat a moviments que es poden qualificar com a comunistes en el sentit de transformadors de la realitat que se'ls intenta imposar (Vinyes, 1989). En recordar l'inici del XX, recuperant la citació que en fa Vinyes (*ibidem*: 123), Marià Martínez Cuenca assenyala: "Marx i el català els vaig aprendre a la vida al carrer."

El 1887 sorgeix la Lliga Catalanista com a escissió del Centre Català d'Almirall; el 1899, *La Veu de Catalunya*, diari; el 1901, la Lliga Regionalista, tot plegat no pot amagar que l'elaboració doctrinal del catalanisme no neix en Prat de la Riba (ni l'electorat burgès ni el Fomento del Trabajo Nacional compartiran ni l'obertura ni el nacionalisme de Prat). Se'ls retreu que,

superant només aparentment en intensitat catalanista els federals republicans, ocultin el conservadorisme social.<sup>65</sup>

L'apoliticisme anarquista revela un rebuig frontal de l'estat, especialment de l'estat centralista espanyol –amb el suport majoritari de les classes benestants catalanes–, font de greuges i repressió dels treballadors. L'esperit autonomista i federalista de l'anarquisme català en redobla l'arrelament. El 1881 es funda la Federació de Treballadors de la Regió Espanyola, la qual es desintegrarà més endavant en diverses societats obreres, en lluita per una jornada laboral de 8 hores que no podran aconseguir en tot el segle XIX. De fet, fins al 1890 no es torna a reconèixer el sufragi universal, si bé el pes dels parlamentaris catalans és innocu a Madrid. Les celebracions del Primer de Maig comencen a esdevenir importants, però als noranta la patronal encara no reconeix els sindicats (malgrat que la llei reconeix les societats obreres des del 1887). La realitat desmenteix igualment promulgacions jurídiques com la llei del 1873 que prohibeix el treball en fàbriques, tallers, fundicions o mines dels infants (nens i nenes) menors de deu anys: un informe governamental elaborat quinze anys després denuncia l'explotació d'infants a partir dels 6 anys, obligats a treballar entre deu i tretze hores al dia per uns sous exigus (a Barcelona, Valls, Reus, Igualada, Manresa, Sabadell, Esparreguera, Olesa...). A les zones rurals, a més, els infants han fer deu, onze, dotze quilòmetres quotidians per anar i tornar al centre de treball, on els capatassos actuen despietadament per evitar que s'adormin o que, rebentats, petin.

L'elevada taxa de mortalitat infantil entre les classes subalternes té a veure amb aquesta precarietat i amb la desnutrició i la fam, fonts de malalties. De fet, la taxa de mortalitat a Barcelona l'any 1882 (35,92 per mil) és set punts superior a la del 1857, i superior així mateix a la mitjana espanyola. És en la situació immisericorde d'explotació social i als medis populars miserabilitzats i reprimits que brolla la violència anarquista. Les accions terroritzadores empreses contra el públic de platea del Liceu, contra el general Martínez i en

---

<sup>65</sup> Prat de la Riba no constitueix cap novetat en el pensament català de la fi de segle: Fèlix Cucurull aclareix (1975) que per entendre la modernitat del programa catalanista progressista s'ha d'acudir a Roca i Ferreras, en què s'encarna el pensament –cal insistir-hi– de sectors socials subalterns on s'expliciten les nocions d'alliberament nacional i social, internacionalisme, democràcia, autodeterminació, sindicalisme, etc. (Strubell, 2000).

la processó del Corpus als anys noranta porten els activistes obrers al castell de Montjuïc. L'espiritista Simplicia Armstrong, des de Puerto Rico, escriu això per a *La Luz del Porvenir* que dirigeix Domingo Soler: "[...] *la revolución que hoy se opera en todos los sitios es el adios del oscurantismo; que destronado por el progreso huye, pero huye desesperado con la rabia del vencido, queriendo llevarse tras si cuanto encuentra á su paso. Período crítico para la humanidad*" (*La Luz del Porvenir*, 18-XII-1884: núm. 30, any VI).

Al Penedès, el Vallès i el Camp de Tarragona s'agreuja el conflicte dels propietaris amb els rabassaires, amb el rerefons de la fil·loxera, mentre treballadors urbans i pagesos són enviats a Cuba i les Filipines per ser-hi delmats.<sup>66</sup> Algunes de les grans fortunes catalanes s'originen en el comerç colonial, d'aquí el suport de la burgesia a mantenir l'esclavitud, i el combat continu dels espiritistes perquè s'aboleixi. El trasbals que provoca sobre Catalunya la pèrdua de les últimes colònies extrapeninsulars a la monarquia castellana, el 1898, serà més polític que no econòmic (Termes, 1999a, 1999b, 2000; Balcells, 1984).

Tots els moviments socials de Catalunya, tots els projectes d'acció política i sindical, s'expliquen en els diversos àmbits de la societat catalana: en tractar de la complexitat i l'amplitud ideològica del darrer terç del XIX, s'hi ha de veure l'efervescència d'una societat immersida en un combat antagònic amb ella mateixa: a escala religiosa, l'antagonisme es dóna en tota la seva cruesa. Al segle XX es palesarà dramàticament què hi ha en termes socials darrere de cada projecte de país; i en termes polítics i religiosos, què hi ha darrere de cada projecte de societat.

### **3.6. L'EMERGÈNCIA SUBALTERNA:**

#### **MATRIMONIS I ENTERRAMENTS, CIÈNCIA I PEDAGOGIA**

Com a concepte històric subalternitat (*sub/alter*: sota d'un altre) significa conflicte, antagonisme, rebuig de l'estaticitat social. L'ús que se'n fa aquí

---

<sup>66</sup> Emili Ros i Reinés, president a l'agost del 1885 del Grup Espiritista de Vila-seca, informa que els dotze membres del grup organitzen una brigada que disposa 130 homes per combatre l'epidemia de còlera que delma el municipi (*La Luz del Porvenir*, 22-X-1885: any VII, núm. 20).

segueix la interpretació –de matriu gramsciana– del conflicte com a història, nucli de relacions i enfrontaments socials i crítica al procés d'homogeneïtzació liberal. L'emergència subalterna significa un moment del procés de vertebració associativa en termes polítics, culturals i socioreligiosos per part de les classes treballadores a la societat catalana del XIX, un procés centrat a intervenir socialment des de marcs referencials autònoms, de caire igualitarista i col·lectivista, amb objectius transformadors.

\*\*\*

Al desembre del 1868 el bisbe de Barcelona, atemorit pel gir que està prenent la situació, publica un opuscle entorn de la tolerància i la llibertat de cultes a Espanya (*Consideraciones filosófico-cristianas...*, 1868). Al text argumenta per què cal prohibir la llibertat de cultes: se'n desprèn que no totes les religions són iguals, i que per tant no es pot ser tolerant amb aquelles –es refereix molt específicament a protestants i jueus– que "*amenazan la civilizacion de Europa y del mundo enterd*". L'etnocentrisme distintiu del catolicisme es revela en la seva supèrbia i, per què no dir-ho, aquí es poden entreveure les bases per les quals s'advocarà des de representacions totalitaristes del segle XX a l'hora de constituir la idea d'Espanya com la "*reserva espiritual de Occident*".

En efecto, si todas las creencias y prácticas religiosas, sean verdaderas ó falsas, nos mantienen en relacion con el Creador; si todo le es indiferente en órden al culto que se le tributa, entonces es preciso sostener, que es igual en sí ofrecer á la Divinidad una hostia inocente, ó inmolarle víctimas humanas; sacrificarle como los chinos los niños recién nacidos, ó consagrarlos á su servicio por el Bautismo; [...] quemarse sobre el sepulcro del esposo, ó llorarle; imponerse privaciones que sin dañar á la salud sujetan los sentidos á la templanza y el corazon á la docilidad, ó entregarse como los bonzos á los tormentos prolongados que ellos miran como una virtud y que la humanidad se guardará muy bien de imponer en castigo a los mas grandes crimines. Tales son las consecuencias que se deducen del principio que supone indiferentes todas las religiones. (*Ibidem*: 1868)

L'esfera del sacrifici, la incineració i l'antropofàgia rituals de les societats extraoccidentals es bandeja en poques línies. El plantejament del bisbe per



legitimar la intolerància religiosa "aun bajo el aspecto civil y político" s'expressa sense embuts.

À los que reclaman esta libertad en nombre del pensamiento, ya se les ha dicho muchas veces que es un absurdo pedirla para actos internos que son propios y tan naturales al hombre como la circulacion de la sangre mientras estos se hallan dentro de su esfera. Pero que en el momento que se publican, y por consiguiente combaten otros principios y doctrinas, ya se sujetan á la jurisdiccion de la autoridad, que tiene derecho para calificarlos y juzgarlos, y á la accion del Gobierno, cuyo deber es reprimirlos como cualquier otro acto que atente á los derechos personales de sus gobernados ó á los generales de la sociedad, Y ¿cómo, en efecto, hacer posible un gobierno cualquiera si no se hacen respetar los dogmas recibidos y enseñados, sabiendo que, si la moral arregla la conducta de los individuos, los dogmas solos hacen la bondad moral de los pueblos? ¿Cuánto mas, pues, será imposible mantener la paz y el buen órden, tolerando no solo las doctrinas sí tambien las prácticas de cultos opuestos á las verdades religiosas? Todos los cuidados de la administracion para conservar la tranquilidad serán inútiles sin la unidad religiosa; y de aquí la necesidad de la intolerancia religiosa. (*Consideraciones filosófico-cristianas...*, 1868)

Hi ha un aspecte especialment destacable d'aquest text: atesa la nova situació política, el bisbe ja accepta que cada persona, en la intimitat, manifesti la seva pròpia vivència religiosa. Ara bé, el que l'església no pot permetre és que mitjançant la difusió pública altres doctrines qüestionin l'autoritat de la religió catòlica. I és llavors que es reclama del govern polític que actuï i les reprimeixi. La Reforma protestant esdevé la mare del pitjor dels malsons: la democràcia.

Así fue que de la escuela reformada salió este principio fundamental de todas las democracias pasadas, presentes y futuras; este principio proclamado por Jurieu y repetido en los mismos términos en la Asamblea constituyente de Francia: *El pueblo es la sola autoridad que no necesita tener razon para validar sus actos*. Con esta máxima quedañ canonizadas todas las rebeliones, por espantosas y sangrientas que sean. Ya no puede haber un solo gobierno, aunque sea el mas popular; bastando que un particular cualquiera no vea en él una marcha conforma á sus miras para que, abusando de la sencillez de los demás, comprometa la seguridad pública. (*Consideraciones filosófico-cristianas...*, 1868)

Així doncs, la "seguretat pública" pot ser posada en perill per tan sols un dels seus membres, un sol dissident té la capacitat de fer sotsobrar, en efecte, la societat sencera. El bisbe descriu així el que està succeint a França, on en un dels clubs que abunden a París un home declara als ciutadans que l'envolten que ell mateix, pel seu compte, s'ocupa d'abolir a déu tot incitant als qui l'escolten que confirmin aquesta destitució. Llavors el bisbe cita traduït un fragment del periòdic *L'Événement* que en fa referència. "*Este acto de destituir á Dios el preopinante no tuvo por conveniente justificarlo; no obstante, se trataba de un gran disparate, y excusado es decir que se le aplaudió frenéticamente, y Dios fue declarado cesante, ni mas ni menos que si se tratara del alcalde de un pueblo.*" A la conclusió, l'autor mira de prevenir els lectors sobre l'aiguat de sectes dissidents que els cau al damunt i de les quals cal protegir-se activament.

Hoy, repetimos, que mas que nunca se necesita conservar el orden, la justicia, la paz, a la virtud, la verdad, la moral, es decir, todo lo que hay de grande y elevado en el hombre como en la sociedad, en las costumbres como en las leyes, en las artes como en la literatura, ¿andaríamos tan desacordados los españoles, que poseyendo despues de diez y ocho siglos la Religion católica exclusivamente, y hallándose en la misma la doctrina mas sólida, la mas inflexible, la mas positiva, la única verdadera, enemiga de la indiferencia, represiva de todas las pasiones populares y la mas capaz de asegurar la libertad de los pueblos, fuésemos á buscar otras que encierran dogmas y principios variables, preceptos morales que se acomodan á las circunstancias y pasiones, que no pueden inspirar ninguna virtud pública, ni tienen freno para contener los vicios y los atentados contra la libertad y la propiedad. (*Consideraciones filosófico cristianas...*, 1868)

Enmig del procés revolucionari que s'està gestant a Catalunya, la propietat "perilla". Associant-la a la llibertat se'n justifica la defensa.<sup>67</sup> Malgrat que el Sexenni Democràtic representa un període bàsic en la difusió, l'extensió i l'arrelament de la pràctica espiritista, no s'han pogut trobar documents espiritistes de llavors per referir-ne de primera mà el fil de l'esdeveniment. És al juny del 1869 que apareix a Barcelona la *Revista Espiritista. Diario de*

---

<sup>67</sup> En aquests temps, malgrat l'atmosfera oberturista que caracteritza el Sexenni, els presos són obligats a còpia de pallisses a anar a les esglésies per assistir a missa, i castigats als calabossos si malgrat això encara s'hi neguen (*La Humanidad*, 4-III-1871).

*Estudios Psicológicos*, anomenada uns anys després *Revista de Estudios Psicológicos*. Una de les capdavanteres a escala europea del moviment, entorn seu es funda la Sociedad Barcelonesa Propagadora del Espiritismo, que edita les principals obres de Kardec, estudis sobre la presència de l'espiritisme a la *Bíblia*, reculls de precis espiritistes, dictats d'"ultratomba" (incloses melodies per a piano i cant), assajos sobre la unitat religiosa, síntesis de l'obra filosòfica, moral i experimental de l'espiritisme, informacions de caire divers, fulletons i moltíssima poesia (una constant de les publicacions espiritistes). Una part substancial dels textos són anònims i provenen del poble, que hi troba un canal avinent a les seves necessitats expressives. Aquesta revista i *La Luz del Porvenir*, publicació espiritista ja esmentada escrita per dones i que s'adreça a les dones –nascuda al març del 1879–, assenyalen els dos eixos centrals de l'espiritisme català pel que fa a una premsa molt nombrosa i variada dintre del moviment.

Respecte als primers anys setanta del XIX, es disposa d'informació quant a les beceroles de l'espiritisme lleidatà (Lladonosa, *op. cit.*: 9-11). Se sap que el 1870 s'apleguen alguns intel·lectuals i mestres de l'Escola Normal de Lleida –d'espiritistes en són el director, Domènec de Miguel,<sup>68</sup> i un dels mestres, Josep Amigó i Pellicer (mort el 1896, segons n'informa *La Estrella Polar* de l'octubre d'aquell any)–, nuclis de lliurepensadors que Malden per posar fi al monopoli educatiu dels catòlics. Mantenen reunions periòdiques fins que al maig del 1873, ja durant la Primera República, es constitueixen com a Círculo Cristiano-Espiritista (i, als inicis, fins "Católico-Romano"). El 1874 publiquen el llibre *Roma y el Evangelio. Estudios filosófico-religiosos, teórico-prácticos*.<sup>69</sup> Al cap de vuit anys de l'aparició de la primera edició del llibre, Menéndez y Pelayo no s'ha d'escarrassar gaire per reproduir un dels mecanismes constants en les estratègies ofensives de l'església: el psicopatologitzador.

---

<sup>68</sup> Lladonosa fa conèixer que Miguel, un aranès de Vilac, fou deixeble de Pablo Montesino a l'Escuela Normal Central madrilenya i catedràtic de segon ensenyament de l'Institut de Lleida. Montesino és el pedagog que introdueix el mètode lancasterià a l'estat.

<sup>69</sup> Publicat a la impremta lleidatana de Josep Sol i Beltran.

En otra parte que no fuera España, tal libro hubiera llevado a sus autores derechamente a un manicomio, juzgándolos con mucha benignidad. Pero nuestro Consejo de Instrucción Pública lo juzgó sapientísimamente de otra manera, y los dejó continuar en la enseñanza, trasladándolos a otra Escuela Normal, sin duda para que pudieses extender el radio de sus conquistas. El libro es un tejido de groseras impiedades, con grande aparato de reforma religiosa y restauración del primitivo espíritu cristiano [...] condenan la eternidad de las penas, afirman la pluralidad de mundos, se ríen de las llamas del infierno, increpan a los cardenales por su fausto, atacan el dogma de la infalibilidad pontificia, niegan la existencia del diablo y anuncian el próximo fin de la Iglesia pequeña de Roma y el principio de Iglesia la Universal de Jesús. ¡Pobres pedagogos que soñaron ser regeneradores de un mundo! (Menéndez y Pelayo, 1948 [1882]: 489 i 490)

A la presentació de *Roma y el Evangelio* els espiritistes hi afirmen que "*Cuando dimos principio a nuestras reuniones en el mes de mayo del año pasado, al objeto de estudiar el Espiritismo, lejos estábamos de sospechar que pudiese llegar un día en que hiciésemos público el resultado de nuestros modestos trabajos*" (*Círculo Cristiano-Espiritista*, 1874). Dit d'una altra manera: no devien ser gaires, i les seves expectatives, modestes. Hi exposen la seva vivència de la teoria i la pràctica espiritistes. Remeten a Allan Kardec, Camille Flammarion i el conegut mèdium anglès Henry Slade, i entre altres hi escriuen un periodista molt conegut aleshores a Lleida, José Nakens, "*escritor de ploma fácil*" segons Lladonosa, i Josep Amigó, coautor de *Roma y el Evangelio* i autor al cap d'uns anys, el 1879, de *Nicodemo o la inmortalidad y el renacimiento*. Els membres del cercle consignen a la primera obra que tant a Lleida com als pobles dels quals provenen tots ells practicaven el catolicisme, i que fins i tot n'hi havia que "pertanyien a famílies dirigents dins les institucions i les causes pies de la seva parròquia" (Lladonosa, *op. cit.*: 10). "*En resumen, venimos a parar que éramos católicos romanos por sentimiento en virtud de una serie de circunstancias que se habían desarrollado a nuestro alerrededor*" (*Círculo Cristiano-Espiritista*, 1874).

Es refereixen a la fe que han rebut dels seus pares, que ells mateixos han confrontat amb una interpretació pròpia de l'Evangelí a partir de la qual han conclòs que Roma també pot equivocar-se i induir a l'error. Això donaria peu a suposar que una part no gens menyspreable del moviment espiritista prové,



sobretot en ciutats petites i en pobles, de l'esfera catòlica. Justament aquest transvasament és el que trasbalsa l'església a tot Europa respecte al creixement gradual del moviment espiritista, com reflecteixen els textos catòlics dels anys seixanta que hem citat abans.

Una de les qüestions més interessants de l'article de Lladonosa rau en la consideració que els espiritistes lleidatans evolucionen "del més elemental anticlericalisme romàntic de l'època, al puritanisme estricte dels quàquers americans, la influència dels quals en ells és ben manifesta". És cert que no es tracta pas d'una influència nova. *Roma y el Evangelio* es divideix en tres parts: a la primera es relata mitjançant citacions de l'Evangelí el camí que ha dut els espiritistes a conèixer la veritat i la ciència, i per tant a trobar "la religió vertadera". A la segona s'explicita mitjançant la revelació de 27 comunicacions rebudes a través de mèdiums la seva assumpció alhora de la raó i de la fe. En aquests "ensenyaments dels esperits revelats" hi han participat –déu n'hi do– els esperits de Lúculus, sant Lluís Gonçaga, Fenelon, sant Pau, Moisès, Eulogi, sant Joan Evangelista, sant Agustí, "el venerando nombre de MARÍA", el sant bisbe Víctor, Allan Kardec, l'abat Lammenais i sant Josep. La tercera part mira de provar que l'espiritisme, lluny de ser una doctrina nova, està contingut als llibres sagrats, i que els textos atribuïts a Job, els Psalms, l'Eclesiàstic, Isaïes, Jeremies, Ezequiel, Malaquies, sants Mateu, Joan, Pau i Pere ja s'hi consigna l'existència de la pluralitat dels mons habitats i de la reencarnació.

És innegable la seguretat amb què aquests espiritistes emprenen el camí. Al període efervescent del Sexenni Democràtic, se senten amb prou força per animar als ministres de l'església que s'hi uneixin ("Con cuánto amor y entusiasmo os recibiríamos!"). El que s'hi juguen és capgirar el domini catolicista a la societat, car els espiritistes reconeixen la influència dels catòlics sobre les famílies –i molt especialment sobre la dona– per mitjà de l'ensenyament escolar,<sup>70</sup> el confessionari i el púlpit. Al capdavant, tant se'ls en

---

<sup>70</sup> El 5 d'agost del 1871, el diari barcelonès lliurepensador *La Humanidad* informa que el regidor d'Educació de l'Ajuntament de Lió ha ordenat el tancament de tots els centres religiosos d'instrucció primària, els quals han estat substituïts per centres d'ensenyament laic de què s'exclou tota instrucció religiosa (segons "el sistema Mottu y Bonvallet").

dóna com actiu els ministres a què s'adreça la crida: "*Y en último resultado, vengáis o no vengáis, sacudáis la lepra del orgullo o os encastilléis en él, el movimiento universal está iniciado, y se consumará a pesar de vuestras resistencias: porque viene empujado y dirigido por los espíritus de Dios. La paz sea con todos*" (Círculo Cristiano-Espiritista, 1874).

El mateix 1874 el lectoral de la catedral de Lleida Aniceto Alonso Perujo escriu la monografia *La Fe Católica y el Espiritismo*, en què retreu als espiritistes la impossibilitat de seguir un sistema filosòfic "absurd" com aquest i alhora considerar-se catòlic. Tampoc no accepta que l'espiritisme sigui una religió cristiana, car els seus experiments no els comparteixen ni els protestants ni els cismàtics grecs. Adjectiva l'espiritisme com una màscara del deïsm (reconeixença que hi ha un déu que és principi i causa de l'univers, però sense cap influx ulterior sobre el món ni revelació possible) i les comunicacions amb els esperits es llencen al camp del diabòlic ("*Tienen todas las apariencias de una farsa sacrílega, y en caso de ser reales, sí revelan claramente la intervención diabólica*"). L'atribució de connotacions diabòliques a la pràctica mediúmnica és una constant des del catolicisme.

S'és davant del rovell de l'ou del que ha estat plantejat a bastament: les manifestacions iconoclastes i anticatolicistes dels XIX i el XX en terres catalanes i espanyoles responen a un afartament del discurs catòlic, a la seva complicitat des de temps immemorials amb les elits financeres, polítiques i militars, a un rebuig frontal respecte a la patrimonialització veritablement monopolística que l'església du a terme del terreny del sagrat, i, especialment, al poder que l'església s'autoatribueix a l'hora d'actuar sobre el món des d'una ritualitat que opera sobre les representacions mateixes del món, la qual cosa explicaria el desenvolupament de l'antisacramentalisme:

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, 2001a: 44)

Aquest és el sentit de l'article "La verdadera religión", del 1880, escrit per la "mèdiu auditiva" Josefa Martínez (des de Ponce, Puerto Rico) i publicat a *La Luz del Porvenir*:

[...] no necesitamos adorar la apariencia, solamente amamos la Divinidad infinita del Ser Creador, poniendo en sus manos nuestras esperanzas. Buscad el fondo de todas las religiones y vereis que su esencia es puramente la abnegación á Dios, el amor fraternal y la práctica de la caridad, únicos puntos que nos acercan á la perfección, pero desenvueltos siempre con fé, amor y pureza.

Seguid estos deberes sin abandonar sus principios y alejad de vosotros la idea del fanatismo.[...]

¡Dichosos mil veces los que habitamos la extensión del espacio, pues nos está permitido conocer las pasiones y guiar á los infelices por la senda que los conduce al bien! Bendecimos al Sér bondadoso que nos ha concedido un destello de su gracia, y humildes como siempre, nos atrevemos á implorarle de igual manera para nuestros queridos hermanos. (*La Luz del Porvenir*, VII-1880: any II, núm. 10)

El rebuig de l'aparença i de la distància que el catolicisme estableix entre els operants del ritus i els efectes que en resulten es du a terme mitjançant l'assumpció de la raó com a arma crítica: "*Pero no; la verdad debe flotar sobre la superficie del mar de la vida, y cada adelanto científico es un dardo más lanzado contra el corazón de los católicos romanos, siendo para nosotros una hoja que añadir a la corona de esta doctrina [l'espiritisme], base de toda civilización, redentora y regeneradora de la humanidad entera*" (extret de l'article "La verdadera ciencia", signat per "un espiritista" al diari republicà *El Demócrata* de l'1 d'octubre del 1882, dins Clara, *op. cit.*: 94). O, com escriu Josep Amigó referint-se als eclesiàstics: "*No pueden acostumbrarse á la idea de ser juzgados por las gentes, hombres como los demás, los que deben á su falso carácter de semidioses una vida próspera y regalona, y una influencia inmerecida. Pero habrán de acostumbrarse; porque la humanidad va conociéndolos y persuadiéndose de que ha sido su víctima y su juguete. El reinado de Satanás se acaba*" (Amigó, *op. cit.*: 153).

La secular actitud sociopatologitzadora del catolicisme és contrabalançada per l'explosió del lliurepensament a l'Europa de la segona meitat del XIX. Plantar cara a la patrimonialització del sagrat, seguint Durkheim, no podria significar res més que fer-ho en l'àmbit del "profà": la societat.

Per això l'1 de febrer del 1869 hom presenta a l'Ajuntament de Reus una petició del Partit Republicà, avalada per 120 signatures, amb l'objectiu que s'obri el registre Civil per reglamentar-hi naixements i matrimonis civils. Si la ritualització catòlica afecta tots els àmbits de la societat i totes les etapes de les existències de les persones, del naixement a la mort, passant pels seus aparellaments, l'alliberament social del jou catòlic es planteja justament en la normativització legisladora dels ritus que concerneixen el naixement, la mort i l'aparellament de les persones. L'ajuntament eleva aquesta petició a les corts el 20 de febrer. Entremig s'esdevé una *manifestació "pacífica i lliure-cultista"* segons el diari reusenc *L'Avi Sardà*, que hi afegeix: "*En la manifestación del librecultismo y republicana fueron 4 banderas y 300 hombres, todos los más esquinados y los más aficionados a la embriaguez. Hubo orden.*" El contrast entre l'adjectivació dels manifestants i el suposat adversariu conclòs en "*hubo orden!*" és explícit.

Als anys seixanta i setanta el component social de l'espiritisme català és ben distint del de l'espanyol. Amalia Domingo Soler, que viu uns anys a Madrid abans de traslladar-se definitivament a Catalunya a mitjan anys setanta, descriu així els seus companys madrilenys en un text posterior al 1873:

Los hombres que toman parte en los trabajos de propaganda, ¿quiénes son? La mayoría pertenecen a las primeras clases sociales, entre ellos hay títulos de Castilla, generales, ingenieros, médicos de nombradía, abogados de fama, escritores notables, diplomáticos distinguidísimos. Estos hombres no han conocido la pobreza, ignoran todavía que entre los pobres hay almas sedientas de luz que tienen intuiciones maravillosas: la concurrencia que asiste a las sesiones es verdaderamente aristocrática, apenas se ven seis mujeres vestidas con la sencillez que vamos nosotras. Y en los hombres, una vez que entró uno con blusa, acuérdate, todos se miraron sorprendidos. El ser espiritistas no nos obliga a salir de la esfera en que siempre hemos vivido, por eso los espiritistas de aquí no me atienden como tu quisieras, porque entre ellos y yo hay la barrera de nuestra distinta posición social. No me



desdeñan con intención de desdeñarme, no. Es que no hay atracción entre los grandes y los pequeños. (Domingo Soler, 1990 [1874]: 114)

A Barcelona, a Gràcia, Domingo Soler coneix, mai millor dit, un altre país: ella és acollida com una treballadora a casa d'una família treballadora del carrer Torrijos de Gràcia, la família Llach, i els centres espiritistes en van curulls de treballadors ("*Bendije la hora de haber llegado a Cataluña*", escriurà [*ibidem*: 192]). D'altra banda, la investigació de Ladous (*op. cit.*) sobre l'espiritisme francès del XIX, i en concret sobre el moviment espiritista a l'àrea de Lió, confirma a bastament l'adscripció del proletariat lionès a l'espiritisme en el context occità, i molt particularment la influència anarquista, com s'ha vist. Al seu torn, arran del seu estudi sobre els moviments religiosos nord-americans del XIX, B.R. Wilson (*op. cit.*: 172) assevera que "els espiritistes pertanyen, en general, a la classe mitjana inferior o a la classe obrera". No és sobrer respecte al debat de l'extracció social de la majoria del moviment recordar el cas del teixidor de Sabadell August Vives, ja esmentat, ni reproduir un poema extret de la *Revista de Estudios Psicológicos*, signat per J. de Huelbes, en què els *miserables* (en cursiva a l'original) són els cridats a formar part dels rengles espiritistes: aquells que tan sols tenen un cos, els proscrits, els "sense armes", els qui dubten, els perdedors, els immigrants, els desheretats, els desenganyats...:

Desheredados de la madre Tierra,  
Los que sin armas al cruzar la vida  
Por las derrotas numerais los dias  
Y arrastrais sollozando su cadena;  
Los que en el alma atesorais la huella  
De una duda, un amor ó una falsía,  
Y sin hogar en extranjero clima  
Llorais prosritos la natal rivera...  
Venid a mí, los *miserables*,  
Yo tengo amor y hogar para el proscripto  
Donde su sed de valimiento apague;  
De venturas yo tengo un infinito,

Del Nacer y el Morir guardo las llaves,

Tengo una Fé, y el Universo es mio. (*Revista de Estudios Psicológicos*, II-1876).

Amb un cos i amb fe, aquells que han estat desposseïts de tot afermen, mitjançant un sistema de pensament basat en l'investiment espiritual dels cossos, que l'univers els pertany.

Tornant al febrer del 1869, el dia 14 Francesc Ixart escriu al mateix diari que "*Ha habido en esta población una manifestación a favor de la libertad de cultos, pero muy poco numerosa, y la poca concurrencia, de la gente más baja y populacho y todd'*" (Heras/Sánchez, 1994: 77). Resultaria inconcebible imaginar que entre els manifestants no hi hagués justament aquell sector social que està lluitant més aferrissadament per la llibertat de cultes com ho és l'espiritista. L'església endega una recollida de firmes per mantenir exclusivament el culte catòlic, però les dinàmiques de les comarques tarragonines van per una altra banda: Reus esdevé la primera ciutat de l'estat espanyol en què es legalitza el matrimoni civil. Al *Diario de Tarragona* del 20 de febrer del 1872 s'informa que només durant el primer semestre del 1871, per al conjunt de la província, s'han celebrat 611 matrimonis civils i 1.364 matrimonis catòlics. L'ordre dels qui vesteixen esquinçadures i draps que puten a alcohol s'afirma. "Y lo pitjor del cas es que aqueixos caps que tot ho saben y que de tot volan entendre, no s'han pres mai la pena d'estudiar res de profit, pero aixó no quita porque juguín ab les paraulas espiritisme, materialisme y altres per l'estil que les entenen del mateix modo que jo'l sanscrit o l'hebreu..." (*La Veu del Camp*; dins Associació d'Estudis Reusencs, 1993; vol. II, 502).

Ho escriu el 1886 Eugeni Mata en l'article "Los filosofos del dia" a *La Veu del Camp*. Acordi's que les classes subalternes van construint-se els seus propis referents, llacunes incloses, per afirmar quotidianament aquesta percepció "altra" del món: és aquest procés d'elaboracions de marcs referencials propis de les classes subalternes el que es plantegen justament Ginzburg (*op. cit.*), sobre el moliner friülès Menocchio cremat per al Inquisició el 1600 mentre a

Roma cremen Giordano Bruno, i Vinyes (*op. cit.*) sobre les classes populars catalanes al període 1860-1931: el que Matas en diu despectivament "els filòsofs del dia" reflecteix l'existència de processos que tenen a veure amb preses de consciència individuals, en un grau o en un altre. Que hi ha una necessitat social per construir-se socialment fora del camp de la cultura dominant ho demostra, per exemple, que l'any següent el vicepresident de l'Associació Catalanista de Reus, Josep Salvat, du a terme una conferència per explicar als assistents què és la "suggestió hipnòtica", amb un gran èxit de públic, la qual cosa obliga a fer-ne una altra igualment corresposta (dins Associació d'Estudis Reusencs, *op. cit.*: 703 i 712). Els esdeveniments referits per Carreté (1971: 13-16), exposats dins l'estat de la qüestió d'aquesta tesi, sobre el fuster manresà Ignasi Ribera confirmarien l'exposat fins ara: el fet que el 1887 se celebrin dos debats públics a l'església de la Santa Cova de Manresa, en els quals un fuster és capaç de contraposar una interpretació completament distinta del cristianisme enfront del capellà Pere Anguera, jesuïta amb una sòlida formació en teologia, palesen la necessitat immediata dels espiritistes d'emergir socialment, assumint riscos importants, ja que al taller del fuster s'hi efectuen sessions mediúmiques a què assisteixen altres companys seus, treballadors manresans. Per això caldria relativitzar, també, l'afirmació de Giobellina (1984: 190), segons el qual els nuclis originaris o directius de l'espiritisme kardecista al Brasil serien "intel·lectuals subalterns", privilegiats respecte al conjunt de la societat i en condicions de poder exercir una "activitat mental", i per als quals "la seva llunyana relació amb els ressorts de decisió els imposa el funcionament d'aquesta societat com una cosa llunyana i opaca". Per a l'espiritisme català, res més lluny que la perspectiva de Giobellina. D'una banda, en el cas dels pedagogs espiritistes que exerceixen en l'escola pública, i fins i tot dels qui exerceixen en les escoles laïques, la vivència que tenen de la societat no és ni llunyana ni opaca: pateixen la repressió i el control administratiu justament pel seu compromís entre professió i ideals, però no són les víctimes passives de l'estat de les coses, el que fan és revoltar-s'hi. D'altra banda, la consideració d'"intel·lectuals subalterns" cenyida als qui exerceixen la tasca intel·lectual en

un sentit professionalitzat no deixaria de respondre al tipus de percepció de connotacions classistes que Antonio Gramsci havia denunciat tot afirmant que cada persona és un filòsof, que cada persona es pot construir una representació pròpia del món. Aquest menyspreu latent és el que reflecteix Philippe Ariès (2000: 216) en tractar de la mort a Occident quan es refereix "als ambients populars i les classes mitjanes" com a "classes no gaire intel·lectualitzades", un menysteniment de què la historiografia occidental vessa d'exemples, obliterated-hi de pas que és d'aquestes mateixes classes subalternes d'on sorgeixen històricament els processos d'avenç social.

La geografia catalana en va plena d'espiritistes que provenen de les classes treballadores i menestrals i que troben en el medi proletari, a mig camí del camp i la ciutat, o clarament ja en petites i grans ciutats, el seu propi medi vital. ¿Qui negaria la classificació d'intel·lectual de fuster a en Ribera, capaç de confrontar la seva interpretació intel·lectual del cristianisme i l'espiritisme davant d'un capellà a l'interior mateix d'una església el 1887? Al llarg d'aquesta tesi s'han localitzat centenars de noms d'espiritistes treballadors del XIX i només es pot dir que si s'hagués disposat de prou mitjans per dur a terme un buidatge complet fins a les últimes conseqüències –uns tasca que ens hauria ocupat uns quants anys més de feina en aquestes condicions– es trobarien incomptables "Riberas", cosa que d'altra banda es reflecteix plenament en la seva literatura, en els congressos i en les accions socials empreses. No és la "ment", en contra del que assenyala Giobellina (*ibidem*: 190), el que dins l'espiritisme es focalitza com el lloc del sagrat, sinó l'organicitat del cos allò que és vist pels espiritistes com un mitjà d'accés al sagrat, seguint d'altra banda la mateixa premissa durkheimiana. Un sagrat dinàmic en les correspondències interior/exterior: no debades si l'espiritista Léon Denis reivindica William James és per la seva afirmació dins *Les varietats de l'experiència religiosa* (1985 [1902]) que per la comunió amb el món invisible el jo conclou per transformar-se ("esdevenim homes nous, i la nostra regeneració, modificant la nostra conducta, té la seva repercussió en el món material").



Tornant al Sexenni Democràtic, la rebel·lió de les consciències contra la condemna contínua a les masmorres del diabòlic per part de l'església explica el tarannà intensament anticatòlic i antireligiós i tot de revistes com *La Humanidad. Periódico semanal. Eco de la Asociación Libre-pensadora de Barcelona*, que apareix el 31 de desembre del 1870.<sup>71</sup> Centra la seva energia a denunciar l'església com a veritable fre a l'avenç de les societats, i en deriva una crítica ferotge a "les religions", que són enteses en qualitat d'eines de dominació de les persones per part de les elits dirigents. D'això no se'n salva ni l'incipient espiritisme, que tot just comença a treure el cap pels aparadors de la premsa. El 18 de febrer del 1871 s'hi publica un article d'A.G. Franco, "Seccion doctrinal. Espiritualismo y espiritismo", en què al final s'afirma:

La buena filosofía nada cree de *lo sobrenatural*. Pero cuando la electricidad y el magnetismo muestran sus prodigios que antes no se conocian, la ciencia los reconoce desde luego que han demostrado su realidad. Estos agentes de la naturaleza se manifiestan por todas partes, á todas luces; y cada uno pude siempre si no verlos, al menos dirigirlos, calcularlos, sentirles, conocer lo que ellos tienen de mal ó de quimérico; mientras que necesario es creer ciegamente á los mediums bajo palabra ó según experiencias preparadas como las suertes *maravillosas* de los prestidigitadores. (*La Humanidad*, 18-II-1871)

Sin las evocaciones sobrenaturales y el charlatanismo de los mediums, la metempsicosis perfeccionada de los espiritistas podria ocupar un puesto en el mundo moral, como concepcion científica, pero no como sistema religioso.

És a dir, els lliurepensadors distingeixen el paper vehiculador del model empíric en el trajecte del saber científic, d'acord amb el qual hom accepta els prodigis de l'electricitat i el magnetisme. Ara bé: quant a les pràctiques de mèdiams i prestidigitadors del meravellós, se'ls atribueix el qualificatiu de "preparades". La metempsicosi (encarnació successiva de l'ànima en una persona o un animal a mesura que deixa d'animar un cos), llavors, distant del xarlatanisme que l'embolcalla dins el context espiritista, podria ocupar el seu lloc al llibre del coneixement, bé que no pas com un sistema religiós. Els

---

<sup>71</sup> La redacció i l'administració són al C. dels Mercaders, núm. 42, principal.

redactors de la *Revista Espiritista* responen immediatament mitjançant una carta a *La Humanidad* que aquesta publica el 4 de març del 1871 (la carta és signada el 21 de febrer):

Muy Sres. Nuestros: En el número octavo del periódico –para nosotros respetables como todos– que Vds. Redactan, hemos leído un artículo titulado “Espiritualismo y Espiritismo”. Somos espiritualistas y espiritistas, propagadores además del último, pues redactamos la “Revista Espiritista”, y en este concepto no podemos menos de contestar algo, aunque muy poco, al mencionado artículo.

En él han probado Vds. de un modo palmario una cosa, útil siempre antes de dar comienzo á cualquier polémica; han probado Vds. que no han estudiado, ni aún someramente, la doctrina espiritista. Duélenos tener que decirlo así en público, pero como Vds. lo han probado, y como por otra parte, la ignorancia no es un crimen, lo decimos, sin creer faltar á nuestra divisa que es la siguiente: *Fuera de la caridad no hay salvación posible.*

Vds. viven en las mas crasa ignorancia, respeto del Espiritismo. Pruebas? Hélas aquí: El Espiritismo “no es [...] una escuela del espiritualismo”. Lo dicen Vds. en su artículo y es erróneo. En la portada del primer libro del Espiritismo, *El libro de los Espíritus*, se declara, y lo mismo en el cuerpo de la obra y en todas las otras, que el Espiritismo es la misma escuela espiritualista, aunque completada. Parece, pues, que ni siquiera han leído Vds. la portada del primer libro de Espiritismo.

“El papa ha dado su bendición al principal de estos taumaturgos.” Lo dicen Vds. en su artículo, refiriéndose al parecer á los espiritistas Allan Kardec, Dunglas Home, y es erróneo tambien. El papa y todos los que de él dependen han condenado en todas partes, y en todas partes siguen condenando y anatemizando, la doctrina Espiritista. Parece, pues, que Vds. ni siquiera saben el concepto que merece el Espiritismo á la sociedad en que vivimos.

“Los falsos pastores que querían fraudulentamente introducirse en el aprisco confiado á san Pedro y á sus sucesores.” Esto lo dicen Vds. en su artículo, respecto de los espiritistas, y es asímismo erróneo. Los espiritistas hemos declarado siempre que no queremos, ni querremos nunca –sin dejar de ser espiritistas– introducirnos en ninguna religion. Todas nos son respetables, ninguna nos seduce. Aspiramos única y exclusivamente á la reforma social por medio de la del individuo; aspiramos á explicar la psicología de un modo racional, y valiéndonos de la experimentacion, que está al alcance de todos y cada uno de los hombres. Parece, pues, que Vds. ignoran hasta los fines esenciales del Espiritismo. Creemos haberlo demostrado.

Y despues de esto, ¿extrañarán Vds. que les digamos que no pueden entrar en una polémica fructífera sobre el Espiritismo? Para hablar de una cosa, lo primero es haberla estudiado. Estudien Vds. el Espiritismo, dennos pruebas de ello, no incurriendo en errores

acerca de él, y entonces nos hallarán en nuestro puesto, leales siempre, siempre comedidos y caritativos. No es esto mucho exigir que digamos.

Para que la tarea de estudiar la nueva ciencia les sea mas fácil, nos tomamos la libertad de recomendarles las siguientes obras, etc. etc.

Mientras Vds. se prepáran para esta discusion, que nosotros no rechazaremos nunca, nos ofrecemos de Vds. S.S. Q. B. S. M.

A continuació de la carta, a la secció de recomanacions bibliogràfiques de *La Humanidad*, s'hi posa en primer lloc *Las locuras del espiritismo*, "version castellana de la última edicion francesa por V. F.-Barcelona: Librería de D. J. Oliveres, Escudillers-57", una resposta a tall de clatellada. Igual que els lliurepensadors, però, també els espiritistes reivindiquen el paper vehiculador del model empíric en el trajecte del saber científic, d'acord amb el qual hom accepta no sols els prodigis de l'electricitat i el magnetisme, sinó aquells que provenen de la psicologia racional. Sobre la base de l'experimentació empírica pretenen mostrar-se al món com els valedors de "la nova ciència". Com si contestessin Tylor, asseveren que l'espiritisme és la culminació de l'espiritualisme. I, sobretot –recordi's que és l'any 1871, i que només fa una dotzena d'anys que els textos de Kardec han arribat als Països Catalans–, aclareixen sense embuts les finalitats que cerquen conquerir: no volen introduir-se en cap religió (que respecten però que no els sedueixen): el que volen és realitzar la reforma social per mitjà de la reforma de l'individu.

A les corts constituents del govern espanyol de la Primera República, els diputats espiritistes J. Navarrete, A. Garcia, L. Benítez, M. Corchado (representant de Puerto Rico) i M. Redondo fan una esmena a la Llei d'Educació (títol II, art. 3r, paràgraf 3r) per introduir l'estudi de l'espiritisme en l'ensenyament mitjà i superior. Justifiquen tal proposta apel·lant a l'eficàcia de la doctrina quant a la reforma moral de la societat. La insurrecció d'un exèrcit crònicament antirepublicà, i la dissolució consegüent de les corts, impedeixen la realització de la iniciativa (Barrera, *op. cit.*: 23). El president republicà electe Emilio Castelar s'integrarà al cap d'uns anys en el moviment espiritista: arran de la seva mort, la revista barcelonina *La Unión Espiritista* l'homenatjarà càlidament a la secció de "Necrológicas".

L'avenç espiritista ha d'afrontar novament contextos repressors. Amb tot, el moviment continua estenent-se. A Lleida apareix al maig del 1875 el primer número del setmanari *El Buen Sentido*, dirigit per l'esmentat Amigó i Pellicer, i que compta com a redactors amb l'igualmente esmentat Domènec de Miguel, Marià Torres (metge que es féu càrrec del serveis sanitaris de Beneficència, pare del doctor i traductor Humbert Torres, present al "XIV Congrés Espiritista Internacional" celebrat el 1934 a Barcelona,<sup>72</sup> i avi del poeta Màrius Torres), Amalia Domingo Soler, Frederic Maspons, Joan-Baptista Constant, Isidor Pellicer i Josep Arrufat, a més de les col·laboracions de Josep Mazzini, C. Flammarion i J. Nakens. A cada número s'hi publica "un article d'història universal, temes d'interpretació bíblica, crítica lliure dels dogmes catòlics, la secció «Variedades», de narrativa espiritista, els articles científics i filosòfics del professor De Miguel, poesies" (Lladonosa, *op. cit.*) i articles d'opinió que responien els atacs catolicistes d'*El Sentido Común*, que visqué només el 1875 –l'intent de reprendre l'ofensiva antiespiritista amb *La Verdad Leridana* fracassa igualment–, i d'*El Consultor de los Párrocos*, a més de notícies diverses. Al primer número, en l'editorial titulat "Nuestra bandera", s'hi descriu un paisatge de trànsit apocalíptic cap a una nova societat:

Pavoroso es el aspecto que el actual período histórico ofrece á la consideracion de los hombres pensadores. Epoca de transicion y transformacion, de renovacion y bruscos sacudimientos, presenta todos los caractéres de una de esas formidables crisis que han puesto en inminente peligro la vida de las sociedades al espirar cada uno de los dias genesiácos de la humanidad terrestre. En lucha el mundo que nace con el mundo que fenece, los intereses del porvenir con los intereses seculares del pasado, las ideas que brotan esplendorosas al calor fecundante del progreso con las ideas gastadas y envejecidas, impotentes ya para llenar las justas aspiraciones del entendimiento humano; no parece sino que los nacidos estamos llamados á presenciar el desenlace del gran drama en que se libran los destinos de las generaciones venideras.

---

<sup>72</sup> El *Primer Congrés Internacional Espiritista* és el de Barcelona del 1888, seguit per París (1889), Madrid (1892), Londres (1898), París (1900), Brussel·les (1910), Liverpool (1912), Ginebra (1913), Londres (1922), Lieja (1923), París (1925), Londres (1928), La Haia (1931) i, el catorzè, Barcelona de nou (1934). Aquest darrer congrés és el cinquè des de la fundació el 1923 de la Federació Espiritista Internacional, per això de vegades se'l troba com a "V Congrés Espiritista Internacional" (Federación Espiritista Internacional/Federación Espírita Española, 1934: 12).



Un profundo malestar que todos ven, que todos sienten, que empieza en el individuo, agita la familia y lleva al seno de las sociedades la perturbación y el desorden, extiende su terrible influencia sobre los pueblos en que la civilización ha depositado sus semillas. El individuo busca su felicidad, y cifrándola en el egoísmo práctico, se apercebe de que está aislado. (*El Buen Sentido*, V-1875: núm. 1).

El desenvolupament que s'ha fet respecte a la conceptualització del procés del XIX com a anòmic s'expressa aquí en tota la contundència possible. No és en va que "els fets anòmics se situen allà on es produeixen d'una manera brutal, inspirada, uns curtcircuits entre els diversos discursos, revoltant la coherència dels sistemes, provocant les configuracions inèdites, encara no conceptualitzades, sempre peribles, però la memòria de les quals, després de la seva desaparició, fa sorgir infinites conseqüències col·lectives i individuals" (Duvignaud, 1990 [1973]: 94).

Cal insistir que la restauració borbònica que succeeix la fi de la Primera República marca una ofensiva contra els moviments socials progressistes i contra tots els corrents identificats com a heterodoxos. El 1876, les autoritats civil i eclesiàstica actuen contra De Miguel, Amigó i tres professors més de l'Escola Normal, que s'han de retractar dels seus escrits. En reincidir-hi, però, al novembre de 1877 el Consejo Provincial de Instrucción Pública obre nous expedients, la qual cosa topa amb la voluntat dels acusats de mantenir la seva postura: reclamar per a l'espiritisme l'estatut no de religió sinó de ciència. La Institución Libre de Enseñanza que llavors regeix Montero Ríos invoca debades la *Constitución* del 1869 per desautoritzar la impugnació administrativa (Lladonosa, *op. cit.*). Les suspensions governatives i l'exili de les peces clau d'aquest moviment a Lleida impossibilitaren que reeixís l'intent, el 1880, de continuar la tasca de la revista ja desapareguda per mitjà de la *nova La Voz del Buen Sentido*. Ferrer (*op. cit.*) per a Sabadell amb el cas de la sindicalista i mestra Isabel Vilà i d'altres companyes seves, i Clara en un article (*op. cit.*) per a Girona amb Victor Oscáriz, catedràtic de l'Institut, i Francisc Loperena, professor de l'Escola Normal (aquest últim, extret de *Quinto Congreso Espiritista Internacional*, 1934: 359), proveeixen més proves

entre l'adscripció de molts pedagogs a l'espiritisme dins el camp del republicanisme, el socialisme utòpic, l'anarquisme i el camp del lliure pensament en general, un fet que es pot aplicar al conjunt de l'Europa llatina i del qual Allan Kardec en representa el més conegut. En comunicació personal del 2 d'abril del 2002, l'historiador Francesc Ferrer ens informa que l'adscripció espiritista d'Isabel Vilà es fonamenta en el fet que a la seva mort la necrològica dels evangelistes d'*El Eco de la Verdad* en fa referència, "i precisament per ser-ne diu que va distribuir els seus estalvis en almoines".

A Lleida, un avalot de caire anticlerical fa saber de l'esgotament dels espiritistes davant de la repressió a què són sotmesos i de l'anhel catolicista de passar de ser dominants a ser hegemònics, seguint la conceptualització gramsciana. Dins les *Efemérides leridanas* de Pleyan de Porta, l'autor relata un succés del qual fou testimoni ocular: l'aldarull a la nit del 2 d'octubre del 1879, a l'estació de Lleida, contra una romeria que tornava de Montserrat, en què els espiritistes agredeixen i dispersen els catòlics amb esquellots i crits de "Beeeee, Beeeee, Beeeee!!!".

Les persecucions, prohibicions, tancaments, multes administratives, etc., troben el blanc en els espiritistes. El 1876 Amalia Domingo Soler, que n'és prou conscient, escriu: "*Es innegable que todas las creencias han crecido entre abrojos; todo adelanto, todo descubrimiento, toda idea nueva ha tenido el indispensable bautismo de la befa, y del martirio muchas veces*" (*Revista de Estudios Psicológicos*, I-1876).

A la barcelonina *Revista de Estudios Psicológicos* hi escriu així mateix Josep Arrufat, col·laborador primerenc d'*El Buen Sentido* lleidatà. Al mateix exemplar citat Arrufat capgira el tarannà màrtir de Domingo Soler i converteix el gros conjunt d'enemics de l'espiritisme en els seus propagandistes involuntaris, bé pel caràcter terrible amb què es revela l'empait –hi posa l'exemple de l'acte de fe del 1861–, bé pel desconeixement des del qual s'ataca la cosmovisió espiritista, que du sovint al ridícul i a l'interès dels oïdors o dels lectors a apropar-se d'una manera directa al moviment. Ara bé, aquest mateix ridícul es dóna igualment en la pràctica de la mediumnitat: Domingo Soler adverteix que els falsos mèdiums són el pitjor enemic de l'espiritisme

perquè en desvirtuen la doctrina i la pràctica, i en certa manera obren pas a la niciesa i la ignorància.

El espiritismo por sí solo vale lo bastante, sin los apendices de los milagros, apariciones y comunicaciones perpétuas; y toda persona de mediana inteligencia lo comprende así.

No necesita que nosotros le demos ridículos accesorios; su filosofía, su verdad, su ciencia y su eterno porvenir, forman un cuadro tan acabado y tana perfecto, que no necesita de medias tintas ni de pincelada alguna.

¿Será más grande la justicia de Dios porque un individuo con su fuerza magnética haga oscilar los muebles, y porque otros escriban continuamente, haciendo valer sofismas y mistificaciones? (*Revista de Estudios Psicológicos*, I-1876)

En ple segle XIX està en joc la manera com l'embolcall de l'empiricomaterialisme s'expressa en un medi que, justament a causa de la seva reivindicació en qualitat de moviment espiritualista de l'idealisme, advoca per la realització terrenal dels pressupòsits que el nodreixen. La victòria de l'artefacte intel·lectual positivista i de la nova i aclaparadora mítica de la raó es revelen dins el context espiritista de l'única manera possible: fent parlar els morts. L'espiritisme neix en una societat obsessionada pel dualisme de situar la matèria en un pla i l'esperit en un altre, és modern en la mesura que pretén materialitzar "l'esperit" i sintetitzar esferes que el mecanicisme veu com a oposades. Unes esferes que des de la tradició protestant (i no seria agosarat remetre per enèsima vegada al gnosticisme per situar la primacia de l'experiència interior, autònoma, directa, versemblant, enfront de l'experiència exterior, normativitzada, intermediada ritualment, jerarquitzada terrenalment, falsa) ja s'agrupen bipolarment en 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.<sup>73</sup>

---

<sup>73</sup> Hi ha un 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]).

No pot sobtar, doncs, que a mitjan anys setanta del XIX –el 1876–, dels dos llibres del catàleg de la Sociedad Barcelonesa Propagadora del Espiritismo que estan exhaurits, un és justament *Armonia de la Fé y de la Razon*, d'autor "anònim" molt probablement català (l'altre és *El Espiritismo en la Biblia*): no seria desdenyable assenyalar de nou que la integració gnòstica de la fe i la raó és efectivament revisitada, i que un sector substancial de l'espiritisme, potser aquell que prové del camp catòlic, s'interessa vivament en la *Bíblia* per veure-hi refrendada la viabilitat de comunicar-se amb els esperits dels traspassats pels mateixos textos sagrats.

A l'exemplar de gener del 1876 de la *Revista de Estudios Psicológicos*, el ja citat Josep Arrufat reivindica l'aplicació del mètode empíric com un mitjà imprescindible en el camí de la raó cap al coneixement, en aquest cas el coneixement científic.

Sucede con harta frecuencia que, unos por demasiada creencia, y otros por no escasa ignorancia, en vez de edificar destruyen.

Es preciso no dejarnos llevar de las impresiones del momento, y no admitir los hechos sin un prévio exámen de ellos; y de no hacerlo así insensiblemente seremos conducidos al peligroso terreno de la exageracion, que es lo que sucede á muchos y lo que tan conveniente es evitar por medio del método que debe regir en todos nuestros actos.

Nosotros sabemos, porque la lógica nos lo enseña, que el método es el camino que hay que seguir en la investigación para llegar al conocimiento de todo hecho ó fenómeno. Metodizémos, pues, y así salvaremos no tan solo los muchos obstáculos que nos salen al paso, sinó que evitaremos el incurrir en exageraciones y absurdos en la propaganda de nuestras creencias, que empiezan á ser solicitadas por los desengañados, que no son pocos.

Seamos propagandistas, pero con método, y sobre todo sin abandonar el poderoso auxilio de la verdad y de la razon.

No olvidemos que los espíritus trabajan sin cesar por nuestro bien; cooperemos con nuestras fuerzas, que aún que debiles nos parezcan, poderosas serán si con método las empleamos. (*Revista de Estudios Psicológicos*, I-1876).

Des del 1865, mèdiums de renom com Florence Cook, Eusapia Paladino, Dunglas Home i altres són objecte de la investigació de científics que provenen o no del camp espiritista: Barrett, Crookes, Pierre i Marie Curie, Dariex, Flammarion, Gibier, Gramont, Gros, Janet, Lodge, Lombroso, Maxwell,



Moses, Myers, Richet,<sup>74</sup> Rochas, Sabatier, Sardou, Tyndall, Wallace, Watteville, Zollner, la llista és interminable, i comprèn algun Sir i premis Nobel (Aksakoff, 1906 [1890]; Castellan, *op. cit.*; Scholten, *op. cit.*; Ladous, *op. cit.*; Aizpúrua, 1991; Cardín, 1997). Es mira de demostrar experimentalment la viabilitat de la comunicació amb entitats invisibles i les possibilitats inconegudes del cervell humà. Aquí neixen la metapsíquica i la parapsicologia: no sols el trànsit mediúmic atrau l'atenció científica, hi ha l'aparició de l'extensa fenomenologia "parafísica" i "parapsíquica", la llista de manifestacions també aquí és interminable.<sup>75</sup> El 1870 H. Taine hipotetitza que els fenòmens espiritistes els provoca una activitat inconscient del subjecte. L'any següent Crookes descriu dins *Quarterly Journal of Science* les seves primeres experiències espiritistes, i al cap d'onze anys funda, junt amb Myers i Wallace, la Society for Psychical Research. Alfred Wallace, zoòleg i botànic respectat, codescobridor amb Charles Darwin de la "selecció natural", defensor dels drets de la dona, militant socialista, pacifista, partidari de la nacionalització del sòl i de la cura de la naturalesa, és un dels casos dels científics que s'adscriuen a l'espiritisme (com el filòsof alemany Schopenhauer). En celebrar-se a Anglaterra, el 1876, el judici contra el mèdiu Henry Slade, acusat d'impostor, Wallace hi participarà com a testimoni de la defensa, la qual cosa l'enfrontarà a Darwin en primer lloc i, al capdavant, el conduirà a la marginació acadèmica i a la mera subsistència econòmica com a qualificador d'exàmens escrits (Milner, 1996: 54-59). Al cap de deu anys Myers suggereix en un article que al psiquisme humà existeixen una multiplicitat de personalitats, i el mateix 1886 R.L. Stevenson escriu *L'estrany cas del dr. Jekyll i Mr. Hyde*. El 1889 William James analitza

---

<sup>74</sup> Richet divideix la metapsíquica en quatre períodes: el període "mític" fins al 1778, amb Mesmer; el període "magnètic", de Mesmer a les germanes Fox, fins al 1847; el període "espiritista", de les Fox fins a Crookes, 1847-1872; i el període "científic", fins a la fi del XIX. Els temps de Richet inaugurarien el període que anomena "clàssic".

<sup>75</sup> Telepatia, precognició, clarividència, autoscòpia, heteroscòpia, radiestèsia, paradiagnosi, bilocació, xenoglòssia, aparicions, pantomnèsia, regressions, fenòmens parafònics, levitació, psicocinèsia, telequinèsia, pneumografia, parasismogènesi, ideoplàstia, ectocoloplàstia, fantasmogènesi, buidats i motlles, emissions filofluidiques, materialitzacions, psicofotografia, parafotogènesi, asitisme, paracardisme, asòmnia, parapnea, paratanatosi, parabiortèrmia, subfonolàlia, osmogènesi, pragmagrafia, metapirogènesi... Per als desenvolupaments conceptuals, vegei's: Parra (1992: 5-12). Per a les relacions, Louis (1989).

l'escriptura automàtica, dins les actes de l'American Society for Psichical Research, com una dissociació de la personalitat (Ladous, *op. cit.*: 123). L'abast del debat que s'esdevé al XIX entorn de l'espiritisme demanaria l'elaboració d'una altra tesi.

Aquí interessa la reflexió d'Alberto Cardín (*op. cit.*: 182) amb relació al fet que al segle XIX la ciència és "la ideologia crítica de la realitat, una ideologia que tots els membres de la societat podien arribar a compartir mitjançant la difusió pedagògica": aquells invents que la població aprecia ja d'una manera immediata en les seves vides, a les seves llars, contribueixen a reivindicar-ne l'ús com a obertura social cap al coneixement i el benestar. Recordi's la citació anterior dels membres de la *Revista Espiritista* reproduïda a *La Humanidad* del 4 de març del 1871, en què els espiritistes sintetitzen en poques línies que no es volen introduir en cap religió, que aspiren a la reforma social per mitjà de la reforma de l'individu, i que aspiren a explicar la psicologia d'una manera racional, valent-se de l'experimentació, "*que está al alcance de todos y cada uno de los hombres*". El punt d'inflexió que marquen cap als anys quaranta del segle XX la cursa armamentística amb mitjans nuclears i l'eclosió de l'electrònica, diu Cardín, contribueixen a establir una distància que la població percep com a insalvable entre el projecte científic i les demandes socials. Duvignaud ho refereix (1990 [1973]: 88) en altres paraules: "els savis convencen els homes de poder, els militars i els caps de la indústria de la importància utilitària dels seus descobriments". Probablement, Cardín s'hauria referit als especialistes en la ciència com els esoteristes moderns: es podria afirmar, efectivament, que els científics coneixen llenguatges i significats mitjançant els quals crear artilugis poderosos capaços de transformar radicalment la condició de les persones, un saber reduït a una elit que es transmet en camps extremament restringits de la societat. El seu raonament sintetitza magníficament el perquè l'espiritisme fa seu el model positivista. I, també, la dissociació absoluta –l'esquerdament en definitiva del mateix projecte de la raó il·lustrada– que pateixen molts científics entre una realitat inexplicable i uns mitjans tècnics que no estan en condicions ni de validar-la ni d'invalidar-la, i que sovint no faran més que ampliar les dimensions del

desconegut.<sup>76</sup> És un context que sens dubte no és aliè al naixement de l'antropologia, empesa a la pràctica científica quotidiana i a la reflexió moral (Llobera, 1988 [1975]: 23). ¿Com es poden tancar, llavors, les portes d'un misteri al més enllà que travessa tots els plans de la societat occidental? Si els seguidors de l'escola de Comte i/o de Littré s'estenen al medi pedagògic català i espanyol, especialment a les escoles normals, allà on s'esdevé l'entrellaçament amb l'espiritisme és comprensible l'adjectivació que en fa Menéndez Pelayo (1948 [1882]: 476-478), des de perspectives que s'avenen amb la percepció catòlica del coneixement científic: el positivisme "*comenzó a inundar España con todos los frutos de la impiedad moderna y antigua, sin distinción de escuelas ni sistemas, desde Benito Espinosa y Voltaire, hasta Herbert Spencer, Darwin, Draper, Bagehot y otros de toda laya*". Així, doncs, les connotacions "perilloses" de l'espiritisme es magnifiquen a causa de la integració que fa del positivisme dins d'un marc que advoca per reforma social i la reinterpretació crítica del cristianisme, enfrontada amb contundència a la catòlica.

No lo creerán los venideros, pero bueno es dejar registrado que esta aberración de cerebros enfermos ha cundido en España mucho más que ninguna secta herética, y cuenta más afiliados que todas las variedades del protestantismo juntas, y que todos los sistemas de filosofía racionalista. Aquí donde todo vive artificialmente, y nunca traspasa un círculo estrechísimo, el espiritismo, padrón de ignorancia y de barbarie, verdadera secta de monomaniáticos y alucinados, afrenta de la civilización en que se alberga, parodia inepta de la filosofía y de la ciencia, logra vida propia, y organización robusta, encuentra recursos para levantar escuelas y templos, cuenta sus sociedades por docenas y sus adeptos por millares, manda diputados al Congreso, propone el establecimiento de Cátedras oficiales... (Menéndez Pelayo, 1948 [1882]: 490-491)

La instrumentalització espiritista dels termes "ciència", "racionalisme" i "positivisme" s'ha d'entendre amb relació a la seva constitució com un esquema de progrés amb un projecte propi. Per confirmar-ho, vegi's el text d'una de les autores catalanes més conegudes després de Domingo Soler,

---

<sup>76</sup> Avui dia seria difícil que es donés el cas de president del "Primer Congrés d'Ocultistes Alemanys", celebrat a Berlín el 1898, que alhora era membre de l'Agrupació Científica Sphinx (Linse, *op. cit.*: 11).



Cándida Sanz, una dona més entre les moltes que solquen la història de la *La Luz del Porvenir*, amb col·laboracions internacionals i tot (només als primers anys 1879-1885: Enriqueta Martínez, Antònia Amat de Forrens, Maria del Pilar Sinués, Faustina Sáez de Melgar, Simplicia Armstrong de Ramú –des d’Humacao i al cap d’un any des de Guaiana–, Joaquina Cepeda de Torres, Josefa Pujol, Pilar Rafecas, Milagros Gómez, Dolores Díaz, Avelina Colon, Anna Maria Cabrera de Cornet, Josefa Esparolini, María, Isabel Peña, Enriqueta, Lluïsa Cervera, Dolors Navas, Dolors Morató, Rosario de Acuña, Camelia Cociña de Llansó, Rita Arañó de Baldrich, Aurèlia Puentes de Soler, Laura Kendrich –des de Boston–). El text de Sanz es titula “Una de las grandes verdades”, del Nadal de 1880.<sup>77</sup>

Destinado el hombre á escudriñar hasta el último rincón de la tierra para investigar la verdad, no debe jamás encerrarse en la ignorancia é ir acrecentando la duda; porque esta, es imagen de la pereza, dogal de la humanidad y claro indicio del atraso del espíritu. [...] Todo el que funfa una ley, lo hace con el pleno conocimiento de que es lo mejor, pero esto no basta, porque así como puede ser una realidad, también pudiera no ser sino mera ilusión creada por la ofuscación del que la fundó.

[...] La inteligencia, sujeta como todo cuanto existe á la marcha del progreso, no puede á veces comprender hoy, lo que quizá mañana dilucidaría con suma sencillez; y, únicamente la continuidad en el estudio y el trascurso del tiempo, podrían recolver todos los problemas.

El racionalismo, esencia de las filosofías antiguas y modernas, es una de las escuelas que se abren para dar paso á la humanidad diciéndola: “Yo soy tu estrella polar, sígueme; sal de la inercia, pobre esclava; tiende tu vuel en pos del progreso; ten deseo de ver la luz; fija tu vista en el voluminoso libro de la Creación; estudia sus páginas, y allí comprenderás algo de la sabiduría infinita del Eterno; despierta á la voz del espiritismo, que ella te anuncia un porvenir más risueño del que tu mente forjaba; yo te conduciré por el sendero del bien y te enseñaré los escollos de la vida; yo te revelaré la existencia de mundos ignorados y fortaleceré tu espíritu con la calma de la resignación y la esperanza del perdón; yo haré tu amor más intenso para que seas dichosa, porque sin él no se puede vivir en la tierra ni es feliz en el espacio; yo abriré en tu corazón las fuentes del sentimiento y te inculcaré la fé de la convicción, para que puedas luchar con valor, y escudándote con la razón, arrolles la mentire y triunfe la verdad; yo soy en fin el mensajero de Dios que viene á dar vida al cuerpo, libertad al alma y alas al pensamiento”. Esto es lo que dice la escuela racional á los

---

<sup>77</sup> Al mateix número hi ha un text d’Ana Elgueta pres de *La Publicidad* titulat “Los pájaros y su importancia”, contra el colomicidi.



habitantes de la tierra, y esto mismo decimos nosotros á los que dudan sin fé ni creencia alguna.

El espiritismo es ciencia para el sabio, luz para el ignorante y paz para el afligido.

Sin religion, no se puede vivir, porque ella es el santuario del alma, su fé y su esperanza: el que vive sin creencia, es una planta exótica sin Sol que la vivifique, sin mano que la cultive, sin auras que la acaricien ni aurora que la sonría; mas si la religion es falsa y su base un conjunto de ideas erróneas, aunque por algun tiempo aliente el espíritu, él tambien es el encargado de despejar la incognita y poner de manifiesto cuantos errores existen; no así si se apoya en la verdad, pues cuanto más se estudia, se analiza y pone en práctica, más buen resultado se obtiene.

Todo sér pensador, va siempre tras la verdad y no se cansa jamas de buscar y rebuscar hasta que la encuentra. Muchas veces hemos visto á personas bastante ilustradas, dudar de una cosa y cruzarse de brazos, sin dar un paso para averiguar si aquello encerraba una gran verdad ó un gravísimo error. Esto demuestra el gran atraso que aun existe en nuestro planeta y los muchos siglos que necesita para el desarrollo moral é intelectual de sus habitantes.

Las humanidades primitivas, vivían en la ignorancia y se alimentaban del error, siendo su creencia predilecta todo aquello que mas tenia de supersticioso; y sus escasas inteligencias ofuscadas por los vapores del vicio, no llegaban á comprender su estacionamiento ni las fatales consecuencias que podia reportarles aquel cúmulo de ideas ilusorias, hijas de su mismo atraso ó ceadas por el delirio.

Despues, el hombre, algo mas cauto, fue desechando multitud de absurdos; y hoy muchos son los que no dan cabida en su cerebro á los misterios, sino que piden luz á vos en grito y no se conforman con lo que los demás dicen, puesto que quieren tocar la realidad por si mismos.

Esto indica que, á pesar de la ignorancia y el fanatismo que aun existen y lo mucho que falta para la completa regeneracion del planeta, el progreso avanza, bien que á paso lento; y cuando se oye hablar de una nueva reforma, ya no son todos los que se cruzan de brazos á escuchar con indiferencia, sino que se opera una revolucion moral en algunos, y estos acuden presurosos á investigar lo que hay de cierto ó falso en la nueva escuela: de aquí resulta que, si ésta se basa en lo justo y lógico demostrando la verdad clara y sencilla, según van las inteligencias desarrollándose, irá fructificando la semilla del bien.

Muchas veces nos quejamos del poco adelanto, y sin embargo, si échamos una ojeada á las humanidades de ayer y las comparásemos con la presente, icuán y cuán distintas son sus ideas tanto para lo presente como para lo futuro! Si abarcamos con una mirada sus trabajos, ayer estaban en embrion, hoy ya son un boceto, y mañana serán una obra de arte completamente acabada; y así sucesivamente, todo cuanto data de aquellos tiempos.

La escuela racional, nueva en apariencia, pero antigua en realidad porque el Espiritismo ha existido siempre, en atención á que todo cuanto se ha atribuido á milagros ó apariciones, no han sido otra cosa que revelaciones de los espíritus obtenidas por distintos médiums, nos demuestra una de las grandes verdades ignorada por la mayoría de los hombres; que hoy cuentan con millares de adeptos que resueltos á todo trance á encontrar una verdad positiva, viven á si bienchora sombra resignados, porque allí han encontrado la tranquilidad del alma y el por qué de sus dolores.

Si, ávida la humanidad de luz, despertase del sueño de la indolencia, las nubes del error huirían con pasmosa rapidez, y el purísimo Sol de la verdad penetrando en todas las inteligencias, haría comprender á los hombres la oscuridad en que han vivido y los múltiples desaciertos que han cometido por la falsa interpretación de las cosas.

¡Cuántas veces la ofuscación nos conduce al precipicio!...

En el triste destierro en que vivimos y por mucho que nuestra mirada abarque, jamás vemos el peligro que nos cerca sinó á medias; somos niños ante los innumerables escollos que se nos presentan, y necesitamos un puro racionalismo que nos enseñe el modo de salvarlos; somos casi ciegos, y es preciso ir con tiento para no caer.

El espíritu, maniatado por los lazos materiales, es un pobre preso que, aunque en más de una ocasión quisiera tender su vuelo, no tiene mas remedio que sujetarse al pesado eslabon de su existencia y seguir paso á paso las distintas etapas de la vida; en ellas, se adquieren infinidad de errores, quin más quien ménos, pero que sin ellos no se puede llegar á la verdad ni se la sabe apreciar en todo su valor.

Los que somos espiritistas racionales deploramos la indolencia de muchos que, por no tomarse el trabajo de aclarar verdades, viven entre sombras ó en un completo escepticismo; pero amantes del bien en general, siempre nos convertiremos en profetas para decir á la humanidad que, una nueva aurora se ve brillar en lontananza, cuyo lema es el siguiente: "Tras la tempestad, la calma; tras las luchas, el descanso; tras el llanto, una sonrisa; y tras el sufrimiento, la recompensa."

El Espiritismo es el ángel de paz que viene á demostrarnos una de las verdades más positivas, para que al dejar la tierra abriéndose paso por la inmensidad, entrevea un mundo de felicidades. (*La Luz del Porvenir*, 23-XII-1880: núm. 31, any II)

El 1881 *La Luz del Porvenir* publica l'article d'Amalia Domingo Soler "Reflexionemos", on se cita un text de Flammarion. Vegi's l'asseveració, repetida una vegada i una altra des dels rengles espiritistes, que la pàtria espiritista és no ja el planeta, sinó l'infinit, l'univers sencer, i, sobretot, que déu és en la ciència i la caritat, o la de Flammarion que "sense fraternitat la

civilització és un mite”, a la manera de Marx en advertir que mentre perduri l’exploració de l’home per l’home la humanitat romandria en la prehistòria.

[...] Así es que, considerando el progreso como ley inmutable de la naturaleza no nos apesadumbra el estacionamiento de algunos pueblos, mucho más, que nosotros no consideramos patria este ó aquel rincón de la tierra, nuestra patria no es este planeta, es mas bien el infinito.

Nuestro único deseo es buscar la luz de la razón. Encontramos á Dios en la caridad y en la ciencia: y tratamos de progresar porque verdad no hay más que una: Dios dando vida á la naturaleza por medio de su amor, y los hombres deben amarse porque la atracción es la ley universal. El amor es la atracción de las almas, y la atracción es el amor de los cuerpos, ó como dice Flammarion: “El amor debe sentirse por todo lo creado [...]. Queremos la fraternidad universal porque sin ella la civilización es un mito; pero tenemos completa confianza en el porvenir, i mientras mas reflexionamos mas nos convencemos que el mañana es espléndido. Las viejas sociedades heridas de muerte luchan en el estertor de la agonía, al fin exhalarán un último suspiro y en sus tumbas las modernas sociedades dirán:

¡Dormid en paz espectros de otros siglos!

¡Piérdanse en el olvido vuestros consejos y tradiciones! ¡Húndanse vuestros vetustos templos!, que con las catedrales de la naturaleza tienen los hombres bastante para elevar a Dios sus plegarias!

Sí, sí: el provenir de la humanidad es una eterna sonrisa!

El hombre nunca es huérfano ni dsheredado; ¡Dios es su padre! ¡el trabajo es su patrimonio! ¡el progreso su gloria! ¡la inmortalidad su vida! Con estos bienes imperecederos nadie puede llamarse desgraciado.” (*La Luz del Porvenir*, 10-III-1881: any II, núm. 42)

Al cap d’uns mesos es publica un poema anònim. La publicació de textos anònims és molt freqüent, sovint en forma de poesia o de prosa poètica, i en menor grau com a article periodístic o de reflexió. N’és aquí l’autora “R”.

La razón, la inteligencia,  
Rompiendo el yugo, el escollo,  
En constante desarrollo,  
De experiencia en experiencia,  
Han conquistado la ciencia,  
¡Cuánto mártir del talento,  
Cuánto dolor y tormento,  
Para que la humanidad

En busca de la verdad,  
Alze á ella su pensamiento!  
La ciencia es maga bendita,  
Es de Dios la mensajera,  
Y derrama por doquiera  
Su claridad infinita. (*La Luz del Povenir*, 1881: núm. 24, any III, 3-XI)

Com assenyala Gallini (1993: 41-46) –i dissortadament per a l’antropologia com a ciència de la societat en particular–, només des de la psiquiatria s’ha mirat d’investigar les pràctiques magnètiques i hipnòtiques al XIX en qualitat d’antimedicina culta que s’oposa al mecanicisme enciclopedista i que prefigura en molts aspectes la psicoanàlisi (Lantier, *op. cit.*; Coll, 1999). Gabinets magnètics, teatres i fires esdevenen espais en els quals es pot recórrer a les pràctiques magnètiques i hipnòtiques, allà on el somni magnètic esdevé el pas inicial cap a una clarividència amb funcions terapèutiques, presentida com a “experimentació científica del meravellós”. Gallini prova a través de la recerca de l’hipnotisme a la Itàlia del XIX que al cor de la ciutat moderna afloren expressions que s’han associat erròniament amb estadis “superats” de la història o bé amb societats “exòtiques”, i mostra la paradoxa que la pràctica de la hipnosi en la taverna d’un barri proletari es prohibeixi com a “espectacle” (per impossibilitar que l’hipnotitzador “indueixi el subjecte a embogir o assassinar”, segons les autoritats) i se n’exerceixi un duríssim control social (escorcolls, acusacions, empresonaments) alhora que la mateixa pràctica s’introdueix com a teràpia clínica als hospitals públics (el 1886, pel Consell Superior de Sanitat). Així doncs, la historiadora italiana pregunta ¿com i per què una pràctica que fou inicialment teatral es va introduir a la clínica? i ¿per quins camins i amb quines finalitats l’hipnotisme dels alienistes es va presentar com una descoberta científica del condicionament psicològic, i alhora com un intent ambigu de reduir el “meravellós” a nivell de malaltia?

Freud mateix es va interessar vivament en la hipnosi i el magnetisme (Moreau, 1983 [1976]), ara bé: vist des del començament del segle XXI, ¿quin ha estat el reconeixement social d’aquells moviments en què s’han



generat avenços científics que projectaven al seu torn avenços socials que es reclamaven com a improrrogables?

L'espiritista Amalia Domingo Soler manté que els humans només progressen quan estimen, quan són humils i compassius i cerquen en la ciència l'esperit de déu. Vinyes (1989, *op. cit.*) ha resseguit manifestacions subalternes que critiquen la globalitat que se'ls intenta imposar. Si la cultura és un procés d'experiència i valoració total de la vida, el combat de les classes subalternes té lloc arran de l'elaboració de marcs referencials propis enfront del model social dominant, des de la política fins a la religió. Aquesta dialèctica entre hegemonia i subalternitat –allà on, per exemple si hom es refereix a la ciència, és el model positivista estatal el que ha d'examinar tota categoria de coneixement per absorbir-la o bé expulsar-la del camp del coneixement científic– és present en el decurs del desenvolupament del moviment espiritista català. Per això és lícit plantejar-se si el buit acadèmic perpetuat al segle XX, si no la mera desconsideració, entorn de l'estudi d'aquests processos no podria induir a reflexionar sobre el sentit de la passivitat excessiva d'una certa historiografia contemporània quant al desmentiment de determinats intents d'hegemonització explicativa i estigmatitzadora de moviments socioreligiosos subalterns del XIX com l'espiritista, incomplint així el nucli motriu que dóna sentit al desenvolupament de les ciències socials a l'hora d'il·luminar les bandes enfosquides de la societat i la història: l'avenç del coneixement –científic– inserit en el marc del progrés social.

Si el combat espiritista per la llibertat de cultes porta implícita la reivindicació del matrimoni civil, no és menys important la batalla que es desencadena amb el poder civil i religiós per enterrar els seus membres dignament i d'acord amb el seu ideari. El 5 d'agost del 1871 apareix una notícia a *La Humanidad* segons la qual:

Por fin, parece que el nuevo Ministerio se ha dignado conceder en cada cementerio un roncito donde podamos ser enterrados los que no profesamos la dichosa y nunca bien ponderada religion Católica. Ya era hora, porque eso de que le lleven á uno de Herodes á Pilatos despues de muerto, antes de meterle en el hoyo, á la verdad, es algo repugnante,

pero por otra parte muy digno de la gente de Iglesia. Veremos ahora si hay tantas disputas sobre quien había de cargar con el muerto.

D'aquí fins al final del període cronològic que abraça aquesta recerca, el 1899, cap aspecte de la vida ritual col·lectiva s'haurà resolt. La intolerància política i religiosa que han d'afrontar els espiritistes no obsta perquè perseverin a actuar d'acord amb la seva percepció de la manera com volen celebrar els matrimonis, batejos i enterraments. Vegi's el cas de Sant Quintí de Mediona proveït per Argemí/Serra (*op. cit.*: 360-362), que s'ha pogut confrontar amb l'exemplar de la barcelonina *La Luz del Porvenir* d'aleshores (que es d'on extreuen la informació), sobre l'enterrament d'un nen el 1880. A Sant Quintí, com sol succeir als enterraments espiritistes, una orquestra de música va tocant mentre s'acompanya el fèretre i també al cementiri. Ventura ja informa (*op. cit.*: 248) que el cementiri espiritista d'aquest poble "fou, fins al 1936, més gran i més bonic que el dels catòlics". Perque, en efecte, allà on és possible superar la pressió del poder civil i religiós els espiritistes erigeixen cementiris propis. Abans d'enterrar el taüt, s'adreça unes paraules de comiat del mort lluny de la tristesa dels enterraments catòlics, atesa la concepció espiritista de la mort com una fase més del trajecte de la persona en el seu progrés espiritual. La descripció de la revista espiritista de l'enterrament d'un infant, el 1880, és la següent:

Nos escriben de San Quintín de Mediona que el 15 de julio de verificó el entierro civil de un niño de ocho años, y le acompañaron hasta el cementerio gran número de espiritistas, lo cual contrarió en alto grado al clero de San Quintin. Es conveniente que se verifiquen los actos mas trascendentales de la vida, sin el formalismo religioso, puesto que la ley civil sanciona, y hace válidos sus derechos á los que se amparan bajo su legal protección.

Busquen las religiones aquellos que las necesiten; pero los libre-pensadores sigan la marcha del siglo de la bulla, que quiere la libertad de consciencia, y el respeto de todas las ideas filosóficas y religiosas. (*La Luz del Povenir*, 24-VI-1880: núm. 5, any II)

L'aportació d'Argemí/Serra consisteix realment en el text de protesta que el rector de Sant Quintí adreça al bisbe Urquinaona de Barcelona a causa de la

celebració de l'enterrament fora de la normativització catòlica, i en la reacció d'aquest:

Muy señor mío: todas las diligencias y esperanzas de enterrar católicamente al niño de ocho años fallecido en el pueblo de San Quintín de Mediona, han quedado frustradas. Después de las promesas del señor Alcalde, haciéndome esperar la respuesta de su resolución por espacio de tres horas y media, finalmente, a la una y tres cuartos, ha enviado al alguacil diciendo que después de varias dudas, ha resuelto enterrar el cadáver del niño en el cementerio espiritista. A pesar de todas mis reclamaciones ha sido inútil poderle dar sepultura eclesiástica. (Argemí/Serra, 1999: 361)

En vista d'això, el bisbe Urquinaona escriu al governador civil uns dies després. L'assumpte, pel que diu, es repeteix sovint a la diòcesi de Barcelona:

En el pueblo de San Quintín de Mediona, donde el espiritismo está muy arraigado, un padre que hace alarde de despreciar a la Iglesia, que esto es lo que se pretende con el espiritismo, se empeñó que había que enterrar como espiritista a un hijo suyo, y no valieron para impedirlo las justas reclamaciones del Cura, ni sus enérgicas protestas. El entierro se hizo como su padre quiso y con grande ostentación, como para darle en la cabeza al Párroco. Este, desanimado al ver que no se le protege, y haciéndosele muy duro que sus feligreses hagan así burla de él, escribe resueltamente que le releve del cargo porque de esta manera no pude desempeñar-lo. (Argemí/Serra, 1999: 361)

¿Quanta energia han vessat les ciències socials a adjectivar com a irracionals conductes com les de l'església en casos com aquest, reproduïts infinitament? Sens dubte, el raonament del rector i el del bisbe és racional en la mesura que té un sentit i una coherència dintre dels seus paràmetres explicatius, amb tot, més enllà de l'escàndol que pot provocar constatar que fins i tot la manera com s'enterra un infant l'ha de determinar l'església, prescindint de la voluntat dels pares, allò realment cruel és el menyspreu de la mateixa església per les condicions de vida dels infants i de la població en general: la realitat als anys setanta i vuitanta del segle XIX desmenteix promulgacions jurídiques com la llei del 1873 que prohibeix el treball dels infants (nens i nenes) menors de deu anys en fàbriques, tallers, fargues o

mines: un informe governamental elaborat quinze anys després denuncia l'explotació d'infants a partir dels 6 anys, obligats a treballar entre deu i tretze hores al dia per uns sous exiguos (a Barcelona, Valls, Reus, Igualada, Manresa, Sabadell, Esparreguera, Olesa...). A les zones rurals, a més, els infants han fer deu, onze, dotze quilòmetres quotidians per anar i tornar al centre de treball, on els capatassos actuen despietadament per evitar que s'adormin o que, rebentats, petin. L'elevada taxa de mortalitat infantil entre les classes subalternes té a veure amb aquesta precarietat i amb la desnutrició i la fam, fonts de malalties. De fet, la taxa de mortalitat a Barcelona l'any 1882 (35,92 per mil) és set punts superior a la del 1857, i superior així mateix a la mitjana espanyola (Balcells, 1984: 81). Enmig d'aquest infame holocaust social, bisbes i rectors es preocupen per enterrar els infants d'acord amb el ritu catòlic.

Reprement els testimonis de pràctiques espiritistes, vegi's que no sols hi ha música als enterraments espiritistes, també n'hi ha als seus batejos civils:

Nos escriben de Capellades , "que el 8 del corriente se celebró en dicha localidad un bautizo civil; siendo los padres delrecien nacido espiritistas. Para dar mas realce al acto, invitaron á los socios de un Casino, reuniéndose una comitiva de mas de cien personas de ambos sexos. Seguía al cortejo una armoniosa orquesta, y no faltaron chiquillos para recibir albororados una lluvia de confites que sobre ellos arrojaron varios espiritistas.

Todo el pueblo quedó admirado y aplaudió dicha manifestación, no quedando personas en cafés, tabernas y casa particulares que no salieran á presenciarla, sin que nadie pronunciase una palabra ofensiva. (Dejando aparte las murmuraciones de cierta fracción de la sociedad.)". Indudablemente germina la buena semilla. (*La Luz del Porvenir*, 26-I-1882: any III, núm. 36)

El mateix 1882, *La Luz del Porvenir* descriu sintèticament un altre enterrament:

El 2 de marzo se celebró en Tarrasa el entierro civil de una anciana espiritista, cuyos hijos y nietos quisieron darle á dicho acto toda la solemnidad posible, pues acompañó al duelo una lucida orquesta, y ante la tumba Buenaventura Granjes pronunció una sentida alocución demostrando que la muerte disgrega el organismo, pero que el espíritu es inmortal y en existencias sucesivas se va perfeccionando.



Así, así se abren paso los libres pensadores, enterrando á sus muertos del modo que corresponde, sin llamar á las puertas de la iglesia en la cual no creen los espiritistas racionalistas. (*La Luz del Porvenir*, 16-III-1882: any III)

La distància entre l'església i un moviment que alhora que es reclama com a científic i que no es presenta a si mateix com a religiós, però que assumeix els principis més alliberadors del cristianisme, és veritablement insalvable. Els espiritistes no volen prohibir les pràctiques catòliques, perquè defensen la llibertat de pràctiques (religioses, polítiques, culturals), mentre que als catòlics, que s'autoconsideren dipositaris del cel a la terra, persisteixen en la repressió de tota dissidència.

Clara (*op. cit.*: 96) ha recuperat la descripció de l'enterrament de l'espiritista Pere Costa i Galià a Girona –al novembre del 1885– efectuada per tres diaris de la ciutat: *El Demócrata*, republicà; *La Lucha*, òrgan del Partido Liberal; i *El Constitucional*, òrgan del Partido Liberal Dinástico. El respecte que manté el primer contrasta amb el sarcasme dels altres dos, d'un tarannà manifestament intolerant envers "*la novedad de un entierro civil*" ("*Como fue nuevo el espectáculo, llamó la atención del público*", afirma *El Constitucional*, 29-XI-1885). És summament important destacar el caràcter simbòlic del recorregut cap al cementiri, que travessa la Rambla de la Llibertat de la ciutat. Fora d'això, l'aspecte ritual és així de senzill: "*El acto no revistió mas ceremonias que colocar el ataúd sobre el coche fúnebre; en cojer cada una de las cintas un hermano en creencias del difunto y en que el duelo se compusiera de individuos de la familia y hasta el número de once acompañantes entre espiritistas e individuos de otras escuelas. Y nada más*" (*La Lucha*, 28-XI-1885).

Amalia Domingo Soler (1990 [1885]: 230-235) esmenta un enterrament a què assisteix a Barcelona, el de José Fernández Colavida (recordi's: capdavanter del nucli primerenc de l'espiritisme català) també l'any 1885.<sup>78</sup> Malgrat la reticència d'alguns membres masculins del moviment que ella pronunciï algunes paraules abans d'enterrar el fèretre ("*En Barcelona no van*

---

<sup>78</sup> Sovint, a Barcelona, s'enterra els espiritistes al departament lliure del cementiri del Sud Oest.

*las mujeres a los entierros*"), Domingo Soler hi assisteix i hi pronuncia un parlament d'homenatge que és molt ben acollit. Ella mateixa reconeix a les seves memòries que l'al·locució que fa li fou inspirada en una sessió a Terrassa a través del mèdium Miquel Vives. Assistint a un enterrament sense ser familiar directe del traspassat, i oferint-li unes paraules de comiat del pla terrenal, Domingo Soler reafirma l'obertura d'una escletxa més en el camí de la modernització des de pressupòsits progressistes.

Els enterraments i els matrimonis civils d'espiritistes aniran en augment al llarg dels vuitanta i els noranta, de la qual cosa es fan ressò les publicacions del moviment. La revista barcelonesa *La Unión Espiritista* proveeix des del 1896, quan neix la revista, dins l'apartat de "Necrològiques" un seguit de casos d'enterraments d'espiritistes en cementiris civils, i de matrimonis i batejos civils. Un exemplar del gener del 1897 (núm. 1, any II) informa del desencarnament a Girona de Concepció Alemany, de família catòlica, la qual

En la agonía ya, pero conservando sus facultades mentales en toda plenitud, supo resistir con heroicidad nada común á cuantos se le presentaron para convencerla de la necesidad de admitir los sacramentos de la Iglesia. Se apeló hasta á la intervención del Juzgado de primera instancia. Dos veces se presentó éste en la cámara de la agonizante, representado por un escribano con susalguaciles. A las interrogaciones del tribunal encaminadas á convencer á la enferma, ésta contestaba "soy espiritista y no quiero curas". Ante resolución tan perrtinaz, el tribunal tuvo que declararse impotente y la familia se vió obligada á cumplir la voluntad de la hermana Concepción.

El sepelio se verificó civilmente, viéndose muy concurrido. Fue una simpática manifestación de admiración y cariño de los espiritistas y librepensadores gerundenses tributada á la que supo encarnar en sí sus ideales y demostrar hasta los últimos momentos la elevación de su alma.

En el cementerio, reunióse alrededor del féretro numerosa comitiva, entre la cual habían varias señoras [recordi's l'enterrament de Colavida, i els comentaris que rep Amalia Domingo Soler]. El hermano Narciso Moret del Centro Amor de aquella ciudad [Girona] pronunció palabras sentidas. [...] Además del hermano Moret hablaron una señora y un hermano, leyendo aquélla una poesía y éste un trabajito. (*La Unión Espiritista*, I-1897: núm. 1, any II)

Al mateix exemplar, s'hi refereix la mort de cinc espiritistes més (entre els quals un valencià i un andalús). I, al cap de dos mesos, l'enterrament d'un

infant, en Joan Omella de tres anys i mig, fill d'espíritistes: "*El entierro del cadáver se verificó civilmente, depositándose los restos, para su disgregación, en el departamento libre del Cementerio del Sud Oeste'*" (*La Unión Espiritista*, III-1897: núm. 3, any II). Barcelona, Manresa, Girona, Reus, Capellades, Sant Martí de Provençals, Horta, Gràcia, Badalona, Terrassa, Sant Quintí de Mediona, Sabadell, Lleida, Tarragona... tota la geografia catalana va apareixent als últims vuitanta i els noranta del XIX per virtut d'enterraments, matrimonis i batejos de caire civil espíritista, "*prescindiendo de toda intervención eclesiástica'*", com solen subratllar.

## 4. Mediumnitats: de déus, rebel·lions i eternitats

Antonio Negri sintetitza així (2000: 134-135) el pensament que Spinoza teixeix a *Ethica, Proposició LXVIII, Part IV*<sup>79</sup>: "L'home no neix lliure, sinó que n'esdevé. N'esdevé a través d'una metamorfosi en la qual el seu cos i la seva ment, actuant junts, reconeixen en la raó l'amor. Així, doncs, l'etern és viscut en la praxi constitutiva, la praxi constitutiva ens fa esdevenir eterns. [...] La potència de la comunitat, el coneixement de déu, la força del desig i la seva tendència amorosa fan petar tot límit de la misèria política."

### 4.1. POTÈNCIA POPULAR I "EMANCIPACIÓ UNIVERSAL"

Dos-cents anys després de la mort de Spinoza, l'espiritista catalana Avelina Colon argumenta dins l'article "Nuestra fe espiritista":

[...] El Espiritismo lo invade todo. Busca el medio de mejorar las condiciones así morales como materiales del hombre; busca su bienestar. Estudia en la historia la humanidad, con el geólogo el planeta, con el químico la materia, con el antropólogo y el fisiólogo al hombre, con el astrónomo el movimiento de los mundos. Registra desde el Génesis hasta el Apocalipsis, desde los Vedas y Confucio hasta los libros de las teogonías mas modernas, para rebuscar en ese sagrado depósito del sentimiento humano, algo tradicional que añadir a la verdad.

Nuestra fé nadie nos la impone, nosotras nos la creamos. Y sentimos así que nuestro corazon se ensancha, y que nuestro espíritu se agita. Algo hay en torno nuestro, sobre nuestras cabezas y á nuestros piés. Y este algo lo invocamos, y nos responde, y nos alienta para marchar al porvenir, y marchamos seguros de encontrar mas allá el bien. La razon nos guía, y con ella vemos cada vez mas claro el camino que emprendemos. Siendo esta luz inextinguible, ¿cuál será nuestra felicidad...?

No, no reconocemos mas que una autoridad y un dogma, la verdad. (*La Luz del Porvenir*, 21-XII-1882: any IV, núm. 31)

---

<sup>79</sup> *Ethica more geometrico demonstrata*, publicada pòstumament el 1677.



El 1246, en la resposta del Gran Moghol Khan Güyük adreçada al papa Innocenci IV, aquell li diu: "Car si l'home no és la força de déu, ¿què podria fer en aquest món?" (Hell, 1999: 7). La força d'aquest món des dels cossos del món, ¿o no fou Walter Benjamin qui escrigué que "només si cos i espai imaginatiu es compenetren en si mateixos la tensió revolucionària esdevé enervació física col·lectiva, i tot enervació física del col·lectiu esdevé descàrrega revolucionària: només aleshores la realitat s'haurà superat a si mateixa tant com exigeix el manifest comunista" (dins Vinyes, 1989: 198-199). ¿Cal evocar de nou la imatge dels militants del PSUC fent sessions mediúmiques al front de guerra el 1938? Els cossos que defensen la revolució, la llibertat, la realitat superada, oferint-se un cop més a l'invisible inconscient del món.

L'escrit d'Avelina Colon reflecteix l'apel·lació a sistemes de pensament allunyats formalment en el temps i l'espai –igual que n'estan Benjamin i Khan Güyük–, que, tamisats per l'espiritisme, són integrats amb vista a conformar representacions en què categories enteses habitualment com a associacions de discriminacions binàries –esperit/matèria; ciència/religió; fe/raó; cel/terra– passen a esdevenir reconciliables, necessàriament complementàries. Colon acudeix a representar la totalitat del sistema, de manera que el procés de reforma social col·lectiva apareix lligat inextricablement a la reforma moral de l'individu. L'argumentació d'una mena de percepció que se'n podria dir religiosa entre sanació individual i salvació col·lectiva és dinàmica en la mesura que la veritat, més enllà dels dogmes i les autoritats terrenals, es constitueix en el resultat de l'evolució d'una raó entesa com a guia envers la successió de moviments corporals –"*nuestro corazon se ensancha*"– que enuncien el naixement de l'agitació espiritual, enmig d'alguna cosa que envolta els éssers i que a l'invocar-la respon, impel·lint la força humana originada al cos, al cor –caloreta dels cossos, caloreta dels cors, l'"epidèmia coreogràfica" de què parla De Martino referint-se al tarantisme–, cap a un canvi de magnituds inimaginades, que afecta les esferes terrenals però que no s'hi atura, ja que ha de continuar donant-se al cel. Al context modern, com més es palesa l'aïllament i el desarrelament de les persones, més creix la seva

necessitat de fusió i afecció a partir d'una certesa interior que es referma contínuament en la sensació de "comunió, extàtica autoanul·lació, transcendència, fe" (Lindholm, 2001 [1990]: 118): autodesactivació social de màscares i personatges per retrobar-se, un mateix, en un altre ésser, un altre jo, o sigui, per alliberar-se socialment. Tant si s'entén la racionalitat "com la dominació creixent i sistemàtica de la realitat mitjançant conceptes abstractes, o bé com els esforços instrumentals, metòdics i calculats per assolir una finalitat pràctica determinada" (així és com Lindholm [*ibidem*: 252] defineix les conceptualitzacions que en fa Weber), ambdós enfocaments condueixen a la recerca eficient d'uns fins personals, que només es comprendrien si prèviament s'accepta la passió, l'emoció, l'afectivitat que subjau en les dinàmiques de participació col·lectiva per explicar el món social –és l'experiència col·lectiva de solidaritat de Durkheim, com remarca Lindholm (*ibidem*: 254)–: un fòrum per a la necessària autonegació que permet lleialtats més àmplies. La passió esdevindria un camí bàsic, una via immensa, per possibilitar el vincle social establert per grups humans arran de l'emoció compartida i la comunalització oberta, la "comunitat emocional" de Weber (1993 [1922]), "dels qui pensen i senten com nosaltres de Durkheim (1995b [1893]). Un camí en què cristal·litzen les representacions de les persones, allà on es transmeten i on articulen quotidianament un "intercanvi de sentiments, tertúlies de cafè [la importància de la taverna al XIX català i europeu], creences populars, visions del món i la resta de xerrameca sense transcendència que constitueix la comunitat de destinació" (Maffesoli, 1990 [1988]: 39), un camí en què la difusió de les opinions sobre la vida i la societat du de vegades, potser, més a les emocions viscudes en comú que no a una raó ja prèviament i específicament finalista, per bé que en resultin tant projectes racionalitzadors i projectes polítics com cadenes, memòries col·lectives, xarxes de sensibilitats compartides que transcendirien el grup mateix per acabar afectant el conjunt de la societat (*ibidem*: 40).

Dins l'espiritisme, com a forma d'espiritualitat materialista, l'experiència interior revela diàfanament i d'una manera vehement l'obertura a l'exterior, als altres, a la societat, començant pel grup i l'espai més propers: el medi

espiritista, el lloc social, espacial i simbòlic en el quals els seus militants "estan junts", o sigui, el centre espiritista, la feina, la casa, el carrer mentre passegen, els mítings lliurepensadors, les vetllades culturals, les associacions diverses, les assemblees, les trobades festives... L'espiritisme eclosiona com una vivència en comú –Maffesoli hi escriuria "experiència ètica", i al seu torn, F. Ventura, "una moralitat diferent"–: la solidaritat n'és el fruit, construïda mitjançant la participació i les correspondències –els espiritistes en les societats de socors mutu, en les cases de lactància, les biblioteques, els ateneus, on els treballadors fan i reben classes, els centres mèdics hidromagnètics populars...–. Tot un imaginari col·lectiu materialitzant amb una potència gradualment creixent les metamorfosis del cos social amb la voluntat de viure d'una manera distinta, argamassa perenne de la transformació social. S'afirma la potència de l'existència enfront de l'alienació, i aquest conflicte té continuïtat encara més enllà del traspàs del cos al "pla celestial"; així, és el conflicte mateix el que empeny al moviment, a les dinàmiques de transformació, l'erraticitat un cop més, viure en funció de la vida mateixa. El moviment espiritista català del XIX, en realitat, no remetria tant a una societat en crisi com a un poder en crisi, aquest és el rovell de l'ou de la seva presència: en una societat a imatge pura i dura del poder (¿societat impossible?) l'afirmació espiritista no hauria estat possible. Mentre, l'any 1873, l'alta burgesia –Duran i Bas, Antonio López, Manuel Girona, Evarist Arnust, els Muntadas, Ferrer Vidal– funda la Lliga de l'Ordre Social (B. Riquer, 2001), els espiritistes ja han travessat la societat. No seria menystenible recordar aquí el trajecte de "tornada", en quatre fases, de la matèria cap al pla espiritual de la creació segons la càbala: si l'esperit es manifesta en la matèria i el cos físic n'és l'expressió més primària, l'esfera següent és la de les emocions, a continuació la del pensament i, a la fi, la fusió amb l'origen es dona en el camp de la intuïció (en termes astrològics: terra, aigua, aire i foc).<sup>80</sup>

---

<sup>80</sup> Com a funcions psíquiques, la percepció sensible, fisiològica, dels cossos i el seu potencial per a la intuïció serien "irracionals" en el sentit que no són valoratives en la realització de la seva acció, sinó contingents; per contra, les emocions i els pensaments serien "racionals" en la mesura que trien o expressen combinacions binàries lligades per un fil (amor/odi; bé/mal).

A més de les idees, també les emocions són artefactes culturals de l'ésser humà: "la religió altera, de vegades radicalment, tot el paisatge que es presenta al sentit comú, i l'altera de maneres tals que els estats anímics i motivacionals suscitats per les pràctiques religioses semblen sorprenentment pràctics i els únics que és sensat adoptar atenent-hi la manera com les coses són «realment»" (Geertz: 81 i 115).

En un text del 1897, un espiritista anònim –o anònima–, després de recomanar la lectura del llibre de García López *Conferencias sobre Cosmología, Antropología y Sociología bajo el criterio espiritista científico*, escriu:

El pasado no existe, ni debe existir durante nuestra existencia carnal, y moralmente todo se borra de nuestra conciencia. El alma que renace en un cuerpo lleva, sí, á su nueva vida las consecuencias de sus existencias precedentes, de sus inclinaciones elevadas ó de sus tendencias perversas; pero está desprendida de la satisfacción ó del peso de sus actos buenos ó malos, y no es, por tanto, responsable más que de lo actual, pudiendo así ejercitarse el libre albedrío, que no tendría realidad conservando el recuerdo de pasadas existencias. (*La Unión Espiritista*, XI-1897: any II, núm. 11)

A la manera d'un etern viscut en la praxi constitutiva de Spinoza, el present de l'ànima encarnada esborra passat i futur, afirmant-se llavors una eternitat que només es pot donar des del moment mateix en què l'existència s'està realitzant, un moment de lliure arbitri, un moment present que si és síntesi d'eternitat és perquè transcendeix l'espai i el temps. La reencarnació aleshores pot ser un alliberament, i així mateix pot ser una condemna: arma de doble tall, les responsabilitats dels éssers davant d'ells mateixos i del món es poden assumir al passat o al futur, sí. Tanmateix, els espiritistes proclamen imperativament la necessitat absoluta de fer-ho ara, al present. No hi ha un infern al més enllà: és aquí, però també el cel és aquí. Depèn de la persona realitzar-se cap a una banda o l'altra. En un poema signat per "M.C." s'hi lloa l'obra d'Allan Kardec en aquest sentit:

[...] ensenyares



La lley de Reencarnació,  
Y de cop, l'ínfern tancares,  
Destruhint falsa Relligió.  
Aixó fa qu'ab gran justícia  
Tots ens volguém comportá,  
Puig ¿sens amor y ab malicia  
Qué'ns esperarà demá? (*La Unión Espiritista*, XI-1897: any II, núm. 11)

El món és entès pels espiritistes com un "*sistema bastardeado*", un "*simulacro*" que cal superar perquè, estant basat com ho està en la impostura, només pot caure enderrocat. ¿Enderrocat davant de què? Doncs del "món real", el "món nou" que ells anuncien, la transformació del qual no acaba en el planeta Terra, sinó que s'estendrà per tot el Sistema Solar com un camí previ per abraçar l'univers. La "comunicació mediúmnic" que es reproduïx a la revista espiritista catalana *La Cabaña* és explícita:

Por todas partes se ven señales de decrepitud en los usos y legislaciones que ya no están en relación con las ideas modernas. Las viejas creencias, adormecidas hace siglos, parece quieren despertarse de su entorpecimiento secular y se admiran de verse sorprendidas por nuevas creencias dimanadas de filósofos y pensadores de este siglo y del pasado. El sistema bastardeado de un mundo que solo era un simulacro, se derrumba ante la aurora del mundo real, del mundo nuevo. La ley de solidaridad ha pasado á los habitantes de los estados para conquistar de seguida toda la tierra; mas esta ley tan sabia, tan progresiva, esta ley divina, en una palabra, no se ha limitado á este único resultado; infiltrándose en los corazones de los grandes hombres, les ha enseñado que no solo era necesario para el mejoramiento de vuestra mansion, sino que se extiende á todos los mundos de vuestro sistema solar, para desde allí difundirse por todos los mundos de la inmensidad.

Bella es esta ley de la solidaridad universal, porque contiene esta máxima sublime: Todos para uno y uno para todos. (*La Cabaña*, VI-1887: any I, núm. 6)

Canvi irreversible, canvi necessari, canvi generalitzat a un univers que no és aliè als éssers humans. Les correspondències horitzontals entre els humans s'avenen, per als espiritistes, amb les correspondències verticals de la infinitud dels mons i de les escales dels esperits. La interconnexió és absoluta: si la transformació moral de l'individu pren sentit en la transformació del medi

social en què viu, qualsevol canvi en una esfera determinada de la societat demana l'avinença amb els canvis que s'han de produir en les altres esferes.

Això explica la unitat d'acció dels espiritistes catalans amb els maçons i els anarquistes<sup>81</sup> en innumbrables iniciatives relacionades amb l'alliberament de la dona, l'educació lliure, la lluita per l'abolició dels exèrcits permanents i de la pena de mort. Dins revistes maçones com *La Luz* hi col·laboren, el 1885, federals com Litrán, anarquistes com López Montenegro i Monserrate Arnaud, anarcomaçons com Anselm Lorenzo (Sánchez, 1985: 25-33), escriptors com Frederic Soler "Pitarra", espiritistes com Emili Guanyavents (Sánchez, 1990: 110-111). Dins entitats maçòniques com La Constancia s'hi apleguen personatges tan heterogenis (de Sánchez, 1998b: 6), com Llunas i Pujals, director de *La Tramontana*; Ramon Sempau, que el 1897 atempta contra el cap de la policia Narciso Portas; l'espiritista i capdavanter del Centro Barcelonés de Estudios Psicológicos de Barcelona Marià Aguilar; i el rector de la Universitat de Barcelona des del 1901, Rodríguez Méndez, "amic dels lerrouxistes". Mítings lliurepensadors com el que organitza la Sociedad Laica Guttenberg a Barcelona el 18 de juny del 1893 acullen la maçona López de Ayala i l'espiritista Domingo Soler (*ibidem*: 137). Els actes en què s'apleguen forces de caire divers, allà on tots els corrents miren de fer proselitisme per atraure nous militants, són literalment incomptables al llarg de la geografia catalana: cal insistir que és en el camp del lliurepensament, anticlerical, reformador de la societat, defensor dels interessos de la majoria treballadora, de l'emancipació de la dona, de l'educació laica, on es conjuminen aquestes energies.

Dins aquest context, i específicament des de la perspectiva espiritista, el concepte transformador de caritat és el mitjà moral per a la realització de l'acció social: "*¡Espiritistas! ¡entonemos un himno de alabanza á la emancipación universal!*" (*Revista de Estudios Psicológicos*, III-1876: any VIII, núm. 3). Sens dubte, aquest concepte d'"emancipació universal" és indestriable del d'"emancipació social" que apareix al Congrés Obrer de

---

<sup>81</sup> Bakunin és iniciat en la maçoneria (igual que Proudhon, els germans Réclus i la comunera parisenca Louise Michel) el 1845: el 1865 n'obté el grau 32è (n'hi ha 33) (Sánchez, 1985: 28).

Barcelona del 1870, en un context fortament influït per les obres de Proudhon i Kropotkin. En aquell any més del 75% de les associacions obreres de l'estat espanyol es troben a Catalunya (Termes, 2000; Sànchez, 1985).

Al mateix exemplar del 1876, "R.M." escriu que la filosofia espiritista viu agermanada amb la resta de ciències, que els fonaments de l'espiritisme provenen de la moral de Jesús, el qual fundà el "*culto puro basado en los sentimientos del corazón*" i establí que mitjançant la pràctica de la caritat les persones s'estimessin les unes a les altres. I encara al mateix exemplar Torres-Solanot anuncia que l'espiritisme

[...] prepara en el mundo una revolución moral, y como consecuencia, una reforma social que debería ser aclamada por todos los escritores que militan en favor del progreso. Viniendo, por último, con su carácter científico, á destruir el misticismo fanático y el supernaturalismo que injustamente le atribuyen sus detractores. [...] casi todos los grandes inventos y las conquistas de la civilización se deben á esos soñadores estigmatizados un día y luego glorificados. (*Revista de Estudios Psicológicos*, III-1876: any VIII, núm. 3)

S'hi demanda el suport dels qui exerceixen la tasca professional d'escriure per difondre la militància progressista, una crida reiterada en el transcurs del darrer terç del XIX. Al número següent de la mateixa revista, a l'abril, s'hi transcriu una comunicació mediúmnic obtinguda per la mèdium "C. de B.", la qual ha estat investida per l'esperit d'Allan Kardec mateix. Kardec confirma plenament els continguts que el moviment esbomba: "*[...] Il n'y a pas des nations dans le monde de la Verité, il n'y a que des frères. Tous les spirites de tous les pays sont mes frères chéris, les frères de ma parenté spirituelle, car tous les hommes sont mes frères par le chair. La parenté spirituelle est celle d'être tous habitants d'une demeure extramoundane, de vivre tous dans une atmosphère de foi et d'amour. [...] Paix et espoir. Charité toujours.*" Els espiritistes no paren de repetir que tota idea nova de reforma moral de l'individu i per tant del model social és escarnida i titllada literalment d'utopia. Ara bé, diuen, les evolucions del progrés i de les condicions dels pobles treuen a aquestes idees el caràcter de deliris que se'ls atribueix, de manera que així es van estenent entre les consciències il·luminades per la raó i la

veritat, que fan del nou model de representació del món una certesa incontrovertible, una certesa que només es pot donar en la mesura que segueixi el curs de la civilització. Es tracta d'una percepció finalista de l'esdevenir social, allà on la raó, la fe i el progrés avancen plegats emparant-se l'un a l'altre. El curs de la civilització és aquell en què es denuncien les injustícies –la submissió de les dones, l'explotació social, les guerres, la pena de mort...–. Cal tenir en compte pel context històric la situació de les colònies espanyoles d'ultramar, i, especialment a partir de la pèrdua espanyola de Cuba, l'arribada en condicions penoses dels soldats, condemnats a una supervivència feixuga, si no impossible. La mobilització de la societat catalana contra el reclutament forçós i contra la guerra mateixa troba un ressò en el moviment espiritista, que participa puntualment en actes massius i que projecta el rebuig de la confrontació armada a les pàgines de les diverses publicacions. La Sociedad Espiritista La Fraternidad Universal, de Sabadell, eleva una crida al govern espanyol, el 19 de juliol del 1896, perquè aturi la guerra, i a la Liga de Arbitraje de la Paz –fundada uns anys abans, el 1891, a Barcelona amb un nom semblant, com es veurà a continuació– perquè hi intervingui a fi de resoldre el conflicte mitjançant el diàleg.

Malgrat que Pere Sànchez (1990: 144) situa en el 14 d'abril de l'any 1889 el primer acte públic del pacifisme antimilitarista català, al teatre Novedades de Barcelona, és en el context de la multitudinària reunió espiritista del "Primer Congrès Internacional Espiritista" del setembre del 1888 que s'estableixen les bases per al desenvolupament del moviment organitzatiu a Barcelona. Amb tot, l'acte del Novedades és important quant a la fusió de corrents que s'hi dóna: anarquistes, maçons, espiritistes, l'esquerra política del país. En presideix la comissió organitzadora el maçó Rossend Arús, i la vicepresideix l'espiritista vescomte de Torres Solanot. Hi intervenen per exemple diputats anglesos i italians, l'anarquista Josep Llunas, l'espiritista Domingo Soler. A l'acte, s'hi proposa abolir els exèrcits permanents, establir l'arbitratge per dirimir pacíficament els conflictes internacionals, constituir una federació de pobles lliures d'Europa per al desenvolupament harmònic de tots els interessos individuals i col·lectius... (*ibidem*: 144). Arran de la celebració



multitudinària de l'acte es crea a Barcelona la Liga Internacional de la Paz y la Fraternidad de los Pueblos: "els protagonistes més destacats [...] en són els sectors anarquistes i espiritistes" (*ibidem*: 145).

Per als espiritistes, les classes populars, "*la gran masa del trabajo*", són la víctima principal de la guerra, obligades a exercir un paper per l'ambició de domini i explotació de les minories que promouen la guerra: "*forzoso será que las muchedumbres distinguan lo que mata de lo que eleva*" ("Contra la guerra", a *La Unión Espiritista*, II-1897: any II, núm. 2). O bé, vegi's l'article que la mateixa revista publica, extret de *La Revista Espiritista de la Habana* de l'1 de gener del mateix 1897:

¡Guerra á la guerra!

¡Guerra á la guerra! Debemos repetir unánimemente todos los espiritistas, y trabajar cuanto nos sea dable para el restablecimiento de la paz. [...]

Llamemos á la paz á los que en la guerra se complacen. Todos somos hermanos, no nos destruyamos, ¡por Dios! Unos á otros. [...] Deponed las armas fraticidas los que os combatís, de uno y otro bando; tremolad la bandera de la paz. Sed cristianos, sed humanos, sed hombres y daos el abrazo fraternal.

De la mateixa manera que el moviment maçònic de les colònies espanyoles col·labora en el combat per la independència (Sánchez, *op. cit.*), els espiritistes fan això mateix a Cuba, on veuen l'església com una arma més al servei de la força colonitzadora i on són objecte –moderns, experimentals, científics, calidoscòpics, immersits en l'univers de pràctiques nadiues americanes i de les provinents de l'Àfrica (Brandon, 1984: 86-88)– de la repressió governamental, alhora que advoquen per la constitució d'una Societat de les Nacions que resolgui els conflictes mitjançant el diàleg: s'hi defuig la guerra i es reconeix el dret dels pobles sotmesos a exercir la llibertat. Sí el "Primer Congrés Internacional Espiritista" celebrat el 1888 a Barcelona és significatiu quant a aquest àmbit, no ho és menys la sol·licitud formal que els espiritistes del Centro Barcelonés de Estudios Psicológicos eleven al batlle de la ciutat perquè "*procurara asegurar una pension á los repatriados de la capital inutilizados para el trabajo, y destino á los*

*parcialmente inútiles*"; atesa la manca de resposta de l'Ajuntament de Barcelona, des de les pàgines de *La Unión Espiritista* (IV-1899: any IV, núm. 4) es reparteixen crítiques indignades a tort i a dret: als polítics, "*De lamentar es que asuntos de esta índole no merezcan la atención de nuestros representantes y que en cambio se muestren tan diligentes en otros asuntos de ninguna importancia. Por eso todo va tan bier*"; i als periodistes, un blanc clàssic de l'espiritisme en la mesura que perpetuen amb massa freqüència les representacions que legitimen l'estat de les coses, "*A lo que parece, el espacio necesario para defender un proyecto justo y humanitario haría falta en la prensa diaria para la descripción del baile infantil de trajes, y otros, y para las revistas de toros. Para eso se pintan solos nuestros periodistas*" (*ibidem*). Altrament, al rerefons de l'esment de les curses de braus hi ha, d'una manera coherent amb les idees que professen, el refús espiritista del maltractament dels animals, recordi's l'article ja esmentat (nota 77, al capítol 3) contra el colomicidi publicat vint anys abans a *La Luz del Porvenir*.

Reprement el fil de la demanda d'asegurança als repatriats de les colònies d'ultramar espanyoles, cal situar aquesta sol·licitud dins el projecte espiritista de creació de societats de socors mutu i de desenvolupament del cooperativisme com a forma d'organitzar l'economia. Efectivament, a l'assemblea de la Unión Espiritista Kardeciana de Catalunya –l'associació del país que agrupa més centres– celebrada el 21 de maig a la seu del Centro Fraternal Unión Espírita de Manresa, s'hi aprova la proposta d'un dels centres federats: "*PARA EL SOCORRO MÚTUO: 1.º Que mientras no haya en vigor ninguna forma reglamentaria de beneficencia para el auxilio de los hermanos de la Unión que se encuentren en apremiante necesidad, se procure su socorro por todos cuantos medios sean posibles, según lo exijan sus necesidades, tanto si son motivadas por enfermedades, por falta de trabajo, ó por sostener nuestros ideales*" (*ibidem*). El mateix exemplar anuncia l'intercanvi de publicacions que s'ha establert amb les Societats Cooperatives Catalanes i Balears, de les quals es rep el seu òrgan, *Revista Cooperativa Catalana*. Ja s'ha repetit a bastament de l'existència de cooperatives espiritistes durant la Segona República i ara mateix (per part de l'ACEPE).

Malgrat que no se'n pot demostrar documentalment l'existència al segle XIX, sí que resulta fora de tot dubte l'opció cooperativista dels espiritistes, expressada amb claredat al "Primer Congrés Internacional Espiritista" i reivindicada regularment des de les seves publicacions.

El context conceptual de l'ideari espiritista de reforma social té lloc en la justícia i la tolerància, i n'és un eix principal la reverberació gnòstica del combat contra la ignorància, com escriu Josep Costa i Pomés, de Capellades, a l'article "Les nostres aspiracions" (dins *La Unión Espiritista* hi sovintegen textos, a més de en castellà, en català i francès):

May ens cansarém de repetir que'l pitjor enemich del Progrés y de la nostra causa en particular es l'ignorancia. Ella es la barrera que interrompt la marxa de totes les idees nobles y generosas, aixís com manté y defensa la fortaleza de todas las imperfecciones humanas, que troban hostatje per tot ahont hi há sombras no dissipadas pels raigs de la benhaurada ilustració. [...]

Venim á portar el nostre grá de arena á l'"estimarse'ls uns als altres" de Cristo; perxó'ns congregarem ab el desitj digne de la causa que defensém, pera fer efectiva la fraternitat per tants mártirs somniada y que ha de consttuhirnos en una sola familia en época no molt llunyana.

No tant sols á aixó aspirem, sino que, confiats en que no ha de deturarse may l'obra del Progrés, que tot va transformantho en sentit beneficiós pera la humanitat, aspirém á veure per sempre esborradas aquestas tacas que's nomenan guerras y que per ser fillas del odi, la pitjor de todas las passións, es incalculable'l dany que en tots sentits causan.

Aspirém á veure pobles no divorciats per fronteras que mantenen vius el foch d'un patriotisme restringit y egoísta.

Aspirém á veure l'obrer dignificat, en lleugerit del jou económich que'l martiritza y del jou de l'ignorancia que'l desespera, portantlo á vegadas á acceptar com á bonas idees que amagan un fondo d'infamia y dol. Volem el mes ampli respecte per tothom y que aquest respecte siga per tots merescut. No podem comprendre que mentres existeixi el funest divorci entre el capital y el treball siga possible la verdadera pau y l'armonía, qu'engendran la felicitat desitjada.

Y per últim, aspirém també, tant en les qüestions en que s'hi pot comprometre la tranquil·litat de pobles enters, com las en que s'hi ventilan las més insignificants, á veure la Justicia y la Tolerancia presidintlas y suvisadas las aspresas qu'impedeixen el triumf del nostre bell ideal, quina promte realisació dependeix de la energia y escrupulositat en cumplir els nostres debers de sers perfectibles. (*La Unión Espiritista*, XI-1897: any II, núm. 11)

Tota transgressió dels sistema ideal espiritista és acompanyada del que es podria dir un efecte o una sanció, la qual cosa serveix per explicar com s'ha arribat on s'és, i alhora per subratllar la responsabilitat absoluta dels individus i de la societat per construir-se a si mateixos en una direcció o en una altra: la ignorància –ombra moral causant de tenebres individuals i col·lectives–, el jou econòmic –que treu la dignitat a l'obrer–, les guerres –taques de la humanitat, filles de l'odi–, les fronteres –divorci dels pobles–, la separació del capital i el treball –impossibilitadora de la pau i l'harmonia–, tot això és tan real com transcendent.

L'avantguarda social de l'espiritisme català del segle XIX s'encarna a nivell organitzatiu en la Unión Espiritista Kardeciana de Cataluña, el comitè directiu de la qual l'integren August Vives, Marià Torres, Àngel Aguarod, Joaquim Fabregat i Jacint Esteva. Les conclusions que s'aproven en una assemblea celebrada a l'octubre del 1899 entorn de si l'espiritisme és una política s'hi respon que no, en la mesura que ells no intenten governar, ni imposar-se als pobles, ni lluitar pel poder. Advoquen pel perdó, la caritat i l'amor, i per triomfar mitjançant la persuasió. No reconeixen races, ni fronteres ni enemics: el seu regne no és ni avui ni d'aquí, afirmen. La seva batalla és terrenal com la dels partits, però no s'acaba a la Terra, s'estén a la vida futura. Amb tot, accepten de fer costat a les organitzacions polítiques, socials i lliurepensadores en casos determinats: sol·licitar actes de clemència dels poders constituïts, revocar allò que atempti contra els drets de les persones, la llibertat de consciència i el desenvolupament de l'esperit humà a la Terra, obtenir "*reformas ó legislaciones que mejoren la instrucción, las instituciones sociales y garanticen la vida de los indigentes; de crear y consolidar instituciones que tengan por objeto el fomento de la cultura popular y la beneficencia*"... (*La Unión Espiritista*, XI-1897: any II, núm. 11).

En aquest context, es podria entendre l'avinença de precisar l'adscripció literalment profètica en la manera com alguns sectors de l'espiritisme representen el món. Si s'ha d'entendre el profetisme com un moviment el discurs del qual es presenta com a paraula de déu; el messianisme com una



variant del profetisme en què s'anuncia l'arribada d'un messies, d'un enviat de déu; i el mil·lenarisme com una variant del messianisme, en què s'anuncia la Parusia, el retorn de Jesucrist, el qual apareix com una manifestació gloriosa per anunciar el final de la història (Izard, 1996 [1991]: 612-614), llavors es pot concloure que en l'espiritisme català del XIX hi ha certs signes profètics i messiànics (ja que la relació que s'hi dóna entre la redempció de la col·lectivitat i la dignificació i salvació individuals és directa). De tipus messiànic, els més literalment evidents es professen des del grup associat a l'entorn de la revista *La Cabaña* (una publicació en què els qui hi escriuen signen sempre anònimament). Al número de gener del 1887, s'hi reproduïx una comunicació mediúmnica que assenyala una cosa ja coneguda:

Ya se os ha dicho que dia todas las religiones se confundirían en una misma creencia; voy á deciros cómo sucederá esto. Dios dará cuerpo á algunos Espíritus superiores, que predicarán el Evangelio puro. Vendrá un nuevo Cristo y pondrá término á todos los abusos que hace tanto tiempo duran, y reunirá á los hombres bajo una misma bandera. El nuevo Mesías ha nacido ya, y él es quien restablecerá el Evangelio de Jesucristo. ¡Gloria á su poder! [...] ¡Gloria á ese enviado Divino, que restablecerá las leyes de Cristo, mal comprendidas y mal practicadas! ¡Gloria al Espiritismo que le precede y que esclarece todas estas cosas! (*La Cabaña*, I-1887: any I, núm. 1)

En una altra comunicació mediúmnica posterior, s'explica que l'espiritisme és el moviment que ha de posar els fonaments del nou ordre social i que llavors arribarà el Messies, el qual coronarà la tasca empresa pels espiritistes en la reforma política, religiosa i legislativa. S'és al davant d'un moviment que, lluny de cenyir la seva acció al camp del debat sobre afers situats al camp de la pretesa "invisibilitat mística", centra la seva acció en objectius establerts de bon principi: la transformació de l'ordre social imperant i, per tant, el canvi de les estructures establertes en les diverses esferes de la societat.

El que murió en la cruz tenía que cumplir una mision, y esta mision hoy se renueva por otros espíritus de ese grupo divino que vienen, os repiro, á presidir los destinos de vuestro mundo. [...] una multitud de espíritus de todos grados, bajo la dirección del Espíritu de

Verdad, han ido á todas las partes del mundo á revelar las leyes del mundo espiritual, cuya enseñanza había aplazado Jesús, y por medio del espiritismo, echar los fundamentos del nuevo orden social. Cuando se hayan cimentado todas sus bases, entonces vendrá el mesías que debe coronar el edificio y presidir la reorganizacion con ayuda de los elementos que se habrán preparado.

Pero no crais que este Mesías sea sólo; habrá muchos que, por la posicion que cada uno ocupará en el mundo, abarcarán las grandes partes del orden social: la política, la religion y la legislacion, al objeto de que marchen acordes hacia el mismo fin.

Además de los principales Mesías, brotarán Espíritus de génio para los pormenores, y que, como subalternos animados de la misma fé y del mismo deseo, obrarán de común acuerdo, bajo el impulso del pensamiento superior.

Así es como se establecerá poco é poco la armonia del conjunto; pero es preciso que de antemano se cumplan ciertos acontecimientos. (*La Cabaña*, IV-1887: any I, núm. 4)

Cal remetre al capítol 2 quant a l'eclosió carismàtica dels primers mèdiams espiritistes, i especialment d'Allan Kardec, qui és informat en termes sobrenaturals de la tasca que ha de dur a terme per l'"Esperit de Veritat" en el decurs d'una sessió mediúmnic. És aquest mateix esperit, o si més no un que du el seu mateix nom, el qui consagra ja no sols l'esperança espiritista de reforma social radical, sinó la reivindicació durkheimiana de regeneració moral de la societat a partir de pressupòsits laïcistes. En efecte, la invocació espiritista al sobrenatural serveix per legitimar la necessitat racional d'una reforma social que s'esdevindrà gradualment, "a poc a poc", diuen, però que travessa tots els àmbits de l'estructura social. Una reforma en la qual tothom té cabuda, d'aquí l'aparició de grans esperits i alhora de genis "menors" per als "*pormenores*" de la tasca transformadora.

Al número de maig, un altre text reproduïx una "comunicació mediúmnic" que dóna peu a remarcar el caràcter profètic de l'espiritisme:

Amigos míos, vengo á confirmar la esperanza de los altos destinos que están reservados al Espiritismo. Este glorioso porvenir que os anunciamos se cumplirá por la venida de un Espíritu superior, que reasumirá en la esencia de su perfeccion todas las doctrinas antiguas y modernas, y que por la autoridad de su palabra, conducirá á los hombre á las nuevas creencias. Parecido al Sol naciente, disipará todas las oscuridades hacinadas sobre la eterna

verdad por el fanatismo y la inobservancia de los preceptos de Cristo. (*La Cabaña*, V-1887: any I, núm. 5)

Un detall significatiu rau en el nom de la revista. La cabana, aquí, no podria simbolitzar res més que la miserabilització de les condicions materials de vida de la població i la humilitat amb què es reclama que els espiritistes duguin a terme la seva feina militant. A partir de la informació que es recull als Annexos 2 i 3 d'aquesta tesi, una anàlisi dels noms de les publicacions i els centres espiritistes revela els preceptes fonamentals des dels quals el moviment defensa la legitimitat la seva acció social: déu, raó, amor, coneixement, solidaritat, llum, caritat, esperança, progrés, unió fraternal, emancipació, democràcia, veritat, ciència, revelació, unitat religiosa, tolerància, esdevenidor, bonanova, pau, altruisme... Resulta empíricament comprensible que aquesta tesi es distanciï de la mena de teoritzacions obstinades a mostrar els moviments messiànics occidentals com "el fruit de la frustració i el ressentiment col·lectiu", en paraules de Pereira (1978 [1969]: 139), la qual prossegueix: "les creences dels quals no eren més que un munt de supersticions, i l'estranya organització dels quals era una prova de la ignorància que hi regnava" (*ibidem*: 139). S'hi podria objectar que una mera inversió del lloc social a què s'adrecen els substantius inicials també conduiria a veure totes les mobilitzacions dels sectors benestants occidentals als últims 5.000 anys, dins de marcs socials fortament jerarquitzats, com l'expressió de "frustració i ressentiment" d'una minoria de la societat, entestada a treure profit material i espiritual –energia– de l'explotació i el dolor a què se sotmet la majoria de la societat: de tota manera, aquesta inversió no ajudaria a explicar integralment cap sistema.

Si, seguint Sperber, s'establís un paral·lelisme entre els déus d'un panteó i els esperits que vesteixen els mèdiams, es podria trobar que aquests esperits funcionarien "com si fossin senyals que, en les seves relacions recíproques, tenen per sentit un conjunt de categories mitjançant les quals els homes es representen la seva pròpia societat" (Sperber, 1988 [1974]: 27). Recordi's per enèsima vegada la taula mostrada al capítol 2, en què apareix

l'escala espiritista de les instàncies invisibles d'acord amb l'atribució de categories morals concretes que se'ls dona. Són aquestes mateixes categories, en efecte, les que simultàniament s'apliquen als mitjans mateixos i als fidels espiritistes en general, d'una banda com a reflex dinàmic de la societat, i de l'altra com l'estat temporal de cada persona, un estat a partir del qual desenvolupar el seu propi camí (com escriu el mitjà Miquel Vives [*op. cit.*: 87], la vida vertadera "*está en la erraticidad*"). Com assenyala Weber (1993 [1922]: 330) es tracta, en definitiva, de l'ordenació de les relacions d'aquests poders "sobrenaturals" (ànimes i esperits) amb els éssers humans, la qual cosa constitueix pròpiament el domini de l'acció religiosa. En el cas espiritista, una acció religiosa d'un dinamisme abassegador, rotund, inaturable:

El altar de la divinidad reside en la conciencia, en el alma misma, en el yo consciente y responsable. El progreso es una ley moral que gravita sobre todos nosotros, de un modo constante, preciso y uniforme, y la cual nunca estudiaremos bastante á pesar de hallarse basada en los más elevados principios de justicia y sabiduría, constituyendo por decirlo así el fiel de la balanza de la creación, y por lo tanto, de indiscutible influencia en los pueblos y en las humanidades; en las sociedades y en los hombres de todos los tiempos, de todas las edades, de la sépocas todas y de todas las generaciones; haciendo contraste con la mil y mil concesiones de las religiones positivas en pro de los potentados, á quienes prometen ulterior recompensa; así, pues, bajo este último punto de vista, no sólo resulta deficiente, sino también falsa de toda falsedad la ley, é igualmente sus principios religiosos y sociales.

[...] Si el Dios que nosotros admitimos, es el que queda descrito aunque á grandes rasgos; si su templo es la obra total de la creación universal, y si el altar reside en la parte íntima del sér, es preciso borrar para siempre aquellos lugares de postergación, ora temporal ó ya perpetua, que relegan las almas al olvido del Dios verdadero. (Moreno Acosta, *Primer Congreso Espiritista Internacional*, 1888: 155-156)

Així, les proposicions simbòliques dels esperits, seguint el destí de l'ànima, incidirien sobre el món de l'experiència tant com sobre les categories del pensament, fins i tot justificant la desaparició física de les esglésies, com es proposa subtilment al text citat. Segons Sperber (*op. cit.*: 98), "[...] no es tracta d'interpretar els fenòmens simbòlics a partir d'un context, sinó, molt al



contrari, es tracta d'interpretar el context a partir dels fenòmens simbòlics. Els qui proven d'interpretar símbols en si mateixos miren la font de la llum i diuen «no hi veig res». Però la font de la llum no hi és perquè se la miri a ella, sinó perquè es miri i es vegi el que ella il·lumina. Succeeix això mateix amb el simbolisme”.

Potser això explicaria quelcom que surava en aquestes pàgines, ¿per què no s'han trobat innumerables comunicacions mediúmiques incitant a “polvoritzar la societat”, mentre que hi ha espiritistes que acaben escrivint, amb l'acceptació de l'entorn, a partir de les mateixes comunicacions mediúmiques, que el que pretenen és “polvoritzar la societat i construir-ne una altra de nova”? Perquè el que interessa d'aquestes comunicacions és justament la multiplicitat de sentits i funcions que se'ls dóna per part dels fidels, la mateixa multiplicitat que és a l'arrel de l'acció simbòlica, més encara en la mesura que s'entengui que els símbols per si mateixos ni estarien definits ni significarien, per tal com són tots aquests significats que l'envolten el que fan d'una cosa un símbol. *“Todos los hombres, sean cualesquiera su condición y sus relaciones recíprocas, pueden hacer reglas de una pureza y de una sabiduría excepcionales en la moral espírita. Nuestro marasmo social no es sino consecuencia del malestar moral; no hay leyes buenas, la moral no es sino una ficción, un artificio dogmático”* (Hoffman, *Primer Congreso Internacional Espiritista*, 1888: 167).

L'objecte de la multiplicitat significativa establerta en les relacions que es donen entre els postulats espiritistes per canalitzar l'energia social en un sentit progressista, d'acord amb marcs socials basats en la tolerància, apareix dins l'apartat següent com una bona mostra de la magnitud compresa dins l'univers espiritista.

#### **4.2. BARCELONA 1888:**

##### **PRIMER CONGRÉS INTERNACIONAL ESPIRITISTA**

*“Atravesamos una crisis histórica; leyes, instituciones, doctrinas, comparecen ante el tribunal de la razón”* (*Primer Congreso Espiritista Internacional*, 1888: 140): entre el 8 i el 13 de setembre de l'any 1888, any

de l'Exposició Universal de Barcelona, se celebra al Salón Eslava de la ciutat (a la Ronda de Sant Pau) el "Primer Congreso Internacional Espiritista". La publicació de les representacions, sessions públiques i privades, conclusions, ponències, adhesions rebudes, etc. té lloc al mateix any (*Primer Congreso Internacional Espiritista*, 1888). Arran de l'elaboració d'aquesta tesi se n'ha pogut localitzar un exemplar (dipositat a la Biblioteca de Catalunya), la qual cosa ha permès conèixer el context en què s'organitza i es desenvolupa la trobada i, sobretot, un conjunt d'informació de valor incalculable.

La idea parteix del Centro Barcelonés de Estudios Psicológicos i la Federación Espiritista del Vallés (fundada el 1882 i embrió de la Federación Espiritista Catalana), i rep el suport posterior de la resta d'espiritistes catalans. A continuació s'hi afegeixen diverses agrupacions espiritistes espanyoles i europees. La idea de fer un congrés d'aquestes dimensions no és nova: els espiritistes catalans havien demanat quinze anys abans a la Sociedad Espiritista Española que gestionés la celebració d'un congrés internacional espiritista en el context de l'Exposició Universal de Viena del 1873 –l'any en què a Chicago es du a terme el "Primer Congreso Mundial de les Religions"–, i, com que la proposta no reeixí, tornen a proposar que durant l'esdeveniment de l'Exposició Universal de Filadèlfia (EUA), el 1875, s'hi faci una Exposició Espiritista. Finalment, amb el suport internacional, el 1888 es du a terme el congrés: "[...] *siendo la población designada la culta Barcelona, que ha lavado de este modo la mancha del auto de fe hecho con los libros de Allan Kardec y demás obras espiritistas quemadas por la mano del verdugo, en el mismo sitio donde hoy se ostenta la Exposición Universal. ¡Designios providenciales!*" (*ibidem*: 7).

Al text de presentació s'hi mostra l'espiritisme com una ciència en formació amb aplicacions en la filosofia, la religió, la filosofia i les ciències fisiconaturals, el camí que condueix a "*la Verdad y el Bien, tomando como guías el Amor, la Ciencia y el Trabajo* [...] *sus partidarios forman la avanzada que rompe la marcha; la humanidad vendrá después [...] á pesar de la miopía o espíritu estacionario de las corporaciones científicas*". ¿Cal recordar que el lema de la Primera Internacional era "Veritat, Justícia i Moral", allà on hom

parla de "santa i sublim rebel·lia"? (Sánchez, 1985: 26). Si bé les fonts doctrinals provenen de la sistematització que en fa Allan Kardec, se'n troben unes fonts ben llunyanes, situades exactament als *Vedes*, els llibres sagrats de l'Índia. Alhora, els trànsits extàtics dels ioguis, la reforma racional de Budha, l'absolutisme sacerdotal hindú, la Pèrsia zoroàstrica, l'Egipte antic i la Grècia clàssica i la Roma pagana: tot en va ple de manifestacions mediúmniques, afirmen els espiritistes. L'Antic i el Nou Testament en són la confirmació palmària. Al Renaixement, l'alquímia i l'astrologia estableixen el desenvolupament de les ciències naturals: de Llull a Paracels i de Bacon a Swedenborg. S'hi encabeixen com a provés d'aquest procés els fets dels posseïts de Loudun, dels tremoladors de Cervennes, dels convulsionaris de Sant Medard, de les dones acusades de practicar la bruixeria a l'edat mitjana. Així s'arriba al XVIII i el XIX: "El magnetisme és l'espiritisme dels vius; l'espiritisme és el magnetisme dels morts." El maremàgnum de científics implicats en la demostració empírica del vincle entre el visible i l'invisible és reivindicat com l'expressió racional dels fonaments del sistema de representació espiritista.

La celebració del congrés del 1888 es presenta com una "*grande etapa [...]* en los fastos del desenvolvimiento humano, al cual contribuirà más que ninguna otra idea filosófica o religiosa, la que ostenta como lema fundamental *Hacia Dios por el Amor y la Ciencia*" (*ibidem*: 66).

El congrés es du a terme al Salón Eslava atesa la impossibilitat de llogar altres espais de majors dimensions per la celebració de l'Exposició Universal. La sala bull de festes a les tardes, i als vespres es reconverteix com el lloc per a un congrés internacional en què s'apleguen, cada nit, més de dues mil persones: hi són "*representadas todas las clases sociales*" (*ibidem*: 79). A més dels centres espiritistes més actius dels Països Catalans (de Barcelona, Gràcia, Terrassa, Sabadell, Manresa, Granollers, Capellades, Blanes, Sant Quintí de Mediona, Girona, Palamós, Figueres, Sant Feliu de Guíxols, Tarragona, Lleida, Vilaseca, Bell-lloc, Gerri de la Sal; Alacant, Alcoi, Santa Pola, València i Castelló del País Valencià; Maó i Vila-carles de Ses Illes), n'hi ha d'Espanya, França, Bèlgica, Itàlia, Rússia i Romania, i de Cuba Puerto Rico,

Xile, el Perú, Mèxic, Veneçuela, l'Argentina i els EUA. Hi són representades publicacions espiritistes de la major part d'aquests països (de catalanes: *Revista de Estudios Psicológicos* de Barcelona, *La Luz del Porvenir* de Gràcia, *El Faro* Espiritista de Terrassa, *Lumen* de Sant Martí de Provençals i *La Revelación* d'Alacant). El moviment espiritista català hi participa de ple, i l'afluència durant les sessions públiques és massiva. Respecte als catalans, n'és designat president honorari Fernández Colavida; entre els quatre vicepresidents hi ha la directora i fundadora de *La Luz del Porvenir*, Amalia Domingo Soler, el cap del Centro Barcelonés de Estudios Psicológicos, Facund Usich, i el cap de la Federación Espiritista del Vallés, Miquel Vives, un dels mitjans més destacats de l'espiritisme català del XIX, si no el més notable; i entre els tres secretaris s'hi troben en Narcís Moret, del Centro Amor de Girona, i en Modest Casanovas, del Centro Barcelonés de Estudios Psicológicos. Dins de la comissió organitzadora, en sobresurten August Vives, José María López i Sebastià Roquet, director de la revista *La Unión de los Pueblos*, de Sant Martí de Provençals.

La relació de les qüestions plantejades al conjunt del congrés ja s'ha referit en un altre lloc (Horta, 2001b: 197 i 198), si bé val la pena sintetitzar-les aquí en poques línies. Els nuclis temàtics de les discussions dels espiritistes al setembre del 1888 abracen l'assumpció de l'espiritisme com a ciència positiva, psicològica i social, i com a "religió laica", la reivindicació de la igualtat entre gèneres i l'alliberament de la dona, l'advocació per l'ensenyament laic a fi de transformar la societat des de la caritat, la raó, la justícia i el dret, la necessitat de la reforma penitenciària cara a la integració social dels presos, el rebuig frontal de la indústria militar, la crida a una revolució social, política i cultural que ha de partir de l'interior de l'individu, al cooperativisme com a manera d'organitzar la producció econòmica i d'agermanar el capital amb el treball, seguint el model del Familisteri de Jean Godin a França<sup>82</sup> (J.F. Miranda presenta un projecte d'Associació Cooperativa Universal), i a l'associacionisme i les societats de socors per afavorir el benestar material i moral col·lectius, a

---

<sup>82</sup> Dins la tercera sessió del congrés s'exposa el model del Familisteri, impulsat per l'espiritista Jean Godin, que arriba a implicar a la fi dels cinquanta i fins al 1888 milers de famílies treballadores (*Primer Congreso Espiritista Internacional*, 1888: 205-209).



l'abolició completa de l'esclavatge al conjunt del planeta, la supressió gradual de les fronteres polítiques i el desarmament gradual dels exèrcits permanents mitjançant la utilització de la paraula i la premsa, la secularització dels cementiris i l'establiment d'un registre civil de naixement únic i obligatori, el matrimoni civil, la prohibició de la pena de mort i les cadenes perpètuas, el cosmopolitisme com a principi que regeixi les relacions socials, la comunió universal i la solidaritat entre els éssers, i s'hi presenta i tot un projecte d'estatuts per crear l'Associació Internacional per l'Arbitratge i la Pau per prevenir i resoldre els conflictes entre els pobles mitjançant el diàleg.

Es concep l'espiritisme, doncs, en qualitat de religió laica, antiautoritària, igualitarista i socialitzadora de l'ideal superior de bé col·lectiu.

A la primera sessió del congrés, s'hi llegeix el text redactat per la comissió organitzadora, en què es propugna la necessitat d'unificar tots els esforços i encaminar-los "*con sentido práctico hacia la fraternidad universal*". La crida respon a la percepció espiritista del procés en què està sumit la societat:

Símbolo característico de la evolución que la humanidad inicia en el actual período histórico, es la tendencia hacia la unidad y la armonía. Cuando parece que la diversidad nos anodada, cuando el desquiciamiento lo invade todo, agitándonos en una atmósfera de confusión, surge con imperiosa necesidad la idea sintética, la idea de reunir los elementos dispersos y de reconstruir sobre las ruinas de lo caduco, aprovechando los nuevos materiales que el progreso aporta á la grandiosa obra de la civilización. Y se concentran las fuerzas individuales para dar mayor impulso á la nueva fase de la vida; y la colectividad se revela en el concurso y la acción recíproca de todos sus miembros; [...] todas las manifestaciones, en una palabra, del desenvolvimiento humano se conciertan para trabajar de común acuerdo en la obra del porvenir, estableciendo el principio fundamental de la nueva edad; la base de toda armonía en el mundo: la organización. (Comitè Organitzador, *Primer Congreso Espiritista Internacional*, 1888: 97-98)

La banda fosca del procés té a veure justament amb la disgregació i la dissociació, paleses en la divisió entre el proletariat i la burgesia, "*el Trabajo y el Capital*": "*Desde 1789, el Capital ha llegado á ser Marqués y Conde, nobleza del día; diezma la producción, se arroga todos los derechos y se opone á las reivindicaciones justísimas de los obreros; mientras que el obrero*

*conoce su derecho lee, se instruye y no quiere ver morir de hambre su familia; por eso intenta el asalto, valido de su número, contra las instituciones carcomidas que nos rodean'* (Leymarie, *Primer Congreso Internacional Espiritista*, 1888: 206). Relacionant-ho amb això, i alhora seguint el plantejat al capítol 2, vegi's que la teorització dels ritus de passatge de Van Gennep sobre les tres fases que distingeixen els trànsits d'una esfera a una altra de l'estructura social –separació, lliandar, agregació– du Turner a especificar la condició oberta de la liminaritat: l'experiència de la vida social és dissolta a fi de reorganitzar-la sobre la base d'altres paràmetres. L'oposició *communitas*-estructura projecta l'abandó del que està estructurat a la recerca d'un trànsit social que en si mateix implica un procés estructurador distint, la destinació del qual està vinculada a la travessia d'esclerxes i intersticis socials des d'una ambigüitat de vegades considerable.

Dins del procés de liminaritat generalitzada que s'encarna en el moviment espiritista, els valors, normes, sentiments i tècniques –les corporals, per exemple– associats amb les posicions estructurals dels seus membres són replantejats en un context en què, com assenyala Turner (1999 [1967]: 117) els hàbits anteriors de pensament, sentiment i acció són qüestionats i superats gradualment. De la mateixa manera que succeeix entre els neòfits ndembu estudiats per Turner, dins l'espai social espiritista i durant el període liminar, "els neòfits són alternativament forçats i animats a pensar sobre la seva societat, el seu univers i els poders que els generen i els sostenen tots dos. La situació liminar es pot definir en part com un estadi de reflexió [...], les idees, els sentiments i els fets que fins aleshores han configurat el pensament dels neòfits [...] es veuen dissolts en les parts que el componen" (*ibidem*: 117). Prosseguint amb l'anàlisi centrada en els ndembu, si l'àmbit cultural és reduït als seus components reconeixibles (potser, en el cas espiritista: el treball, la família, la vivència de la divinitat, les relacions socials, el coneixement, la supervivència material, el progrés); si la recomposició d'aquest àmbit es dona a partir de patrons monstruosos (per als espiritistes, la societat mateixa –filla de la fal·làcia–, la institució demoníaca per excel·lència –l'església–, però també i sobretot l'àmplia gamma d'esperits

monstruosos, gens evolucionats, que acudeixen a les sessions mediúmiques, els quals de fet il·luminen el conjunt de misèries individuals que expliquen la tragèdia social en què estan sumits); i si, finalment, la reformulació que se'n fa ha de conduir a nous estats i status del militant (autoreflexió, debat, aprenentatge, moviment encaminat a la transformació personal en un marc generalitzat de canvi), llavors no seria menystenible establir un paral·lelisme mínimament coherent entre la interpretació turneriana del procés d'experiència de la situació liminar entre els ndembu i la dels espiritistes catalans, els quals juxtaposen totes les categories d'aquesta mateixa experiència i del coneixement a l'hora de "llegir el món". Afrontar el món significa afrontar-ne el desgarrament que provoca (dolor, angoixa, sofriment, fam, explotació, egoisme: els esperits inferiors que acudeixen a les sessions mediúmiques servirien per entendre les causes individuals que, un cop posades en l'escena terrenal de les relacions socials, originen la malignitat i la misèria de l'ordenació dominant de la societat). I, en conseqüència, significa propugnar la conquesta d'un espai social nou: a escala exterior, reformulant els principis injustos que regeixen les relacions econòmiques i polítiques entre les persones; a escala interior, practicant un canvi condemnat a ser sostingut entorn dels hàbits psicològics i l'actitud moral de cada persona a l'hora de percebre's a si mateixa i de vincular-se amb el món i les seves significacions. Si la ignorància i l'egoisme són a la base de la monstruositat de la conducta humana i de les projeccions individuals i col·lectives subsegüents, aleshores el sistema conceptual espiritista està advocant per una transformació radical de les estructures psicològiques i socials amb vista a realitzar els homes, dones i infants "nous".

Malgrat tot, al mateix temps, no seria desdenyable que es prengué l'experiència complexa de la modernitat –indiferenciació, mutabilitat, transformació, relativització, imprevisibilitat (Turner, 1988a [1969]: 101-136)– com la veritable liminaritat o fase liminar sostinguda d'una *communitas* generalitzada davant de la qual la instància espiritista es legitima per materialitzar l'estabilitat social mitjançant la realització d'uns referents amb unes finalitats plenament estructuradores (com un contrapès de l'anòmica

desestructuració global de la societat del XIX), la mena de finalitats estructuradores que romanen en qualitat de "caràcters constants de les societats electives" (Caillois/Bataille, 1989 [1938]: 179). La societat-interval espiritista, anant encara més enllà, estaria en condicions d'estructurar ja no una societat que avança –o retrocedeix– cap a la desestructuració absoluta amb el guany econòmic com a màxim valor, sinó d'estructurar una societat nova que naixeria d'aquest procés: aquella en què és possible "organitzar pautes capaces de dotar de seguretat, homogeneïtat i equilibri moral l'existència de les societats urbanoindustrials" (Delgado, 1999: 140).

De la validesa de l'acció social d'aquest gerundi creador n'és una evidència la continuïtat dinàmica d'un moviment situat originàriament als marges del social i que, en el pas del segle XIX als anys trenta del segle XX, acaba ocupant un lloc preponderant en el concert social (com ho manifesten les delegacions institucionals del president de la Generalitat, Lluís Companys, i del Parlament de Catalunya i l'Ajuntament de Barcelona al "XIV Congrés Espírita Internacional" del 1934 que se celebra a Barcelona). Només físicament –afusellaments, exilis, empresonaments– es podrà posar fi a una societat nascuda de la seva condició liminar i que a través del seu trànsit fa nèixer un ordre diferent que converteix justament l'antic ordre en habitant del llindar: els models culturals i les pautes d'acció social espiritistes són prou oberts, subjectes al debat i el dinamisme, al canvi i l'avenç, i sobretot a les demandes i les necessitats d'amplis sectors de la societat, per desenvolupar-se creativament. No és pas per la crisi dels seus models culturals, i dels projectes socials implícits, que l'espiritisme català s'endinsa en una crisi aclaparadora, sinó per la repressió brutal de què és víctima a partir del 1939.

La percepció canònica, ortodoxa, estrictament turneriana de *communitas* aplicada al moviment espiritista català del XIX en remarcaria no sols l'alliberament entusiàstic de forces instintives de l'energia social, sinó l'explotació de les facultats de "la racionalització, la volició i la memòria, que es desenvolupen amb l'experiència de la vida en societat" (Turner, 1988 [1969]: 134). Ara bé, aquesta potencialitat de la praxi constitutiva de la societat que només els seus sectors més avançats poden articular



materialment com a força faedora de transformació, ni es resol ni s'acaba en l'art i la religió –això és el que assevera Turner (*ibidem*: 133)– . La generació de símbols, metàfores i comparacions pretén conduir a la desaparició, la substitució i l'elaboració i materialització d'altres estructures polítiques i legals. Al XIX i en el context del Sexenni Democràtic (1868-1874), tot i que el moviment es troba en el període d'expansió inicial, participa activament –des dels camps diversos de la vida quotidiana– en els canvis articulats a partir de la voluntat progressista de les classes subalternes catalanes. Condicions de treball, educació, cultura, sanitat, benestar general del poble, relacions internacionals entre persones, societats i estats: tot esdevé objecte d'anàlisi, crítica i rèplica de les antigues formulacions imperants.

Seguint amb la interpretació literalment turneriana, la liminaritat, la marginalitat i la inferioritat estructural són les condicions en què té lloc el procés de desenvolupament de l'espiritisme, que es revela en qualitat d'acció per a l'alliberament d'estructures socials òbviament opressores sobre la base d'una experiència de *communitas* en què s'utilitza la dialèctica distintiva de l'esdevenir social com a generadora de noves estructuracions i albirar espais socials que, lluny d'aturar-se en si mateixos, s'han de convertir en mitjà a la recerca de marcs socials avançats, perpètuament dinàmics, tan concebuts com irrealitzats i/o esclafats al context modernitzador europeu del XIX. En contra, per cert i paradoxalment, de la més aviat enfosquida mirada de Turner (*ibidem*: 135), per al qual l'"exageració de la *communitas* en determinats moviments religiosos o polítics de tipus anivellador pot ser seguida sense tardança de despotisme, burocràcia desmesurada o altres modalitats d'esclerosi de l'estructura". Turner, partint de la versatilitat extrema del terme "exageració", no pren en consideració el moviment espiritista català, que s'erigeix com un desmentiment integral de la classe de percepció que nega precisament que el nucli dialèctic de la societat –la seva condició dinàmica, a què Turner refereix contínuament– pot tendir a una realització generalitzada, encara inconclusa en les societats occidentals, del procés de civilització en termes de reciprocitat igualitarista, justícia social i autodeterminació i solidaritat entre els pobles. El cas espiritista català del XIX,

crystal·litzat més endavant amb una vehemència més que impetuosa, n'és una demostració palmària.

Todo, pues, nos invita á amarnos, á protegernos mutuamente: la necesidad del progreso; la de abrir nuestras almas á toda aspiración grande y noble; la solidaridad que nos une; la falta que todos hacen á todos; nuestro corazón, nuestra razón, hasta nuestro interés. [...]

En la lucha del Progreso contra la ignorancia, contra la superstición, contra el orgullo, el escepticismo, los bárbaros ataques de instituciones caducas y podridas, el dogmatismo de la Ciencia oficial, la intolerancia de las Iglesias constituídas, las invectivas de los enemigos de la libertad de consciencia, las burlas de los ignorantes y los envidiosos, las artes viles de los desdichados que siembran desconfianzas y odios entre nación y nación, entre hermanos y hermanos... nosotros responderemos con el sublime é imperturbable ejemplo de nuestros sentimientos de solidaridad fraternal, nuestra tolerancia, nuestro amor inquebrantable á todo lo bello, lo verdadero y lo bueno. Entre espíritas no hay nacionalidades [...]; para los espíritas no hay ni aun salvajes, porque nuestro ideal nos hace precindir de límites y de fronteras. (Hoffman, *Primer Congreso Internacional Espiritista*, 1888: 156, 161-162)

Si la crida espiritista als rengles més actius i conscienciats de l'associacionisme obrer al tombant de segle referma l'autopercepció de l'espiritisme com un sistema global capaç d'encloure les diverses manifestacions de la teorització i l'acció dels treballadors respecte al canvi social – “[...] *cuando, fuera de aquí, encuentro anarquistas, fenianos, nihilistas, en lugar de combatirles, les digo: «venid á nosotros; en nosotros encontraréis la fuerza que os falta, el puente único lógico entre la razón abstracta que os mueve y la práctica aplicación de vuestros deseos»*” (Huelbes Temprado, *Primer Congreso Internacional Espiritista*, 1888: 242-243)–, encara sembla més evident la pertinència que aquesta mateixa crida esdevingui generalitzada respecte als sectors més marginats de les classes subalternes – “[...] *á todos los humildes, á todos los desheredados, á todos los proscriptos, á todos los soñadores abrimos nuestros brazos; para nosotros, el que más sufre es siempre el más necesitado de nuestra doctrina, porque es quien más há menester amor y consuelo*” (*ibidem*: 243)–, la qual cosa constituiria una prova més de l'adscripció proletària al moviment

espiritista català, i que aquesta tesi espera haver contribuït a resoldre definitivament.

### 4.3. "LO QUE FA PARLAR LOS MORTS"

La mediumnitat com a experiència central espiritista no s'entendria si no es relaciona amb el discurs de reforma moral i social a partir de conceptes com la caritat i l'amor al proïsme –a tall de revelació contemporània del cristianisme– i, al mateix temps, amb la valoració que se'n fa de la comprovació experimental i la investigació racional sobre les comunicacions mediúmiques, que de fet emmirallarien el procés d'aprenentatge i de reflexió sobre un mateix, base de l'evolució de les persones al pla terrenal. Si aquests tres eixos configurarien el sistema ritual de l'espiritisme, les sortides que s'hi donen són múltiples i a nivells diversos: tots els àmbits de l'experiència individual i de l'organització social són requerits a percebre's des d'una altra òptica, un cop tamisats per l'espiritisme. La mediumnitat<sup>83</sup> apareixeria com una "nina russa", joguina del misteri, entrada i sortida, pont i porta a un món "altre" a fi d'alliberar la vida quotidiana dintre d'un mateix, però –iep!– en companyia, junts (seguint els postulats de Durkheim i Weber).

Els mèdiums es mostren com si fossin unes persones amb connotacions especialment sensibles per dur a terme aquesta pràctica. Sovint, d'extracció social humil, amb un percentatge semblant d'homes i dones, mitjançant el trànsit poden arribar a realitzar la mediumnitat espiritual perquè de les seves boques en surtin paraules –o textos o dibuixos de les seves mans, o bé altres gestos del cos– que en una situació ordinària no s'entendrien. Justament l'extensió de la pràctica mediúmica dins el context espiritista fa que això comenci a formar part de la seva quotidianitat militant. Els mèdiums no són el missatge, sinó els missatgers: representa que intermedien entre la comunitat dels vius-encarnats i la dels vius-desencarnats, el que fora de l'espiritisme se'n diu "morts". El fet de perpetuar la memòria dels morts unifica les comunitats de "vius" i "morts" en una de sola, afirmant així la continuïtat

---

<sup>83</sup> Ladous (op. cit.: 62) recupera l'adjectivació de les classes populars occitanes (de l'àrea de Carcassona) del XIX sobre l'espiritisme: "lo que fa parlar los morts" (en català dins la traducció castellana de l'original francès).

biològica entre totes dues (Lienhardt, 1974 [1964]: 229). O afirmant, en paraules de Maffesoli (1990 [1988: 235]), la certesa que "tota societat descansa en una mena de contracte entre els vius, els morts i els qui vindran". ¿Què diuen els espiritistes?: "*Los muertos viven*" (ho signa "Miguel Ángel", dins *La Estrella Polar*, XI-1896: any II, núm. 18).

I, tanmateix, cap institució en tota la història d'Occident ha volgut afirmar tan manifestament aquesta continuïtat més que l'església catòlica, que 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, però, 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 de París 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 als 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, *op. cit.*: 206)

En aquest context, la propugnació de Philippe Ariès a reduir el culte als morts, dins l'Occident modern, com "un culte del record lligat al cos i l'aparença corporal" (*ibidem*: 210) és completament insuficient: resulta més que difícil de justificar que Ariès invisibilitzi del tot l'espiritisme en una investigació d'abast vast que, d'una manera inqüestionable, hauria de concernir aquest moviment. Potser hauria estat més elegant precisar que s'havia decidit excloure-hi l'espiritisme, que no pas haver-ho de justificar indirectament sobre la base d'una afirmació que fuig de la realitat social que en principi es descriu, i que acaba convertint la descripció en una interpretació coixa del maremàgnum social del XIX –la qual cosa és més greu



encara si es té en compte que Ariès se centra sobre manera en França, on se sistematitza l'espiritisme—.

Si en termes historiogràfics l'espiritisme ha estat viscut conflictivament i, per tant, ocultat, és possible preguntar-se de quina manera l'ordre social pot codificar la potència incommensurable de la mediumnitat. Perquè, certament, arran de la pràctica mediúmnic s'està desafiant el paradigma econòmic, polític i jurídic de producció. Es tracta de la potència creativa del que Maffesoli en diu "socialitat" (1990 [1988], *op. cit.*: 25): la transcendència immanent de la força soterrània erigint legitimitats conquerides a través de l'ús... La mediumnitat, aleshores, apareixeria a tall de forat negre del social en qualitat de porta d'entrada a un altre univers (i porta de sortida de l'univers que s'abandona). O bé a tall de Daat, la no-esfera cabalística. Dins l'arbre de la vida de la càbala s'hi representen els processos mitjançant deu esferes o potències, les *sefirot*, compreses en els plans que s'estenen de la creació al món espiritual fins a la cristal·lització al pla material manifestat. Les deu sefirot són acompanyades d'una no-esfera, Daat, situada justament a sota del pla superior celestial: encarna el coneixement de "l'altra banda" (en termes astrològics Plutó, l'obertura a l'inconscient). Travessar aquesta esfera comporta sortir-ne transformat.

Reprement el fil de la mediumnitat, s'ha de dir que s'és davant del triumvirat espiritista-mèdium-esperit informant. Respecte al jerarquitzat triumvirat catòlic pecador-capellà-salvador, el triumvirat espiritista segueix una escala horitzontal: fidel-mèdium-esperit. Però aquí el fidel espiritista pot rebatre els continguts de l'esperit que investeix el mèdium. La jerarquització no és dóna entre esperit i espiritista, sinó entre els esperits mateixos: n'hi ha d'elevats i de baixos, hi ha comunicacions profitoses com a ensenyances i d'altres que cal menysprear o que són rebatibles per la seva insuficiència en qualsevol aspecte, bàsicament "moral".

A partir de les informacions obtingudes arran de la troballa i consulta de les revistes espiritistes catalanes *Revista de Estudios Psicológicos* (1876), *La Luz del Porvenir* (1880-1885), *La Cabaña* (1887) i *La Unión Espiritista* (1896-1899), i de diversos llibres provinents del moviment mateix, s'ha mirat de

reflectir el sentit que s'atorga a la pràctica mediúmnica i suggerir-ne les possibles interpretacions que en derivarien.

Sobre l'espai en què es duen a terme les sessions, el mestre lleidatà Josep Arrufat, dins un article titulat "Los incrédulos", descriu breument el primer cop que assisteix a una sessió mediúmnica:

En vez de una sala tapizada de negro con inscripciones cabalísticas, de simbólicas lámparas alimentadas de alcohol, etc., vimos una sala sencillamente amueblada é iluminada por vulgares lámparas alimentadas de petróleo [...].

En vez de unos fanáticos, había unos creyentes razonados, esto es, que buscaban la razon antes de admitir en absoluto los hechos, la manifestación de los espíritus; que comentaban y discutían con rígida imparcialidad las comunicaciones recibidas por los Médiums, y en fin, que la verdad, y la razon y el método tenían allí su imperio. (*Revista de Estudios Psicológicos*, IV-1876: any VIII, núm. 4)

La descripció d'una reunió al Centre Espiritista L'Aurora, de Sabadell, s'inicia així: "*El salón de sesiones de este centro [...] fue engalanado con mucho gusto y al frente, sobre la presidencia, destacábase en grande y hermoso marco, el retrato del maestro Kardec*" (*La Unión Espiritista*, V-1897: any II, núm. 5). Tanmateix, quan els espiritistes no disposen d'un local propi a fi de dur a terme una vetllada de caràcter públic, per exemple, s'ha consignat el cas que rebin el suport per altres bandes: això succeeix al juny del 1899 a Manresa, on el regidor de l'Ajuntament, "*nuestro correligionario Setcases, gran campeón de la causa obrera*", els cedeix la seva llar.

Evidentment, el context de les trobades ha de ser ben diferent del dels primers anys seixanta del XIX, quan les reunions s'han de celebrar en la clandestinitat. I no és la mateixa cosa la mansió d'un espiritista benestant que les reunions dels treballadors (recordi's les sessions mediúmniques al taller del fuster Ignasi Ribera a Manresa, el 1887), obligats a buscar espais marginals, amagats. Ladous extreu d'un exemplar del 1870 del *Bulletin de la Fédération Spirite Lyonnaise* la descripció següent: "[...] una sala al subsòl, una mena de bodega amb voltes o catacumba; és aquí on tots els diumenges es reunien en una atmosfera sufocant, il·luminada pel fulgor vacil·lant de les

llanternes, un grup nombrós que no s'espantava ni per les amenaces de persecució de què podien ser objecte [per la prefectura de policia], i que no se sap per què foren identificats com a anarquistes i vistos com a sospitosos" (Ladous, *op. cit.*: 61).

Amb motiu de celebracions especials, les reunions comprenen interpretacions musicals, recitals poètics, dissertacions doctrinals, lectures de textos espiritistes importants per a la concurrència en funció de les qüestions que es plantegin entre els membres del moviment, etc. La participació de les dones a les reunions és, si més no, equivalent a la dels homes, tant a nivell d'exposició de composicions "artístiques o intel·lectuals" com de participació mediúmnica i "espiritual". A les trobades ordinàries, la introducció s'efectua mitjançant la lectura i el comentari d'un text, llavors es passa a les comunicacions mediúmriques i, al final, es debat sobre el que s'ha esdevingut.

El 1876 un o una mèdium, "D.C.", investit per un esperit, ofereix la comunicació següent:

El principio de toda sesión es el que inclina la balanza hacia el provecho ó inutilidad de la misma. Es precaución indispensable siempre el orar por los Espíritus atrasados y ligeros, á fin de que los buenos les separen de vuestro lado con su fuerza de voluntad ó sus consejos. [...]

Es preciso, entre personas que se reunen cual vosotros, que unifiqueis el sentimiento y sepais dar á un tema ó á un objeto de estudio un interés general, que captive la atención de todos.

Presentad siempre á vuestra consideración la misma misión que habeis recibido, al permitir Dios que levantárais una punta del velo que os separa de la eternidad. Sabeis que siempre hubo secretos en las sectas; misterios en las religiones. Vosotros sois iniciados y como á tales vais á obrar. ¡Ay de aquellos que despues de haber visto niegan lo que vieron! ¡ay de aquellos que despues de haber oido niegan lo que oyeron! (*Revista de Estudios Psicológicos*, III-1876: any VIII, núm. 3)

Repetidament, les comunicacions mediúmriques dels esperits serveixen per aclarir dubtes sobre la manera com s'ha de dur a terme la sessió, per normativitzar la bona conducta moral dels membres del moviment i, en gran manera, per possibilitar la comunicació amb familiars traspassats i oferir

consol en la reflexió entorn de la vida i la mort. Les ensenyances dels esperits als assistents a partir de les seves experiències quan estaven encarnats, i la resolució de problemes de salut o d'un altre caire també formen part del conjunt de les trobades. És important fer notar que cada centre espiritista és autònom, i que les pràctiques, ensenyances, debats i maneres d'organitzar-se que s'hi donen responen a les necessitats de cada grup. Kardec havia insistit molt sobre la necessària independència dels centres. I els centres, al seu torn, reflecteixen universos concrets, contextos específics, a partir dels quals els seus militants agafen de Kardec allò que els agrada, per rebutjar-ne allò que no els satisfà (Ladous, *op. cit.*: 49). Cal entendre-hi que s'hi realitza una certa absència de dogma, una certa heterogeneïtat, una certa manipulació simbòlica: el que s'hi dóna és la circulació d'idees, la transmissió de pràctiques, malgrat que l'explicació espiritista d'aquesta diversitat es fonamenti en la necessitat d'una certa homogeneïtzació (potser això sí que és una prova d'acció inconscient, respecte al que es planteja unes pàgines més endavant). Vegi's què escriuen els espiritistes menorquins, de Maó, el 1895:

[...] son tambien los círculos pequeños los que mejor evitan las malas influencias del medio social, y los más adecuados para arrastrar á la familia á nuevas ideas. En ellos suelen obtenerse notables resultados, porque en los grandes centros hay más heterogeneidad de ideas y fluidos, cosas contrarias al buen éxito de ciertos fenómenos.

También son las pequeñas Sociedades las más cómodas, porque lo mismo en horas, que en local, y otros detalles, se adaptan facilmente al hogar de cualquiera, y hasta permiten la propaganda en la conversación ordinaria ó el paseo por el campo. (*La Estrella Polar*, VI-1895: any I, núm. 1).

Maffesoli en diria "històries viscudes dia a dia: temps que es cristal·litza en espai" (1990 [1988], *op. cit.*: 214). Els esclats de seqüències rituals mediúmiques condueixen a la reconeixença col·lectiva d'una legitimitat, la puixança de la convicció, de l'ambivalència, de la transgressió, fins i tot el que Hell (*op. cit.*: 331-373) qualifica com "la necessitat de desordre". Desordenar les peces del trencaclosques amb la voluntat ordenadora de reajuntar-les altrament, el que per a alguns seria codificar l'impossible per als espiritistes és



assumir-se com els agents actius d'un canvi social d'abast integral. Un canvi plantejat davant de la mort, de la fam, del treball, de la sexualitat, de la guerra, de l'invisible, del conflicte entre salut i malaltia –en definitiva, de la vida quotidiana mateixa–, per part de persones que enllà de la submissió a unes regles, a les sancions que defineixen una societat, s'aventuren a “escapar dels conceptes instituïts” (Duvignaud, 1990 [1973], *op. cit.*: 80), generant solidaritats noves a partir dels canvis que susciten. Enfront de les insuficiències de la vida social, de les seves confusions i de tants significats inconclusos, enfront de tants abismes, discontinuïtats i ruptures, l'espiritisme encarna un desig que ultrapassa els marges. Apareix com una cosa “distinta”, disposada a batallar contra el determinisme social en tots els camps. ¿Des d'on sinó des del cos pot aflorar amb més potència aquesta apologia del discurs interior, de l'estupor davant de les paradoxes del món, davant de tot allò que amb la conquesta de la generalització de l'ensenyança “l'escola corregeix o rebutja”? (*ibidem*: 91). ¿Què haurien aconseguit els espiritistes si s'arriba a establir l'ensenyament del seu sistema de pensament a les escoles més que col·locar-hi una bomba de rellotgeria social d'efectes potser més immediats dels previsibles? ¿En quina direcció hauria esclatat? S'és davant d'una estratègia per assegurar l'única cosa de què la massa espiritista és responsable, potser “el perdurar dels grups que la constitueixen” (Maffesoli, *op. cit.*: 168), per ventura la societat mateixa... sota una altra forma (persistint en l'analogia informàtica utilitzada al capítol 2, sota un altre programa operatiu).

I malgrat no reeixir-hi, o potser justament per això, els infants freqüentaran els centres espiritistes fins al 1939, amb els seus pares i mares, amb els avis, amb les famílies militants. Concepción Reviriego ha estudiat (1995) les pràctiques mèdiques contemporànies dels espiritistes a la Vall del Vinalopó, vora Villena –a l'oest d'Alacant–, i n'ha establert els inicis a la darrereria del XIX (vegi's en l'Annex 2 consignada l'existència d'una societat espiritista a Villena ja el 1892)<sup>84</sup> a partir de la reinterpretació feta des de l'espiritisme de l'univers

---

<sup>84</sup> Reviriego aporta el nom d'un dels primers militants espiritistes de Villena: Ramon Esquembre Marcos, villenenc nascut el 1862 i mort el 1937 a València. Esquembre és un dels qui “guarien i feien

de pràctiques populars relacionades amb el camp de la salut i la malaltia. Per consegüent, ha comprovat la continuïtat al llarg d'un segle d'aquestes pràctiques, d'una banda a partir de la tradició escrita de l'espiritisme, començant per Kardec (ha consignat que al segle XIX, a Villena, rebien *La Luz del Porvenir*, una cosa corrent per a gran part de la península Ibèrica, les colònies espanyoles i el conjunt dels continents, ja que les publicacions espiritistes de tot el món s'envien recíprocament els exemplars i s'informen de les noves aparicions de revistes: de Catalunya a Austràlia i a l'inrevés, literalment), i d'una altra a partir de la tradició oral, la qual es desenvolupa arran de l'exercici sanitari-assistencial dels guaridors o curanderos villenencs. S'ha de tenir present que als anys cinquanta i seixanta del segle XIX, l'arrelament de l'espiritisme kardecian en centres urbans del Brasil es produeix a partir d'una àmplia xarxa de centres dispensaris i hospitalaris, i també d'escoles: només a Rio de Janeiro, s'hi troben en aquell període 31 centres sanitaris i 435 escoles mantinguts pels kardecians (B.R. Wilson, *op. cit.*: 174-175), blancs de classe alta que abans de Kardec ja han llegit Jackson Davis —el sistematitzador nord-americà de l'espiritisme referit al capítol 3—, lligats a cercles homeopàtics i neoespiritualistes a partir del que consideren com l'exercici de la caritat (McGregor, 1975: 99-100). Entre els europeus i catalans que difongueren l'espiritisme al Brasil hi ha en Bernard Ramon Ferrer, testimoni a 15 anys de l'acte de fe del 1861 i traspassat en terra brasilera el 1942 (Barrera, 1980: 28). Fou el primer espiritista a casar-se pel civil a Barcelona (Vázquez, *op. cit.*: 28) el 1888 participa al "Primer Congrés Internacional Espiritista", adscrit al Centre Espiritista de Sant Quintí de Mediona, fins que travessa l'Atlàntic per establir-se a Pirajuí, al centre Amor e Caridade, on fa de mèdium.

Seguint el fil de la mediumnitat, de la premsa espiritista consultada se'n desprèn que la majoria de les sessions —com la que se celebra un dia d'abril del 1897 al Centro Fraternal Unión Espiritista de Manresa, i que es transcriu a *La Unión Espiritista* del mes següent— es comencen, fins a cert punt

---

la caritat" (Reviriego, *op. cit.*: 23) com a mèdium. Passà molts anys a l'Argentina, on col·labora amb el moviment espiritista.

ritualment bé que no d'una manera instituïda explícitament, amb la lectura un text a fi de generar un estat de consciència adequat a la reunió, d'un cert "relaxament" (així és com s'adjectiva en les descripcions consultades).<sup>85</sup>

Seguidamente, despues de la correspondiente evocación, sentímonos todos los reunidos agradablemente impresionados; nos embargaba una emocion profunda, producto de la sbenéficas influencias que nos rodeaban, determinando en nosotros un bienestar imponderable. Un médium tomó el lápiz é impulsado por una fuerza extraña, escribió: "Estoy entre vosotros y aguardo." El médium paró de escribir.

Quedó poseída una médium parlante y por su conducto un espíritu habló corroborando lo dicho en el artículo sobre el dolor leído por Puigdoller [es tracta de l'article que s'ha llegit al principi de la reunió]. (*La Unión Espiritista*, V-1897: any II, núm. 5)

La intervenció de l'esperit confirma fil per randa, per boca del médium, "la utilitat del dolor", que és l'objecte central de l'article referit. A continuació, *"Un médium vidente vió flotar en la atmósfera una luz que pronto quedó convertida en blanca nube, tomando luego forma de mujer. -Quién será-pregunté, y un médium contestó: -Su madre (la de Manuel, mi primera esposa). Y siguiendo algunas palabras más añadió: "Aquí le tenéis". Inmediatamente, el médium vidente sintió una conmocion y le tocaron las manos en señal de saludo. Luego el Espíritu habló"* (*ibidem*).

Al finalitzar la comunicació, *"sentíamos todos los presentes tan gratas impresiones, éramos tan felices en aquél ambiente fluídico que nos envolvía, que hubiéramos querido que aquel estado se hubiera prolongado indefinidamente. Es imposible trasladar al papel lo que sentíamos en aquellos instantes de indescriptible felicidad"*. Tot seguit s'esdevenen dues comunicacions mediúmniques més, *"de gran interés y de sana doctrina, que no extracto para no hacer esta reseña demasiado extensa, y el hermano Puigdoller hizo algunos comentarios al acto y atinadas consideraciones respecto á la importancia del Espiritismo, á la utilidad de su estudio y sobre todo á la práctica de la moral que entraña, á los grandes bienes que*

---

<sup>85</sup> "A las cuatro de la tarde, sesión filosófico-literaria-musical y medianímica, en el Centro Barcelonés de Estudios Psicológicos" (*La Unión Espiritista*, VIII-1897: any II, núm. VIII)

*recibimos de Dios y a la adoración que le debemos en la intimidad de nuestra alma [...]" (ibidem).*

En una altra sessió celebrada el 18 d'abril en un indret inespecificat, després de la meditació col·lectiva sobre un esdeveniment produït a la sessió anterior, "una médium vidente dijo: «Hay aquí un hermoso espíritu, cuyo vestido es igual al que ponen los de la sinagoga católica á los ídolos que hacen de Juan Bautista, y ahora se posesiona en un médium.» Al poco rato empezó la siguiente comunicación" (*ibidem*: VII-1897: any II, núm 7). És a dir, sovint hi ha una concordança entre el context intel·lectual i les preocupacions dels assistents i els continguts dels esperits que s'hi presenten i les comunicacions mediúmiques obtingudes.

Un membre del Centro Cristiano Espiritista La Esperanza-Centro Espiritual de Salud descriu una sessió-tipus a la mateixa revista (*ibidem*: XI-1897: any II, núm. 11). Comencen llegint un text que estigui al seu abast, diu. A continuació, el president del centre remarca el sentit de l'acte que se celebra per provocar recolliment i unitat de pensament en déu, a qui se suplica la seva empara, i llavors s'adrecen als esperits per demanar-los mitjançant un prec que els comuniquin el que considerin pertinent. El prec, però, s'adreça sense seguir una fórmula determinada, o sigui que és lliure –fugint aquí, en conseqüència, de l'estricta ritualitat de catòlics, maçons i ocultistes–. S'insisteix que és un prec que es fa des del cor, "no desde la oración que pronuncian los labios", com precisa Marià Torres en un altre text –Miquel Vives ho expressa així: "Separo toda oración rutinaria, distraída, convencional, sistemática. Hablo de la oración que acompaña al sentimiento, la firme voluntad, el amor..." (Vives, *op. cit.*: 21)–. Prèviament s'ha designat un mèdium parlant, ja que si n'hi ha més d'un de vegades sorgeixen problemes entre ells, perquè es provoquen "inseguridad" l'un a l'altre. Llavors s'esdevenen, o no, les comunicacions. Tot seguit es donen gràcies a déu i es discuteixen les comunicacions rebudes: en trien les que consideren veritables i més profitoses, i miren de distingir les falses comunicacions, que n'hi ha. Si no hi ha hagut cap comunicació llegeixen un altre text perquè la gent no es



desanimi, tot i que la banda positiva d'això, segons els espiritistes, és que la gent aprèn a desenvolupar la paciència fora de perturbacions innecessàries.

Un aspecte important de les sessions és que també hi poden participar els infants, que sovint, abans d'iniciar-se la fase mediúmnica, reciten poesies o altres composicions literàries. És durant el procés de socialització primària de l'infant que, dins de l'àmbit familiar, s'efectua la transmissió del sistema conceptual espiritista. Respecte a l'aclaparadora presència de dones dins del moviment, i també en qualitat de mèdiums, es podria plantejar la desavinença entre la realitat social de la dona i la importància del paper que exerceixen com a espiritistes. No s'ha pogut constatar si les dones, en estat de trànsit, es comportaven de maneres distintes de les normativitzades – deixant-hi a part la conducta corporal en un sentit estricte, que troba en les reunions la via adequada d'expressió– sense que això generés alguna sanció per part de l'entorn, o sigui, si d'aquí en derivaven conductes que no els eren permeses fora dels centres o bé que estaven mal vistes, com ara fumar cigarretes i beure alcohol. Amb tot, hi ha el rastre d'un judici emprès a Alemanya contra una de les figures destacades de l'espiritisme en aquell país, Weissenberg, on un dels testimonis de l'acusació afirma que "en estat de trànsit, les mèdiums solen exigir alcohol i cigarretes". La principal mèdiom de Weissenberg és la seva dona (se'n desconeix el nom), la qual ho confirma: "En estat de trànsit he fumats i begut sovint, segons el que m'han dit després" (Linse, *op. cit.*: 12).

A Catalunya, Amalia Domingo Soler (1990 [1879]: 185-186) descriu sessions celebrades al centre La Buena Nueva Gràcia cap al 1879 per mèdiums femenines "*de muy buena voluntad que daban sencillas comunicaciones [...], narraciones vulgares y lamentaciones de espíritus en sufrimiento*" en què es genera una gran càrrega d'angoixa en el conjunt de la sala pels crits, gemecs i plors que mostra la mèdiom mentre rep la comunicació. Domingo atribueix aquesta agitació a la manca de preparació de les mèdiums, inconscientment predisposades a donar veu a esperits castigats que només poden transmetre grans dosis de neguit i patiment. També s'hi feien "sessions de guariment", especialment violentes:

[...] sesiones especiales para curar a los obsesados, teniendo Luis [Lluís Llach] gran poder sobre ellos, pero aquellas escenas violentas me asustaban. Nunca olvidaré a un matrimonio anciano, ella ciega, él medio ciego, ella dominada por un espíritu que le hacía gritar de un modo tan extraño y tan espantoso, que no parecía que gritaba una personas, sino que ladraban muchos mastines furiosamente; otras veces se arrojaba al suelo y ahullaba como un perro moribundo. El marido, aunque no estaba obsesado, estaba tan harto de su compañera y tan aburrido de su vida, tan desesperado, que blasfemaba de una manera horrible. Vivían de limosna, no tenían casa ni hogar, iban de pueblo en pueblo y nada más repulsivo que aquella desgraciadísima pareja.

Si yo hubiera conocido el espiritismo en un centro de curación de obsesados, hubiese huido horrorizada creyendo que yo también iba a ser víctima de la persecución de algún ser invisible. Porque las manifestaciones de los obsesados me causaban un espanto indescriptible. (Domingo Soler, 1990 [1879]: 186)

Una altra interpretació possible consistiria a veure que és precisament a les reunions espiritistes on s'escau el medi adient perquè la doni expressi la frustració que no li és dat manifestar en altres àmbits de la vida social. El cas descrit és el que els catòlics en dirien "exorcisme": éssers posseïts per entitats "diabòliques", si no el dimoni mateix; els espiritistes en diuen éssers "*obsesados*", ocupats per un esperit malaltís, molt vinculat als plans més baixos de l'escala evolutiva.

Las comunicaciones de espíritus tranquilos, que hablan para enseñar e instruir, me han llenado de inmenso júbilo. En cambio, los espíritus en sufrimiento, martirizando a los médiums, me han causado un terror invencible, me he sentido enferma inmediatamente, me ha parecido que tenía ante mis pies un abismo tan profundo que no se le veía el fondo, y sobre mi cabeza un mundo de rocas próximas a caer sobre mis hombros. Y al mismo tiempo, como he sido muy aficionada al estudio, asistía a las sesiones de curación para aprender y conocer algo de lo muchísimo que ignoro, pero dichos estudios me daban más miedo que enseñanza. (Domingo Soler, 1990 [1879]: 186)

Els esperitats, els "*obsesados*", són una joguina a les mans dels mals esperits: en la mesura que aniquilen el lliure arbitri humà representarien el que Viveiros en diu (1983: 138), a partir dels estudis fets sobre l'espiritisme

kardeciana brasilera, una "anti-encarnació", "un congelament de l'evolució". Des d'aquesta perspectiva, a la noció catòlica de "posseïts", els espiritistes hi oposen la d'"encarnats", com ja s'ha vist; es refereixen a la "incorporació" de l'esperit. Segons Viveiros (*ibidem*: 138), el ritu guaridor dels "obsesos" –les sessions "especials" per guarir els esperitats– miren de restablir el lliure arbitri humà mitjançant la derrota del lliure arbitri de l'esperit inferior desencarnat, a fi de tornar a l'encarnació el seu sentit: progrés i evolució, transcendència de la matèria per l'esperit. Malgrat això, caldria insistir en el que ja ha estat assenyalat en pàgines anteriors: l'objecte central de la relació mèdium-esperit rau en la "preparació" del mèdium, la qual parteix de les seves aptituds morals i del seu grau de coneixement respecte de la seva pròpia psicologia, allà on a les "aptituds" diguem-ne més o menys desenvolupades, s'hi afegeix el tarannà que el distingeix, les seves virtuts morals i, paral·lelament, els seus vicis, defectes, debilitats. Sovint, s'establirà un vincle causal entre la categoria moral i tècnica del mèdium i la de l'esperit que s'hi incorpora. La crida espiritista a la transformació personal –raonar, conèixer, reflexionar, comprendre, i aprendre a llegir i escriure i "fer cultura", etc.– per poder acollir esperits elevats en carn pròpia es projecta en el mateix entorn social del fidel, que es relaciona amb el món des d'altres bandes. Dins aquest univers, per tant, no pot haver-hi sinó formes experiencials de la mediumnitat ben distintes.

Això no hauria d'induir a entendre que en la pràctica guaridora s'hi produeixi "compensació simbòlica" de cap tipus, ni que el conflicte derivi al "camp místic": ben al contrari, és dins el marc espiritista que en el reconeixement conscient d'aquesta frustració extrema manifestat des de la precària condició social de la dona neix l'incipient moviment emancipador del feminisme. És tremendament difícil trobar a Europa cap altre moviment en què el treball públic de la dona i la seva producció intel·lectual sigui tan important com dins l'espiritisme. Sánchez (1998a: 8-13 i 1998b: 6-11) ha incidit especialment sobre aquest fet a l'hora de tractar dels orígens del feminisme català. El model espiritista de dona no és el d'un mer apèndix bé de l'home bé del capellà, víctima passiva del seu entorn social, sinó el de la

lluïtadora. A la dècada dels anys vuitanta, els articles apologètics de personatges històrics femenins dins *La Luz del Porvenir* tenen a veure amb dones que planten cara a la tirania, on l'alliberament del gènere femení s'inscriu en la lluita per l'alliberament generalitzat dels oprimits.

Respecte al terreny de la maçoneria, per exemple, les realitzacions de la dona es limiten que algunes lògies acceptin la formació de "cambres d'adopció" autònomes al seu interior (Sánchez, 1990), si bé maçones com Ángeles López de Ayala, I. de Zwonar, C. Cerdà –filla de l'urbanista Ildefons Cerdà– i D. Zea són militants molts conegudes –moltes, d'extracció social burgesa, tot i que hi ha hi ha professores de música i mestres– als medis republicans i lliurepensadors. Amb tot, la seva acció emancipadora s'efectua més aviat a l'exterior del medi immediat maçònic. Però és a l'espiritisme on la dona actua d'igual a igual amb l'home, fins i tot a nivell organitzatiu, mitjançant paritat de representants, com succeeix al "Congreso Espiritista Ibéroamericano é Internacional" (1893: 41) celebrat el 1892 a Madrid. Espiritistes com Domingo Soler, amb l'anarquista sabadellenca Teresa Claramunt (1862-1931)<sup>86</sup> i la maçona López de Ayala (directora d'*El Gladiador del Librepensamiento*), formen el 1889 la Sociedad Autónoma de Mujeres de Barcelona, establerta al barri del Raval. Pere Sánchez ha resseguit (1990: 170-174) l'eclosió d'aquesta organització: publicació de llibres, revistes i opuscles, celebració de debats i conferències, creació de projectes per oferir feina i llar a dones sense mitjans econòmics en són activitats comunes. Les sòcies disposen de la possibilitat d'acudir de franc a les classes nocturnes del Fomento de la Instrucción Libre.<sup>87</sup> Entre els innombrables rastres del suport mutu entre espiritistes i maçons, n'hi ha la participació de López de Ayala al "Congreso Espiritista Ibéroamericano é Internacional" (1892: 139-145), amb la conferència "Memoria sobre la conveniencia de la redención y vindicación femenina", i la denúncia reflectida a l'exemplar del juliol del 1897 de *La Unión*

---

<sup>86</sup> Obrera del ram tèxtil que organitza un grup anarcosindicalista a Sabadell el 1884, fundadora de la revista *El Productor*, detinguda als anys 1893 i 1896 a causa d'atemptats anarquistes, empresonada de nou per la repressió de la Setmana Tràgica i confinada a Saragossa.

<sup>87</sup> Sánchez remarca la qualitat prolífica d'aquest període quant a la creació d'organitzacions obreres feministes, ja que el 1891 Claramunt funda l'Agrupación de Trabajadoras de Barcelona, presentada el 25 d'abril al Circo Barcelonés, i el 1898 Ayala funda la Sociedad Progresiva Femenina.



*Espiritista* entorn del tancament d'*El Progreso*, un altre diari dirigit per López de Ayala, la qual, incapaç de suportar els obstacles que li col·loquen, "ha tenido que ceder merced á maquinaciones de los reaccionarios". Al seu torn, *La Estrella Polar* de Maó del març del 1896, per exemple, informa del cicle de conferències, "Consejos á las mujeres", de Domingo Soler a l'Ateneu Obrer de Gràcia.

Les espiritistes segueixen la crida que Kardec fa des de França abans de morir: s'han de modificar de cap a peus les legislacions dels estats per consagrar-hi la igualtat plena i absoluta de drets entre home i dona; s'han d'abolir tots els privilegis; l'emancipació de la dona segueix el camí del progrés, i el seu esclavatge, el de la barbàrie. És aquest fil el que es fa present en els articles d'Avelina Colon a *La Luz del Porvenir* ("La Mujer", 4-I-1883: any IV, núm. 33), de Cándida Sanz ("La unión constituye la fuerza", 18-IX-1884: any VI, núm. 17) i d'Isabel Peña, que cita Gérardin ("La Mujer", 6-XI-1884: any VI, núm. 24), per exemple. Léon Denis –fill de treballadors de Tours, militant republicà i socialista–, líder de l'espiritisme europeu després de la mort de Kardec, assegura que la dona és "oprimida, humiliada i sacrificada per una organització bàrbara" (1981 [1899]). Una societat que rebaixa la dona, segons Denis, és una societat que es rebaixa a si mateixa; una societat en què la dona és respectada, honorada i il·lustrada, genera "una família forta, una societat gran, moral, unida" (*ibidem*). Reprenent el que s'ha plantejat al capítol 2, l'eclosió carismàtica de Denis en qualitat de successor de Kardec té unes connotacions igualment sobrenaturals: envoltat d'obriers en un barri treballador de Mans, un esperit li "ratifica" la seva tasca successora. L'esperit es presenta com un deixeble de Jean Huss, cremat viu al segle XV per ordre dels bisbes reunits arran del Concili de Constança (Ladous, *op. cit.*: 55).

No es tracta d'un moviment emancipatori, el del feminisme espiritista català, que pugui servir al conservadorisme social, com és en canvi el cas del model que propugna Dolors Monserdà,<sup>88</sup> sinó que s'insereix en la formulació

---

<sup>88</sup> L'any 1909 Monserdà manté que, d'acord amb lleis divines i naturals, l'home té una clara superioritat moral i, en conseqüència, la dona li deu submissió. A l'argumentació fisiologicista i

d'un projecte de transformació global de la societat (*"¡Hay que despertar a esas dormidas siervas, que besan las argollas que las aprisionan!"*, escriu Domingo a *La Luz del Porvenir*). V. Oscáriz (el professor que junt amb Francesc Loperena, Emili Turbau, Francesc Malaret i Joaquim Vidal funden la revista espiritista gironina *La Solución*), defensa que *"el espiritismo eleva la dignidad de la mujer, tan vilipendiada por las religiones positivas, que la consideran la esclava del hombre y la causa de su degradación: y no obstante, el sacerdocio ha procurado que la mujer sea el sostén y la restauradora de esas mismas religiones"* (*Primer Congreso Internacional Espiritista*, 1888: 139). En el cas català, el vincle entre canvi social i canvi de l'estat de la dona és inqüestionable, malgrat la rònega invisibilització amb què les especialistes de la història social de la dona han obsequiat l'espiritisme, a Europa en conjunt i a Catalunya molt particularment, reproduint-hi, doncs, altres models androcèntrics d'interpretació i narració, com ja ha assenyalat Sánchez (1990).

Tornant a les reunions espiritistes, s'ha vist que l'escala evolutiva dels esperits que es presenten a les reunions espiritistes té una contrapartida material en la diversitat tipològica de mèdiums preparats per rebre'ls: n'hi ha d'intuïtius, de parlants, de dibuixants, d'escriptors, de múltiples... –entre persones que no saben escriure en un estat ordinari de consciència, i que a través de la mediumnitat componen obres precioses: es pot aplicar també a ballar, cantar, parlar en altres llengües...–. ¿Els qui ara ballen i canten, no podrien provenir del mateix medi dels qui als anys seixanta barcelonins ballen i canten tot actualitzant les festes i transformant les cançons populars des de les colles claverianes, ocupant places i carrers? (Vinyes, 1989: 88-141). El cos continua sent-hi com a potència generadora de noves escenes per al social, de nous guions, encara més: d'una altra obra. ¿Què va trobar la Comuna de París en "l'agitació cadenciosa dels cossos físics, la música de les orquestres de tribuna [més que] la lliure relació de les persones, una forma, ja

---

biologicista s'hi afegeix la incontrovertibilitat dels manaments de Jesucrist com a justificació de la subordinació femenina a l'home, inserint-se així dins el model social de la dreta, que propugna un sistema patriarcal fort en qualitat de valor fonamental de la catalanitat. Vegi's, respectivament: D. Monserdà, *Estudi feminista. Orientacions per a la dona catalana*, i E. Prat de la Riba, *Compendi de doctrina catalanista*, dins Mary Nash (1983: 12-13).

pressentida per J.J. Rousseau, d'obertura recíproca de les consciències que ja no individualitza una funció o una propietat [...], l'aclaparadora comunió interhumana que compon l'experiència viscuda del recinte parisenc, que conté al seu torn la ciutat, el temps, fins al punt que tots els testimonis parlen de la rapidesa extraordinària amb què es desenvolupen els esdeveniments"? (Duvignaud, 1990 [1973], *op. cit.*: 138-139; o, per al París revolucionari de la fi del XVIII, Sennet, 1997 [1994]: 302-337).

S'ha de tenir present, com ha assenyalat Elias, que al segle XIX la condemna contundent de l'opinió pública sobre pràctiques com les relacions extramatrimonials, i més si la violació del tabú l'exerceix la dona, manifesta un augment de la repressió dels instints corporals en general i sexuals en particular, la qual s'inculca en l'individu ja des de la infantesa,

[...] com si fos una autocoacció, un costum que actués d'una manera automàtica, en virtut de l'estructura mateixa de la vida social, de la pressió de les institucions socials en conjunt i, concretament, de la de certs òrgans executius de la societat, d'una manera especial de la família [...], en conseqüència, les normes i les prohibicions socials esdevenen, cada cop amb més claredat, una part d'un mateix, un "súper-jo" regulat estrictament (Elias, *op. cit.*: 224-226).

Així, les manifestacions instintives són relegades a uns enclavaments socials determinats: el matrimoni. El trencament d'aquesta regla passa a formar part del secret: ni se'n pot parlar ni se n'ha de parlar, a costa de córrer el risc de perdre prestigi, o fins i tot la posició social. La família nuclear esdevé, per tant, dipositària del territori on van a raure les expressions de les funcions íntimes en general. Si les pràctiques espiritistes a grans trets, i la mediúmnica especialment, representen un desafiament a aquesta normativització repressora de l'instint, també és cert que és justament dins l'esfera familiar que l'espiritisme és reconegut i integrat com a tal: al llarg del segle XIX, durant la repressió brutal de la llarguíssima Postguerra Civil espanyola (el final de la qual sembla difícil d'establir, en vista dels esdeveniments actuals) i fins als nostres dies, pel que s'ha pogut consignar amb els informants espiritistes contemporanis, els nuclis familiars són el rovell de l'ou del moviment. Enllà

dels contextos socials concrets, hi roman la socialització espiritista des del camp dels vincles del parentiu. Per tant, es podria arribar a pensar que, malgrat que la mediumnitat espiritista significa un contrabançament simbòlic i factual de la repressió corporal, la seva integració en el terreny familiar, per norma ocult a la mirada pública, permet preservar-ne la transmissió de generació en generació.

Un altre aspecte interessantíssim que es podria suggerir arrenca de la confrontació que Elias fa entre el segle XIX i altres períodes passats: per ell, al passat, dins societats en què la privatització no està tan desenvolupada com al XIX, l'infant és objecte del procés de socialització a partir d'un nombre molt més elevat de persones que no pas el pare i la mare. Dins un marc en què la repressió no era tan estricta, el debat públic entorn de la vida instintiva i les emocions no assoleix l'intens grau de vergonya que provoca al XIX: "Les formes de comportament i les paraules que per als pares estan carregades de sentiments de vergonya i repulsió reben, a més la càrrega addicional de les manifestacions de desgrat d'aquells; aquestes manifestacions acaben deixant algun tipus d'empremta superficial o profunda en els infants, així es reproduïx lentament la pauta social dels sentiments de vergonya i pudor en la quitxalla, quelcom que no té res a veure amb la «racionalitat»" (Elias, *op. cit.*: 228). Aquesta tesi aportaria la consideració del procés espiritista com una esclatxa d'escapatòria respecte d'aquesta socialització repressora dels infants, els quals participen en les reunions espiritistes no sols abocant-hi les seves emocions mitjançant la lectura de poesies, sinó assumint com a "naturals" les manifestacions intensament "afectives", a escala emocional i corporal, de les sessions mediúmiques. I val la pena insistir que això no sols s'ha consignat documentalment per a l'espiritisme català del XIX, sinó també per al de l'actual any 2002, en què la presència d'infants i adolescents en el desenvolupament general de les dinàmiques associatives espiritistes és completament quotidià.

I més encara: a mesura que avança el procés de civilització al XIX, es més profunda la distinció entre els comportaments secret i públic, entre l'esfera íntima desconeguda i l'exterior coneguda, socialment presentable, fins al punt



que les persones deixen de ser-ne conscients. Seria pertinent plantejar-se, per tant, que els qui són etiquetats com a ocultistes en general i espiritistes en particular –suposats practicants del “secret”– es mostren en qualitat de veritables incitadors a l’abolició del secret en els diversos camps del social (una qüestió de què ja es tractà dins Horta, 2001b: 67-99), sens dubte heretant la tradició il·lustrada de suprimir els secrets oficials i governamentals en nom dels interessos i el dret al coneixement de la majoria de la població, com exposà Georg Simmel (1988 [1908]: vol. II, 10-35) i com es referia aquí mateix al principi de la “Introducció”. Si el procés descrit per Elias és innegablement verídica, també ho és la resposta social a aquest procés, exemplificada en l’espiritisme.<sup>89</sup> És evident que els condicionaments socials transformen la condició psíquica de l’ésser humà, i que aquí rau el sentit de la correspondència contínua entre l’estructura del social i l’estructura del jo individual i, per tant, la regulació i l’administració de la vida del cos i de les seves expressions afectives sota la forma de l’autocontrol. Amb tot, els codis socials i el conflicte major o menor que la seva imposició o assumptió provoca en la persona són igualment canviants. La vivència individual del codi social del comportament no pot cenyir la seva experiència a la d’un autòmat, a la d’un ésser subordinat perpètuament a les normativitzacions i les sancions dominants: la mateixa intensificació del control corporal del XIX és rebatuda des de l’altra banda del mirall per uns sectors socials que, lluny d’acceptar l’autocontrol a què se’ls aboca, opten per desmentir-lo a la recerca d’altres paisatges sociocorporals.

Pels textos espiritistes catalans consultats s’ha sabut que sovint es pot desenvolupar una mediumnitat “intuïtiva” o “dibuixant” abans d’una mediumnitat “parlant”, que seria un graó següent del procés (recordi’s, de fet, la vasta tipologia de comunicacions i de mediumnitats que sistematitza Allan Kardec, exposada al capítol 2). Si l’escriptura aboleix al segle XIX, igual que el cinema al segle XX, metallenguatges com els jocs, els titelles, determinats tipus d’espectacles (Duvignaud, 1990 [1973]: 90), ¿què estan fent els

---

<sup>89</sup> I també en paraules com les de l’escriptor socialista Pierre Leroux a França abans de morir, el 1871: “El que caracteritza la nova època és l’abolició de tota doctrina secreta, despullar totes les qüestions davant del món.”

espiritistes sinó buscar altres metallenguatges? Segons Duvignaud, aquests obrers dels cursos nocturns estan mirant d'integrar-se en algun dels discursos existents, malgrat això –segons el nostre parer–, resultaria difícil negar que els discursos espiritistes, fent seus altres metallenguatges, són contextualment nous, i condueixen a llocs socials nous, per altres bandes que no són del tot les instituïdes. Unes bandes no exemptes de la reverberació d'antigues pràctiques:

Es achaque ya anejo de muchos Centros espiritistas dar á las sesiones cierto aspecto de culto formalista y ceremonioso, al que en ocasiones no faltan ni devotos con aire compungido y devocionarios cuyo mérito no discutiremos, ni pláticas de la presidencia con frases de “–Hermano: en nombre de Dios, reconócese! –Hermano no atormentes al Médium” y otras análogas, que dirigidas á los Espíritus, trascienden á conjuros y exorcismos desde cien leguas.

A este propósito recordamos haber oido al inolvidable Kardec español, á Fernández Colavida, que Centro hubo en que todos los asistentes se prosternaron porque estaba comunicándose inada menos que la Virgen María!

En cambio –y como reacción de tales exageraciones– Centros hay también en los que suele empezarse la sesión diciendo –Vamos, dénos V. Una de esas comunicaciones tan hermosas como de costumbre– Como quien dice: –Déme V. Un cigarro de esos tan buenos que fuma–.

De aquí que los indiferentes que por primera vez asisten á tales sesiones, salgan plenamente convencidos, ora de que aquello no es otra cosa que una religión más, ora de que el Médium es una persona que escribe muy bien ó que cierra los ojos y empieza á disertar sobre lo primero que se le ocurre. (*La Estrella Polar*, XI-1895: any I, núm. 7)

Són dos extrems que els espiritistes menorquins no dubten a qualificar de “viciosos”. Entre ells, s’hi pot rebre la comunicació de “J. Franklin”, perquè el mèdium “J.” acabi escrivint: “*Cerrad el balcón y bajad mucho la luz, deseo como cosa mía probar (a)<sup>9</sup>=(a)<sup>5</sup>-(a)<sup>4</sup>”, on “(a)<sup>9</sup> equivalía á luz elevada á la novena potencia” (!). Entre aquests extrems, segons el relat de Víctor Melcior i Farré, s’hi succeeixen “*sorprendentes fenómenos físicos*”:*

[...] chispas, vapores luminosos como nubes (corrientes ódicas) y luces del tamaño de una cabeza humana, bicorporeidad de la médium probada en distintas ocasiones (salida del cuerpo astral); cuerpo fantásmico materializado, lo que se comprobó con innumerables

ataduras; desatomización del cuerpo de tela interior que llevaba la médium previamente imposibilitada por las ligaduras, así com en otra ocasión por pase de las enaguas sobre el vestido, ruidos muy variados, golpes fuertes, campanilla agitada en el aire, ruido especialísimo como el de rasgar una pieza de seda en la extensión de un metro; dibujos sorprendentes hechos en un par de minutos hallándose el médium en período convulsivo;; comunicación precipitada sobre un papel en plena luz y ejecutada en un instante, resultando un trascendental pensamiento místico en nueve idiomas diferentes; escritura directa, aportes, transportes, visiones de manos grandes y pequeñas, y otros fenómenos de gran significación, y después de haber presenciado tanto hecho insólito, no hallando en su cerebro explicación que encajase en los conocimientos científicos admitidos, debía necesariamente aceptar la intervención de los espíritus. (Dins Millà, *op. cit.*: 205)

Millà no ofereix, però, cap dada entorn de la font de la citació. En la recerca duta a terme, s'ha pogut esbrinar que Melcior és un metge cirurgià de Barcelona adscrit a la Reial Acadèmia de Medicina que practica l'hipnotisme. Si bé el text citat podria pertànyer a una obra situada dins del període estudiat, a l'Arxiu Històric de la Ciutat de Barcelona se n'ha trobat un llibre escrit el 1904 (*Los estados inconscientes y las aberraciones de la personalidad*) prologat per l'espiritista Quintín López. Melcior hi mostra la disposició de demostrar empíricament l'existència la "força psíquica sota estats hipnòtics o somnambúlics".<sup>90</sup>

¿Com classificar, doncs, l'univers total, inimaginable, del meravellós, allà on tot és pertorbadorament possible? *La Estrella Polar* reproduueix també un revelador text del tortosí Fernández Colavida sobre la pràctica metòdica que n'obre les portes:

[...] la mediumnidad tiende á generalizarse más y más cada día. Y el que hasta hoy no la ha tenido puede desarrollarla mañana. Cuestión de dedicar media hora dos ó tres veces á la semana, pidiendo inspiración, pero sin consultar nunca cuestiones personales ni de interés material. Procediendo con método y mucha circunspección, siempre que el Médium no se prodigue, se obtiene excelentes resultados, pero no hay que olvidar que *es preciso merecerlo siempre.* (*La Estrella Polar*, XI-1895: any I, núm. 7)

---

<sup>90</sup> "Hemos de esperar todavía más de esa ciencia remozada que con el título de «Psicología experimental» se ha divorciado enteramente de su vetusta hermana la psicología metafísica; y una de las conquistas más preclaras que de ella podemos prometernos es la de determinar con argumentos sólidos la existencia de fuerzas invisibles" (Melcior, 1904: 329).

Un cop i un altre, els espiritistes fan entendre que la moral de la persona està vinculada estretament als resultats de les seves pràctiques, tant per a la mediumnitat com per al guariment de malalts. El mèdium terrassenc Miquel Vives escriu, a la *Guía práctica del espiritista*:

Hay espiritistas que, guiados por su ardiente caridad, se dedican á curar enfermos por medio del magnetismo, ya con agua magnetizada ó con pases magnéticos; cuando entre estas prácticas no se mezcla nada con pretensiones de ninguna clase, sino un ardiente amor al enfermo y el deseo único de hacer bien, con una fe ardiente al Padre, pueden alcanzarse buenos resultados [...]; éste [el guaridor] debe llevar una vida muy pura, exenta de faltas y defectos que pueden retirarle la buena protección, porque sino, en vez de hacer un bien á los enfermos les hará un mal, les perjudicará. [...] debe llevar una vida de de santidad, llamémoslo así, para dar una distinción al que tal haga, mayormente si el espiritista que cura no es hombre que posee la ciencia médica, ú otra ciencia que le acredite como tal. [...] Todo espiritista ha de ser muy severo consigo mismo. (Vives, *op. cit.*: 58-59, 75)

Es podria dir que en ple procés d'industrialització aflora, dins del marc espiritista, el que es podria qualificar com la dimensió religiosa de la salut com a "totalitat", allà on la condició moral del guaridor i del guarit han de trobar una plena harmonia entre les dimensions interna i externa, entre sanació i salvació (Linse, *op. cit.*: 234, també ho ha observat per al cas de l'espiritisme alemany, però és evident que es pot estendre al conjunt del moviment, i que al llarg d'aquestes pàgines ha anat apareixent).

De vegades, a les sessions, hi ha massa mèdiums i sembla que s'encavalquin els trànsits. Per això sovint es resol que un d'intuïtiu informi que l'esperit s'apropa, llavors intervindrà a continuació un mèdium parlant: això s'estableix abans de l'inici de la sessió per evitar justament confusions. Tanmateix, per més que sembli innecessari, s'ha d'insistir que la tipologia mediúmnica és tan extensa com la de les comunicacions.

Un narrador anònim descriu així la fase anterior al distintiu debat final d'una sessió mediúmnica:



Ibamos á dar por terminada la sesión pero esta prosiguió por medio de la escritura mecánica en ambos médiums, despertando previamente á la médium de materialización.

Entonces tuvo lugar como en ocasiones semejantes un diálogo entre el espíritu de "Ángeles" y el de "Franklin" [l'especialista en àlgebra que coneixem de la pàgina anterior] valiéndose cada uno, al parecer, de uno de los dos médiums, fenómeno que ofrecía la interesantísima oportunidad entre las numerosas y rápidas preguntas que por escrito se hacían y se contestaban mutuamente fuera de las condiciones de mistificación. (*La Estrella Polar*, V-1897: any II, núm. 24)

La societat dialoga amb si mateixa a través de les comunicacions intermediades que s'estableixen amb els esperits, *i ho fa així mateix a través dels diàlegs establerts entre els esperits mateixos amb dos mèdiums humans com a mitjancers entre el pla místic i el mateix pla místic!* tot confirmant d'una manera palmària el potencial simbòlic de la interpel·lació al més enllà per a la creació i el debat de models de comprensió del món. La gamma de manifestacions comprèn des de xiuxiueigs, grunys, crits, brams, fins a sermons sencers, de vegades en un llenguatge culte per part de gent que no parla "així de bé" en la seva vida quotidiana. A Catalunya, per a aquesta tesi, s'han pogut consignar comunicacions mediúmiques en català, castellà i francès, però més enllà d'això, l'esdeveniment de comunicacions en altres llengües distintes de la del mèdium confirmaria que la glossossàlia, distintiva tant dels primers temps de l'església catòlica com del pentecostalisme del segle XX, s'introdueix dins l'espiritisme al XIX (la qual cosa és confirmada per gairebé tota la literatura sobre espiritisme).

El maremàgnum mediúmnic, aquell en què les manifestacions s'estenen des de "demostracions algebraiques" sobre l'escala de "luminositat" dels mèdiums fins a les sessions de curació d'"obsesos", comprenen igualment una preocupació central –no podia ser d'una altra manera– entorn de l'actuació "fal·laç" de certs mèdiums. A l'article "Los enemigos del espiritismo" Amalia Domingo Soler sintetitza la insistència dels espiritistes a denunciar aquells que, sense ser-ne, es presenten com a mèdiums:

[...] los falsos médiums son los enemigos más terribles que tiene el espiritismo; esos desprestigian nuestra consoladora doctrina, haciendo que el ridículo caiga á plomo sobre

nosotros; y el ridículo es el arma más poderosa que se conoce para derribar cuanto existe [...]. Por amor á nuestra grande idea, por deber imperioso, debemos quitarles la máscara á los falsos médiums, y desengañar á los crédulos é inocentes, diciéndoles una y cien veces:

La revelación existe desde que el mundo es mundo –como se dice vulgarmente–, pero no á cada hora ni á cada instante.

No hay milagros; no hay més que hechos simples y naturales que obedecen á leyes desconocidas para nosotros. (*Revista de Estudios Psicológicos*, I-1876: any VIII, núm. 1)

Per descobrir la impostura, Josep Arrufat reclama al mateix exemplar, dins "Los propagandistas del espiritismo", que s'examini minuciosament la fenomenologia mediúmnic:

Es preciso no dejarnos llevar de las impresiones del momento, y no admitir los hechos sin un prévio exámen de ellos; y de no hacerlo así insensiblemente seremos conducidos al peligroso terreno de la exageracion, que es lo que sucede á muchos y lo que tan conveniente es evitar por medio del método que debe regir en todos nuestros actos.

Nosotros sabemos, porque la lógica nos lo enseña, que el método es el camino que hay que seguir en la investigacion para llegar al conocimiento de todo hecho ó fenómeno. Metodizémonos pues, y así salvaremos no tan solo los muchos obstáculos que nos salen al paso, sino que evitaremos el incurrir en exageraciones y absurdos en la propaganda de nuestras creencias, que empiezan á ser solicitadas por los desengañados, que no son pocos. (*Revista de Estudios Psicológicos*, I-1876: any VIII, núm. 1)

Sobre això mateix insisteix Amalia Domingo Soler al cap de dos mesos:

No soy de los que creen (muy mal creido) que los espíritus desencarnados tienen todos más ciencia que los que habitamos en la tierra; no, desgraciadamente el progreso se verifica con lentitud; y los espíritus que quedan en nuestra atmósfera durante su erraticidad, si bien algunos tienen más lucidez que nosotros, en cambio hay otros muchos tan materializados y tan imperfectos como el hombre més atrasado de nuestro planeta.

Por eso, para mí, las comunicaciones de ultratumba no valen por su procedencia, sino en cuanto están basadas en la razon, y en la moral más pura, único y verdadero adelanto.

Si nosotros trabajásemos con más afán y más fé [...] cuanto adelantariámos ellos y nosotros! Por que la ver que desechábamos sus mistificaciones, y sus obsesiones calculadas, prefiriendo la verdad sencilla, el arrepentimiento y la sincera humildad, tratarían de mejorarse viendo que nada conseguían con sus artificios y sus maquinaciones.

Los que tenemos una mediana inteligencia no debemos tener la pretensión que espíritus muy elevados se comuniquen con nosotros; por eso no debemos aceptar todo lo que de ellos provenga, sino discutir; observar, estudiar con fé, pero sin fanatismo, dialogar, y no escuchar simplemente.

La comunicación es un bien inapreciable si somos cautos al recibirla, pero de fatalísimas consecuencias si la escuchamos con admiración estúpida. (*Revista de Estudios Psicológicos*, III-1876: núm. 3, any VIII)

Ella mateixa adverteix que "*en una reuni3n familiar composta por mujeres humildes y en su mayoria ignorantes, no he aceptado como buenas las comunicaciones de sabios doctores de la Iglesia, ni de santas ilustres como Teresa de Jes3s*" (Domingo Soler, 1990 [1876?]: 190).

Seria difícil trobar una incitació indirecta més clara a l'estudi i l'aprofundiment de la raó, a l'educació de la mirada reflexiva, adreçada a la gent del carrer, "*los que tenemos una mediana inteligencia*".

S'estan oferint pautes per al pensament: discutir, observar, estudiar i dialogar, sense fanatisme ni admiració malaltissa. La manera com el poble es percep a si mateix significa també una crida al desenvolupament de la reflexió i l'aprenentatge. Llavors podria fer-se la pregunta plantejada per Lévi-Strauss (1992 [1958]: 66) respecte a les condicions inconscients de la vida social, aquí l'espiritista. Marx ja havia plantejat al *Divuitè Brumari de Napoleó*, el 1852, si aquestes tradicions vingudes de les generacions precedents, mortes, no pesaven com un malson en els cervells dels vius... ¿Necessàriament un malson? ¿Com resoldre-ho? Penetrar en una mentalitat distinta de la nostra en el temps i/o en l'espai és una labor àrdua: ¿com s'expressa en les persones l'innat, l'aptitud per "construir, transformar i reprogramar"? (Buxó, 1988: 10; dins Sperber, 1988 [1974]). Elias (*op. cit.*: 450) manté que el procés de civilització occidental i la racionalització que l'empara no són pas un producte de la raó humana, o sigui, no són el resultat d'una planificació que prevegi unes transformacions determinades a llarg termini. Ell posa l'exemple de l'educació de persones o grups de persones amb vista a generar canvis i reordenaments de la societat, i conclou que això no s'ha donat mai. ¿Però se'n pot estar segur d'això, veient uns espiritistes disposats a estendre i a

apropriar-se de tot coneixement per fer viable l'esclat de la societat nova ja en els seus propis fills? Quelcom que hauria de dur a la reflexió és que l'explosió naturista, vegetarianista i nudista catalana té lloc a l'inici del segle XX, per part de la generació següent a la del Sexenni Democràtic dels anys setanta del XIX. Hi ha els anarquistes que es banyen nus a la Barceloneta, i hi ha el 1903 l'aparició de la revista anarquista catalana que pren el nom de *Natura*, en què Anselm Lorenzo (citada per Sánchez, 1985: 32) propugna de dirigir-se, "con la abnegación del apóstol y la pasión del revolucionario, a la enseñanza integral [...] como se presenta en la naturaleza [que] es obra eminentemente salvadora; es esterilizar la raíz y la semilla de la desigualdad y sentar como fundamento inmovible la justicia en las relaciones humanas. Esa es una laudable intención" (*Natura*, 1-X-1903: any I, núm. 1). Aquests fills del progressisme lliurepensador i el catalanisme federalista, de l'univers ampli d'anarquistes, comunistes, socialistes, d'espiritistes, maçons, teòsofs, d'ateus i de creients, barrejats fins a límits que de vegades no estan exempts ni de bon tros de crítiques, com les que s'efectuen des de certs sectors de l'anarquisme envers "la francmasonería y el librepensamiento", vistos com un "producto intelectual de nuestros burgueses" –segons citacions reproduïdes dins Sánchez (1990: 266) extretes de l'anarquista *El Productor*, 5-X-1888–, i que sobten des de la mirada contemporània. Potser seria escaient tenir en compte, a l'hora d'interpretar aquestes relacions, el pes de la "competència per la clientela", com escriu Álvarez-Junco (1991 [1976]: 214), per bé que ho fa referint-se a la disputa de l'anarquisme amb l'església catòlica sobre els models de moralitat. Quant a això, Maffesoli (1990 [1988]: 140) remet al *tràveling* per visualitzar les convocatòries i la dispersió, el voltar d'un grup a un altre, en el neotribalisme contemporani, i potser això es donaria també en l'univers que aquí s'observa. Sobre la barreja no exempta de crítiques, el silenciament és igualment significatiu. Un buidatge de la revista anarcoide catalana *La Tramontana* (anys 1883-1893) demostra l'ocultació absoluta que s'efectua entorn del moviment espiritista, com si la proximitat i la doble militància –espiritistes i anarquistes comparteixen la divisa de la Primera Internacional, segons la qual "l'emancipació del treballador ha de ser obra



d'ell mateix"– fos una situació a evitar. Hi hem trobat alguna menció escadussera, indicativa que Josep Llunas, el factòtum de la revista, no deu veure amb bons ulls l'espiritisme: en una informació sobre una reunió preparatòria del "Congrés d'Amichs de la Ensenyansa Laica" s'esmenten els diversos assistents, entre ells el "Dr. Huelves, d'una corporació esperitista quin nom no recordem" (*La Tramontana*, 28-IX-1888: any VII, núm. 381, p. 2), amb un cert menyspreu confirmat pel fet que, del "Primer Congrés Internacional Espiritista" del 1888 –al qual, per cert, el "Congrés d'Amichs..." hi envia un delegat esperitista que hi mostra l'adhesió–, l'òrgan anarquista no n'informa gens ni mica; altrament, en la notícia sobre un míting per la pau i la fraternitat dels pobles, s'hi escriu que "D.<sup>a</sup> Amalia Domingo y Soler llegí una oda á la Pau, escrita en octaves reals, que, á pesar de ser bastant bona, hauria agradat més encara si hagués sigut més curta" (*La Tramontana*, 19-IV-1892: any IX, núm. ?, p. 2). Sortosament, la convocatòria a un míting lliurepensador a Terrassa no és objecte de cap operació malintencionada, així, es reproduïx el text original castellà de la crida: "*Llamamiento á todos los anarquistas, socialistas, ateos, materialistas, masones, demócratas y espiritistas, tanto del sexo masculino como del femenino*" (*La Tramontana*, 19-IV-1889: any IX, núm. 444, p. 2).

El text del cartell constata de passada que hi ha una unitat d'acció en moments determinats –com s'ha plantejat aquí des del principi–, una conjuminació de forces, un requeriment públic a ambdós sexes, una ocupació de l'espai públic per part d'uns cossos que tenen coses a compartir. Aquests cossos educats als anys setanta, vuitanta i noranta del XIX, aquests fills dels cossos dels claverians que el 1862 omplen i ballen als Jardins d'Euterpe de Barcelona i que es mouen i canten per primer cop als Països Catalans amb la música i l'esperit de la *Marxa del Tannhäuser* d'un Richard Wagner famós als medis revolucionaris d'Europa i d'aquí (Vinyes, *op. cit.*: 90-91), ¿aquests cossos són conscients de com estan socialitzant els seus fills, dels efectes socials d'aquest procés?

En termes històrics és relativament possible anar vinculant causes i efectes amb coherència, explicats perquè concloguin en un punt donat, anar

construint relacions i argumentacions que duguin justament a allò que des del present es conclou que va passar, i justament aquesta relativa comprensibilitat s'ensorra quan s'ha de preveure el futur, terra de l'inconegut. El plantejament que recorre aquestes pàgines reconeix un cert estupor a l'hora d'haver de dirimir si els espiritistes són conscients o no són conscients de les implicacions dels seus actes. Potser seria una resposta fàcil, de compromís, resoldre que en són conscients fins a cert punt: ells advoquen per la realització dinàmica d'un programa d'acció individual i col·lectiva que, inqüestionablement, avança en la societat catalana fins a cristal·litzar en la realització alliberadora –i conflictiva– de la Segona República. En aquest procés els espiritistes segueixen un fil, un fil dinàmic, però un fil, de connotacions, a més, revolucionàries, que ningú no sabrà fins a quins nous indrets hauria conduït la societat catalana si aquest fil no hagués estat brutalment tallat a partir del 1939. Els espiritistes eren conscients, sens dubte, que volien trobar un lloc per a la seva utopia, que aquest lloc existia, i de fet va existir i s'hi va atansar en certa manera als anys trenta, ¿però van arribar a ser conscients mai que mentre avançaven cap a aquest lloc en realitat ja l'estaven trobant, edificant i desenvolupant? ¿Sabien el que va significar per al món occidental la racionalitat revolucionària catalana del 1931 al 1933 i del 1936 al 1939 –amb tots els conflictes i claroscurs inclosos, evidentment–? ¿Van entendre mai que una història que venia del XIX va ser interpretada al món occidentalitzat com la realització d'un somni que encara no havia estat pervertit des de dintre, com estava succeint a la Unió Soviètica? Una societat col·lectivitzadora, interpel·lant frontalment el capitalisme, una societat autogestionant-se que planta cara al feixisme europeu... ¿Com s'explica si els espiritistes del XIX podien ser conscients del que estaven fent, i si els mateixos espiritistes dels anys trenta interpreten la seva acció com un resultat probable de la tasca empresa al passat? Establir vincles mecànicament, amb una connotació finalista, podria semblar, massa senzill: i malgrat tot i ha la continuïtat d'unes pautes transmeses de generació en generació...

Sota el llindar de la consciència hi habita un inconscient dinàmic, no pas estàtic. Els espiritistes acullen aquests fruits estranys en el seu procés gradual d'“autoconstrucció” social. Tota mena de missatges en tota mena de direccions s'adapten a un marc referencial genèric adreçat a la reforma individual i col·lectiva (revolució moral, reforma social contínua). L'inconscient és incongruent no per si mateix, sinó respecte al conscient, però els ponts entre la vida i la mort signifiquen camins incerts per a la raó. Ladous (*op. cit.*: 92-93) remet a dues situacions paradoxals. La primera: ¿Quina mena de trànsit condueix Auguste Comte a parlar cada dia en una capella privada amb el seu amor, Clotilde Vaux, després de la mort d'ella el 1846? La segona: ¿Per què John Stuart Mill es retira a viure als afores d'Avinyó, des d'on cada dia veu la tomba i el cementiri on hi ha les despulles de la seva dona? La resposta que ofereix Ladous per a tots dos casos és encertada: Comte i Mill ho fan per comunicar-se amb les seves estimades, és a dir, per dialogar-hi.

Amb tot, es podria suggerir una altra pregunta: ¿Des de la congruència de quin sistema explicatiu s'accepten les aportacions de Comte i Mill al pensament europeu contemporani i alhora se'n desvinculen aquestes vel·leitats mòrbides, mentre que s'invisibilitza la racionalitat d'una pràctica espiritista que és objecte d'estigmatització justament perquè és filla del diàleg amb els morts? Per ventura l'antropologia, en la mesura que neix de la societat, pot arribar a ser tan inconscient com la societat mateixa dels processos científics que desenvolupa: tota l'energia que s'ha adreçat al segle XX a desentranyar el sentit del trànsit extàtic s'ha obviat respecte a dirigir-la cap a altres direccions que, des de determinats corrents teòrics, haurien acabat convertint Comte i Mill en dos casos psicopatològics “interessants”.

Potser per una vegada Jung i Lévi-Strauss podrien estar d'acord sobre l'afirmació que hi ha ocasions en què les persones s'identifiquen amb la seva única consciència, “i s'imaginen que no són més que el que elles saben de si mateixes” (contra la qual cosa Budha ja advertí fa més de 2.500 anys)). Tanmateix, el trànsit mediúmic català del XIX vehicula una realitat latent, amagada i poderosa, que pren cos gradualment més enllà de tota repressió. Cal insistir-hi: ¿Podien concebre els espiritistes aplegats a l'esplanada de la

Ciudadella de Barcelona per l'acte de fe del 9 d'octubre del 1861 que al cap d'uns anys, el 1888, Barcelona esdevindria la capital mundial del moviment? ¿O que el 1934 el president d'una Generalitat reconquerida enviaria una delegació governamental al "XIV Congr s Espiritista Internacional"? "*Nadie nos puede salvar m s que nosotros mismos*", havia escrit Domingo Soler (1990 [?]: 33) en un any indeterminat del segle XIX. Potser aix  seria una pista per a la pregunta que formula Lévi-Strauss: "*Nadie nos puede salvar m s que nosotros mismos.*" Quan ho escriu, Domingo Soler n'és molt conscient, del que expressa el seu pensament.  Per  quants cops s'és conscient d'una cosa que més endavant desapareix de la consciència per retornar a la terra desconeguda de l'oblit o de l'inconscient?

Sobre camins arriscats, és un altre o una altra m dium, "B.C.", qui adverteix el 1897 d'un dels perills de la mediumnitat a través de la comunicació que transcriu d'un esperit que, al seu torn, mentre estava encarnat havia fet de m dium. Aquest altre perill és l'"orgull" que pot créixer en qui mostra facultats per practicar la mediumnitat.

La pau siga ab tots. [...] si bé que carregat de bona f , durant ma última existencia terrestre vaig ser portat, com   la plometa porta l'huracà, per los deserts del fanatismo. [...] pero comens  l'orgull   fer mella en mi, al veurme semi deificat per los germans que'm rodejaban, sols porque posaba en pr ctica facultats median micas que'm foren concedidas, y que ells no podían comprender. [...] y'm cregu  superior   mos germans.

Ja os he dit qual fou ma primera idea: ella'm serveix avuy de salvavidas per poder comprender mon estat y per venir   vosaltres, espiritistas científichs,   humillarme y dirvos de tot mon cor: ¡Perdoneume!

Vosaltres compreneu perfectament que tot es providencial [...]. (*La Unión Espiritista*, IV-1897: any II, núm. 4)

A l'agost del mateix any, un article anònim mira cap enrere en el mateix sentit, referint-se als obstacles amb què ha topat la pr ctica mediúmnica: l'exterior formalista, un cop més.

Hubo exterioridades inútiles, y exageraciones formalistas, que ahuyentaron las gentes sensatas, produciendo m s perjuicio que provecho. [...]



Numerosos han sido los chascos de profecías á plazo fijo; las decepciones, que halagaron la vanidad de las preexistencias en personajes ilustres; las mistificaciones é imposturas de que se apoderó el charlatanismo; la frustración de disfrute de tesoros llovidos por encanto sobre sucesos, que habrían de traer utilidades; y las broncas pesadas, con que á costa de los golosos se divertieron grandemente los espíritus burlones. (*La Unión Espiritista*, VIII-1897: any II, núm. VIII)

El reguitzell de successos negatius detectats és certament inacabable: "*Apasionamientos, supercherías de aportes, extravagancias, recepción de dictados sin examen, obsesiones debidas á influencias colectivas perturbadas, afanes de perseguir los grandes fenómenos físicos, con olvido de lo fundamental, curiosos, pasatiempos, discusiones vagas, explotaciones del magnetismo, ostentaciones, jactancias, enjambres de sectecillas, preguntas pueriles y descabelladas, pretensiones de querer acaparar la doctrina...*" (*ibidem*).

Al cap de dos anys, el 1899, l'espiritista lleidatà Marià Torres subratlla la necessitat de practicar l'espiritisme des de l'amor i la humilitat, ja que la vanitat és l'escull en què fracassen els "experimentadors de bona fe". "*Además, por esta virtud [la humilitat] os atraeréis la sinfluencias de vuestros guías espirituales, y si experimentáis con una racional desconfianza, no seréis víctimas de los engaños de los espíritus mentirosos, ni presentiréis los actos desagradables causados por los espíritus malos*"; un dels retrets que s'hi fa s'adreça a l'ànsia de molts assistents de saber el futur (*La Unión Espiritista*, VI-1899: any IV, núm. VI).

En resum, el centre d'atenció de la crítica espiritista al fracàs mediúmnic és bidireccional: d'una banda, cap als espiritistes que no hi estan internament preparats, i d'una altra, cap als esperits igualment poc evolucionats que es presenten amb malícia a les sessions (recordi's el paper dels bruixots nocturns entre els dinka tal com els descriu Lienhardt: associats a criatures deformades i imperfectes, a causa d'aquesta naturalesa no poden ser membres de la comunitat amb tots els drets). S'hi destaca, però, la continuïtat, el vincle, que s'estableix entre la preparació moral dels espiritistes reunits i la categoria dels esperits que hi acudeixen. El que se'n pot concloure

és una crida a la necessitat que els militants puguin actuar amb humilitat i respecte, que aprofundeixin la reflexió sobre els successos presenciats i que no s'empesquin qualsevol trapelleria –de falsos mèdiums, o d'esperits juganers o malèfics– ja d'entrada. Tot aquest apartat trobaria el mateix sentit amb què Gluckman (1991: 22) esmenta Evans-Pritchard per referir a la tradicionalitat de la fe i l'escepticisme dins el sistema conceptual de la bruixeria africana: "l'escepticisme explica les errades dels exorcistes i, a l'anar adreçat contra exorcistes particulars, contribueix a mantenir la fe en la resta". És el mateix que fa un europeu, assenyala Gluckman, quan, sense qüestionar gens ni mica el sistema científic occidental, atribueix a l'error d'un operari que el parallamps instal·lat al terrat de casa no hagi funcionat bé sota una tempesta (*ibidem*: 23).

Així mateix, per ventura es podrien aplicar al paradoxal univers mediúmic les paraules que Lévi-Strauss dedica a la cura xamànica: "el sistema és vàlid precisament en la mesura que permet la precipitació o la coalescència d'aquests estats difusos (i també penosos, per raó de la seva discontinuïtat)" (Lévi-Strauss, 1991 [1958]: 208).

Tot plegat reflecteix, ni més ni menys, que la pràctica mediúmica apareix amb la mateixa càrrega de paradoxes que qualsevol altre fet social. És necessari insistir, llavors, que no s'és al davant d'un culte de possessió esdevingut el fruit inoperant del context social en què neix, ni tampoc d'un culte de possessió que actua a tall de mecanisme de regulació social –seguint les teories estructural-funcionalistes–, sense aclarir-se en cap dels dos casos ni "¿per què és en aquest registre i no en un altre que una societat decideix autoregular-se?" (Giobellina, 1984: 183), ni, tampoc, quina és la distància entre "autoregular-se" i "autopolvoritzar-se".

L'ús del trànsit per a la mediumnitat espiritista configura els cultes de possessió com el que cal veure en qualitat de fet social, o sigui, com un fet integral, total, que justament per aquesta condició pot exercir tantes funcions com processos estructuradors de la societat que s'hi reflecteix. Però la dinàmica del trànsit espiritista català supera aquestes funcions i aquesta estructura fins a límits inconcebibles: "*Querriamos pulverizar la sociedad*

*presente y organizarla de nuevo*" (*Primer Congreso Internacional Espiritista*, 1888: 242). ¿Diria Douglas (1991: 51) aquí, com fa respecte a la bruixeria, que "les creences" en la mediumnitat "són essencialment un mitjà per aclarir i definir les relacions socials"? ¿Per contra, no és pas aquest el "tot o res" distintiu de la manifestació anòmica? Els espiritistes retreuen als partits polítics que aquests només volen modificar les condicions "terrenals" de les persones, mentre que ells perpetuen la transformació fins a l'estat "celestial" de les persones. Però aquesta "polvorització" de la societat a què apel·len determinats sectors de l'espiritisme i que arrenca grans aplaudiments al "Primer Congrés Internacional Espiritista" del 1888 remet no al nihilisme, sinó a la força creadora de la destrucció, com ja havia reclamat l'anarquista rus Bakunin, seguint les percepcions sobre el temps i l'eternitat nascudes en contextos gnòstics, de les quals la cultura eslava n'ha begut històricament (Spidlik, 1986 [1977]). Destrucció en primer terme de les misèries personals – l'egoisme, l'enveja, l'orgull–, efectivament, i destrucció així mateix d'estats, de fronteres, d'exèrcits. Els espiritistes invoquen la tolerància contínuament, afirmen que és la base del seu avenç, però aquí la tolerància és l'ingredient necessari en el procés d'assumpció lliure per les consciències de cada persona del trànsit cap a una altra societat.

Dins d'aquestes coordenades els espiritistes catalans proven d'elaborar un model dinàmic de mediumnitat inconscient. Interpel·lar a la societat dels morts des de la societat dels vius implica, en definitiva, trobar-hi conductes, actituds i graus de consciència i d'inconsciència de tot tipus. Aquí s'ha mirat d'aclarir l'intent dels espiritistes catalans per encaminar correctament la pràctica mediúmnic: el mèdiu que respongui al model ideal espiritista d'individu (connotacions morals elevades, aptituds psicològiques correctes quant a l'autoconeixement, etc.) esdevindrà, no pas casualment, un mèdiu capaç d'atraure i donar veu als esperits més avançats. Els espiritistes reunits per celebrar sessions mediúmriques ho assumeixen ja d'entrada, això.

La coherència integradora d'un sistema basat en el desplegament de les pulsions corporals inconscients dels sectors socials subalternitzats resulta aclaparadora. La mediumnitat apareix com un acte col·lectiu en el qual la

discussió contínua sobre les possessions que s'hi produeixen actua a manera de descàrrega racionalitzadora per als fracassos que inoportunen un bon desenvolupament de la mediumnitat. Per als espiritistes, doncs, hi ha mèdiums que són uns farsants, n'hi ha que són uns immadurs –aquells qui, arrossegats per l'orgull i l'egoisme, per la importància personal, malbaraten les seves potencialitats– i hi ha, també, esperits de l'escala més baixa que sorgeixen al moment més inesperat. Això representa un repertori simbòlic tan ampli com els paràmetres a partir dels quals normativitzar-ne la utilització. Quan un mèdiu "illetrat", d'acord amb les conceptualitzacions classistes del coneixement, construeix una poesia o un discurs magnífic en què s'encoratja els assistents a llegir, escriure, pensar, a bellugar-se en termes d'acció social autotransformadora, és aleshores que l'espiritisme, i potser no se sabrà mai fins a quin punt sent-ne conscients, està posant les bases materials i culturals perquè la societat faci conscient en si mateixa l'adveniment tan possible com inajornable d'una societat distinta, revolucionària. Es tracta d'una manifestació incontrovertible d'eficàcia simbòlica, allà on el real i l'il·lusori es fusionen i es construeixen cap als viaranyes d'un futur inconegut des d'un present distint.

Els espiritistes, fills del sense sentit anòmic del XIX, reorganitzen i fan intel·ligible el món des d'un sistema conceptual de caire religiós que pretén situar la religió mateixa en un altre pla de relació amb el coneixement científic. Tal integració té a veure amb la necessitat d'integrar el que des dels models culturals dominants es presenta com si fossin contradiccions irresolubles que afecten el conjunt dels àmbits de la societat. Però aquí no és pas el progrés del coneixement el que en surt perdent –en contra del que afirma Lévi-Strauss respecte a les conductes màgiques (1992 [1974]: 210)–, sinó que es qüestiona el procés anòmic mateix, la pèrdua dels sentits del món des de la intimitat, allò que es percep com una ordenació social desfasada, corrupta, periclitada respecte a la societat emergent que encarna l'espiritisme, i es fa sobre la base de la raó i el coneixement científic com a motors actius del canvi.



Es tracta de veure-hi la veritat social durkheimiana de la seva acció en termes d'un avenç sensacional amb relació a la potència autolliberadora que s'hi posa en escena: el cos individual, sí, però també el cos social. Cossos que són vides encarnades, parafrasejant Delgado (2001c: 41) En la mesura que el mal social pren forma en alguns dels esperits presents a les sessions mediúmiques, els espiritistes articulen estratègies per esmorteir aquest mal, les quals neixen en els seus propis cossos, tant de mèdiums com de fidels. Els seus cossos són aquí, és clar, també les seves consciències, la interpenetració de les quals esdevé un factor actiu que produeix uns efectes especials. Maffesoli (1993: 389-398) subratlla l'encert de Durkheim a esbrinar l'essencial i l'específic de les associacions humanes a partir d'aquesta interpenetració de les consciències com a factor dinàmic d'acció social enllà dels límits del positivisme del XIX, un factor bàsic en el desenvolupament de mites, ideologies i representacions, és a dir, de la vida quotidiana mateixa. Tot el nostre enfocament ha remès a Durkheim per aquesta raó. A això es refereix Norbert Elias quan referma la importància del grau d'interdependència d'uns éssers respecte als altres en uns espais i uns temps determinats. Per ell, els vincles derivats de les interrelacions humanes impliquen un ordre "més fort [...] que la voluntat i la raó dels individus aïllats que el constitueixen" (*op. cit.*: 450). Resulta inconcebible, en conseqüència, concloure genèricament com fa Giobellina (1984: 191) que els cultes de possessió impliquen un desplaçament dels seus "continguts discursius [...] com a principi explicatori en benefici de l'explotació sistemàtica i pautada del cos": la possessió és, certament, el correlat de la despossessió, es tracta d'un llenguatge immediatament comprensible que transcendeix el dilema autenticitat/inautenticitat i consciència/inconsciència i que, "sola, accedeix a l'existència" (Pouillon, 1975: 332), ara bé, almenys dins l'espiritisme –i fora de tot dubte en el cas català– el cos no pot ser el punt d'arribada, sinó el punt de partida. Tota aquesta tesi condueix a interpretar-ho en tal direcció, i s'ha intentat demostrar-ho empíricament mitjançant l'exposició dels fets i les paraules dels espiritistes. Per això no ha estat el fruit de cap atzar integrar-hi la veritable visió que

Spinoza en tingué fa més de tres-cents anys, lluny d'acadèmies i religions instituïdes.

Enllà de la lògica interna dels sistemes intel·lectuals, més enllà encara del risc –denunciat per Hill (1980 [1965]: 16)– de tractar-los com a hipocresies, racionalitzacions o disbarats, hi ha l'acompassament entre cossos i idees projectats en l'heterogeneïtat de models compresos dins una mateixa societat com la catalana del XIX.

#### 4.4. AL LLINDAR DEL SEGLE XX

Tal acompassament, tot ell englobador de models socioreligiosos de tarannà divers –espiritistes, maçons, teòsofs–, mostra un tret reivindicat per a si mateix per cadascun d'aquests moviments en el curs del XIX: la seva condició de religió del present, però sobretot, també, de l'avenir. El camp del lliurepensament i l'acció social positivista n'esdevenen el terreny de trobada, i la militància en dos àmbits alhora –espiritista i maçó, especialment– reforma uns vincles que, en realitat, s'estenen fins a la Segona República –en major o menor profunditat, amb tots els estira-i-arronsa possibles, però que tanmateix hi són–. Igual que fa Reyes (*op. cit.*) el 1933 al lligar el desenvolupament i l'evolució de l'espiritisme i l'anarquisme catalans –combat per un ordre sense Estat–, Serra de Martínez fa això mateix el 1934 a través del llibre *El espiritismo y sus relaciones con la masonería*. Respecte a la teosofia, n'és l'introduïdor a l'estat l'aristòcrata català Francesc de Montoliu i Togores, que ingressa a la Societat teosòfica el 1889, el mateix any que Annie Besant –capdavantera del teosofisme anglosaxó després de H.P. Blavastky i antiga militant feminista i socialista radical–. El 1893 es funden les rames (nom que reben les organitzacions teosòfiques) de Barcelona i València, i l'any següent les d'Alacant (recordi's la profusa implantació espiritista a les comarques alacantines) i Madrid. A l'inici del XX, molts teòsofs catalans s'introdueixen en la maçoneria, d'acord amb raonaments marcadament sincrètics. És el tant el sincretisme com el procés de colonització mateix el que deuria explicar que la fundació londinenca de la primera rama de la Societat Teosòfica el 1875, a Nova York, la segueixin in comptables fundacions de noves rames: el 1893

se'n comptabilitzen 352 en funcionament, de les Filipines al Japó, passant per l'Índia, Europa i l'Amèrica del Nord, com n'informa la revista teosòfica madrilenya *Sofia* al març del 1894. Al gener d'aquell any apareix a Barcelona la revista dels teòsofs catalans, *Antahkarana* ("La Sendera"). En el primer exemplar, després d'exposar-s'hi el programa teosòfic, hi ha un llarg article adreçat i titulat "A la premsa espiritista espanyola". D'una banda, s'hi afirma la unió de teòsofs i espiritistes per capgirar la marxa de "*la desequilibrada civilización que disfrutamos*", i, de l'altra, s'hi critica amb duresa l'ús espiritista del terme "caritat", que s'interpreta com "*una especie de reclamo emocional bueno para estereotipado, pero de laxo cumplimiento*". A continuació, amb una inclemència ferotge, l'autor –"J.P.D."– s'acarnissa sobre el fonament de l'espiritisme, i entre altres coses en diu el següent:

Y todo, en suma, ¿por qué? Porque afirmamos que sus queridos difuntos –los obligados protagonistas de sus sesiones– no son tales difuntos ni tales carneros, sino desechos astrales de los que fueron, vestiduras del Ego inmortal en desintegración kamalóquica; en suma, que no son más que *elementarios* semi-inconscientes –cuando no ciegos *elementales*–, entidades en su mayoría groserasas y peligrosas á quienes el *medium* obedece como un autómeta; autómeta puesto también casi siempre á merced de los circunstantes. Ellos –itan espiritistas!– merced á sus afirmaciones acerca de la posibilidad de que el espíritu dé lugar á fenómenos físicos –heregía que rechazamos en absoluto– resultan unos materialistas de peor cuño que el hasta ahora corrinete y conocido. Por algo se ha dicho que el espiritismo es un *materialismo transcendente*. No hemos de aducir aquí, por la centésima vez, las razones que en pro de nuestra opinión militan, y esparcidas están en libros y revistas teosóficas. [...] esas prácticas tan desdichadas, que son el tan cacareado *fundamento experimental* de la doctrina espiritista, conducen á los *mediums* –y á los que no lo son– á extremos lamentables que, toda persona medianamente leída y observadora, conoce. Esas verdaderas prácticas de Necromancia, llevan de la mano á la epilepsia, á la locura, al suicidio, y á lo que es peor todavía por la transcendencia social que reviste, á la formación de locos impulsivos –y aquí está el verdadero caso patológico– que perturban las sociedades con sus crímenes abominables. Si el caso llega, citaremos ejemplos fehacientes de esto último. (*Antahkarana*, 21-I-1894: any I, núm. 1)

Amb tot, la coincidència amb els espiritistes quant a la transformació de cada persona com a pas imprescindible cara a la transformació estructural de

la societat és absoluta. Se'n troben dos exemples als articles "Socialismo práctico" i "El socialismo verdadero conduce a la fraternidad universal" (*Antahkarana*, 21-VI-1895: any II, núm. 18 i 21-VII- 1895: any II, núm. 19, respectivament). Al núm. 20 (21-VIII-1895), però, hi ha una referència en termes elogiosos del llibre de l'espiritista Otero Acevedo *Lombroso y el espiritismo*, que tot just s'acaba de publicar. Igualment, s'informa amb força amplitud de la iniciativa dels membres de la *Revista Universal de Magnetismo* (Hospital-157, Barcelona) a fi de fundar la Sociedad Hidro-Magnética Española. Malgrat que *Antahkarana* pretén "sembrar los ideales teosóficos en el campo de las clases menos privilegiadas", el núm. 30 (21-VI-1896), n'és el darrer. Ventura (*op. cit.*: 248) dedica literalment tres ratlles als teòsofs catalans: els titlla de creació propera a les classes benestants i la *intelligentsia* amb l'objectiu de desprestigiar l'espiritisme i frenar-ne l'arrelament popular, per fer-ho els teòsofs proclamen "una coneixença superior que deien posseir". Abascal (*op. cit.*: 221) confirmaria –sense saber-ho– l'adscripció de membres de l'alta burgesia catalana a la teosofia. Hi posa l'exemple d'Arnald Mateos, maçó de grau 33 i al mateix temps espiritista que acaba desembocant en el moviment teosòfic. Igualment, altres espiritistes com ara Josep Xifré –el dels "porxos d'en Xifré"–, Tomàs Doreste, Josep Melian i Carme Mateos –filla d'Arnald– efectuen el transbordament a la teosofia.

A l'exemplar del novembre del 1897, *La Unión Espiritista* celebra la crida feta a la reunió de L'Aliança Espiritualista de Londres per part d'Annie Besant a unir forces, espiritistes i teòsofs, en el combat contra el materialisme. L'espiritisme representa, sens dubte, un cas veritablement excepcional que no confirmaria més que la condemna a la dualitat de l'existència humana: a les mans del temps i de l'espai, allà on les categories absolutes són impossibles, ja que cadascuna s'entén amb referència a la seva oposada, seguint la imatge d'un bastó –impossible bastó d'un sol extrem–, un moviment espiritualista que referma des de l'empirisme positivista l'autenticitat del seu sistema de món, reivindica l'empiricomaterialisme alhora que denuncia les conseqüències nefastes que la matèria es constitueixi com el valor dominant.



Al juliol del mateix 1897, de nou *La Unión Espiritista* anuncia els assumptes tractats a la reunió de la Unió Kardeciana Internacional –a què està federada la Unión Espiritista Kardeciana de Catalunya, que hi participa–, un dels quals és si els espiritistes europeus s’han de federar amb els ocultistes. Pel que sembla, el debat ve de lluny, i els pros i els contres n’havien dificultat la resolució: finalment, s’opta per declarar-se contrari a la federació, per bé que s’acorda mantenir-se en bona harmonia amb els ocultistes sobre els punts en què hi hagi una convergència d’idees, especialment pel que fa a la llibertat de consciència.

En el context d’aquests anys, el posicionament espiritista frontalment contrari a la pena de mort no és pot desvincular de la Ley de Represión del Anarquismo promulgada pel govern espanyol el 1896, ni de l’empresonament massiu d’anarquistes al castell de Montjuïc i el que en deriva: l’anomenat Procés de Montjuïc, més de quatre-cents empresonaments, la promulgació de vuit penes de mort (tres de les quals són commutades) i les execucions subsegüents. La repressió policíaca i les terribles tortures sobre els detinguts motiven la resposta pública dels espiritistes:

[La pena capital] es contraria á la Ley de Dios que dice: NO MATARÁS. Es contraria á la civilización y á las buenas costumbres, que la repugnan. Es contraria á la justicia, porque la pena capital implica la ejecución de aquello que se prohíbe. Es inhumana, porque se niega el perdón, aunque por su arrepentimiento y propósitos de enmienda, el reo se haga merecedor de él. Y siembra en la sociedad gémenes de odio y destrucción; porque no puede menos que generar violencia, en virtud de leyes naturales, aunque ocultas y no bastante conocidas, el acto de venganza que significa una ejecución de pena capital.

[...] la ejecución del desgraciado Silvestre Lluís, el día 15 de mes pasado y los fusilamientos del 4 de mayo han d eproducir aminoramiento en la criminalidad y tranquilidad, paz y sosiego en las consciencias? La Historia y la experiencia afirman lo contrario.

En bien del progreso, por amor á la humanidad y á la justicia, propaguemos la necesidad de la abolición de la pena de muerte y de todas las penas irredimibles. Odiemos el delito, mas compadezcamos y amparemos al delincuente. (*La Unión Espiritista*, VII-1897: any II, núm. VII)

El rebuig frontal de l'aplicació de la pena de mort, però, obeeix a una percepció que ja s'havia reflectit anys enrere: l'any 1880, per exemple, al número 32 de *La Luz del Porvenir* (30-XII), s'hi denuncia que mitjançant la pena capital se situa la víctima fora de l'ordre, impedeix que evolucioni i, doncs, poder-la reintegrar a la societat, impossibilitant-la de sotmetre-la a "*un régimen de purificación, de reparación por la lucha, el trabajo, la abnegación*", a més d'ajornar el conflicte, ja que en la mesura que no es mor, sinó que es ressuscita, el problema es tornarà a materialitzar en la nova vida. Aprofundint una vegada més la condició social dels espiritistes, cal saber que el 31 de març del 1891 (23è aniversari del traspàs de Kardec), 54 presos de la presó de Tarragona (que reben de franc, i llegeixen, *La Luz del Porvenir*) trameten una carta a la redacció de la revista en què manifesten la seva adhesió a la causa espírita:

Abrumados por el dolor y el remordimiento, comprendíamos que habíamos descendido desde la libre esfera del ciudadano a la más ignominiosa decadencia del esclavo, cubriendo nuestras carnes con los míseros harapos del presidiario, y sellando nuestra frente con el borron de la infamia. [...]

Paraos un momento frente al sombrío edificio del Vaticano y veréis cómo se levanta majestuosa la figura de Giordano Bruno [cremat a la foguera el 1600], desafiando las iras del papado y representando el símbolo de la libertad sacrificado en aras de un fanatismo ciego, muriendo sin exhalar una queja al ser arrojado á las llamas por sus implacables verdugos como hereje y apóstata, pues éste era el calificativo que se daba á los héroes que se apartaban de una religión profana y predicaban la ley de amor, enlazando á la Humanidad con los sagrados vínculos de igualdad, libertad y fraternidad universal.

Caiga para siempre la venda que oscurece el ideal humano [...]. ¡Paso libre al progreso! ¡Paso a la luz de la verdad! ¡Abajo el fanatismo! Sigamos, hermanos nuestros, por la dulce y tranquila fuente del espiritismo, hasta que lleguemos á la fuente del amor, cuyas aguas nos convidan para purificarnos. Sigamos el ejemplo del inmortal Allan Kardec, imitemos á sus apóstoles, y de etapa en etapa, y de progreso en progreso, escalaremos el infinito y alcanzaremos la gloria que nuestro Padre universal tiene reservada para sus hijos. (dins Domingo Soler, 1990 [1891]: 237-250)

Recapitulant: el discurs espiritista català ni és minoritari ni obté un ressò social baix: el 1896, només a Barcelona, hi ha els centres més actius de tot

l'estat, diverses revistes i fulls periòdics, grups dedicats a la investigació experimental del fenomen, gabinets públics de lectura, "*consultorios médicos gratuitos para la curación de las enfermedades, del cuerpo y del alma; muchos grupos familiares; celebranse repetidamente Veladas, Meetings, Banquetes, Conferencias, Sesiones Públicas*", un monument al Cementiri Civil, i una activíssima edició de llibres i fullets de propaganda (Fernández Colavida, dins *La Estrella Polar*, VI-1896: any II, núm. 13), amb les implicacions que tot això suposa respecte a l'associacionisme cultural, polític i sindical.

El 9 d'octubre del 1899, 7.000 espiritistes (Barrera, *op. cit.*: 31) s'apleguen al mateix indret en què el 1861 es porta a cap l'acte de fe antiespiritista. La trobada, organitzada per la Unión Kardeciana de Catalunya i el seu òrgan, la revista *La Unión Espiritista*, serà evocat al llarg del segle XX com un acte de desgreuge contra la injustícia i l'obscurantisme de què el moviment és víctima.

En aquesta tesi s'han intentat determinar, seguint la premissa geertziana, els efectes del sistema conceptual espiritista català del XIX com a model de la societat i model per a la societat, tant la societat compresa dins el camp mateix de l'espiritisme, com la societat àmplia dels éssers vius en conjunt. S'ha mirat de comprendre la manera com els espiritistes assumeixen i es comprometen amb aquesta representació del món en la seva vida quotidiana, quin és el grau d'influència, l'abast dels "efectes", de l'espiritisme en el context social català, i, a la fi, l'efectivitat, els resultats de la seva acció d'acord amb els seus propòsits transformadors.

Que arran de la pràctica mediúmnic s'articuli la taula d'oposicions binàries mostrada, i que aquest sistema s'inscrigui en els processos socials de la Catalunya del XIX, incloent-hi el moviment físic i psicològic dels cossos dels seus militants, aquest seria, doncs, el plantejament que ha guiat la recerca duta a terme (seguint potser, insistim-hi, la crida de Geertz [*ibidem*: 117]).

Si, d'acord amb Maffesoli, el "compartir sentiments" esdevé la veritable argamassa de la societat, la qual pot donar lloc a "una revolta puntual, a la lluita pel pa, a una vaga per solidaritat, com també pot expressar-se en la festa o en la banalitat corrent" (1990 [1988]: 90-91), l'espiritisme català

palesaria la "transcendència immanent" a través de la qual la societat de les classes subalternes sobreviu a l'imaginari i a la marea normativitzadora política, econòmica, jurídica i cultural del poder des del que l'autor francès en diu "demoteisme". Contra la modernitat com a procés homogeneïtzador i centralitzador, hi responen una autèntica multiplicitat d'agrupaments diversos, la mateixa heterogeneïtat dels centres espiritistes, en els quals –com ja s'ha vist– la recurrència a Kardec és relativa, car es dóna en funció de les necessitats i el context de cada grup (cosa establerta i tot pel mateix Kardec a la seva obra). N'és l'objectiu el "reapropiar-se" de l'existència real, del que és a la base de la potència popular. La reivindicació de sobirania sobre l'existència no s'esgota, però, en la proximitat que esmenta Maffesoli (*ibidem*: 92): en canvi, d'acord amb el que es planteja aquí, aquesta reivindicació arriba a ser motiu i mitjà per a l'estructuració de xarxes que connecten espiritistes de totes les terres catalanes amb espiritistes d'Europa i el món sencer (això s'ha exemplificat en la menció d'articles de revistes espiritistes europees, americanes i oceàniques que es reproduïxen en les revistes espiritistes catalanes), de la qual cosa en són també un reflex els congressos internacionals i la creació d'organitzacions com la Liga Internacional de la Paz y la Fraternidad de los Pueblos des del bàndol anarcoespiritista. I encara més: la mediumnitat actuarial, amb perdó, a la manera de pràctica "politeïsta" en la qual s'acull el ventall gegantí de les dinàmiques creatives populars.

Cap instància institucional política en pot tenir el monopoli –anarquistes, comunistes, progressistes, cooperativistes, utopistes–, d'aquí prové, o potser això explica, el refús espiritista d'una col·laboració sostinguda, orgànica, amb els partits polítics, i que malgrat això es desenvolupa en l'acció social transformadora. L'alienació tant com la resistència s'evidencien en la dimensió comunitària espiritista, veritable lloc, temps, realitat i vincle per a la fundació d'una societat "altra" (tan clarament veritable, que la resposta historiogràfica n'ha estat el silenciament i el menyspreu). L'espiritisme aflora com una crida a la supervivència, com un desafiament de la mort física i de la condemna a mort que el poder economicopolític pretén materialitzar sobre el poble. La seva pràctica té a veure amb un enfrontament polític i històric, però també i



des del principi amb l'elaboració del que Maffesoli, fent referència als agrupaments socials contemporanis epigrafiats sota el terme de "tribus", conceptualitza com a "refugis col·lectius" (*ibidem*: 233) –els centres espiritistes, els espais de trobada dins la vida quotidiana–, refugis col·lectius espacials. Es tracta d'una pràctica en què s'implica tant un ús racional i instrumental, com un ús imaginari i afectiu del seu sistema de món per relacionar-se amb el món mateix. Una pràctica que racionalitza amb una lògica distinta, com les emocions i els símbols que en deriven, una pràctica de transformació individual i col·lectiva.

De les pàgines anteriors n'era l'excusa, la hipòtesi, demostrar la racionalitat del projecte del moviment social espiritista. S'espera haver-hi reeixit mínimament i haver aportat una certa comprensió respecte a l'experiència espiritista catalana del segle XIX, seguint un únic objectiu consubstancial a la tasca antropològica: fer-nos comprensible l'experiència d'altres éssers humans, éssers humans com nosaltres.

#### **4.5. UN EPÍLEG ENTRE TANTS**

Déu, rebel·lió i eternitat. I després, ¿què?

I después... hasta pronto, hasta luego: ¿qué vale el tiempo para nosotros, qué vale la distancia, si nos sabemos dueños de la eternidad y de esos espacios cuajados de constelaciones y de mundos que ruedan al parecer silenciosamente sobre nuestras cabezas, pero de los cuales nosotros escuchamos el himno eterno de la Humanidad universal? Hasta ellos pues, si aquí ni vuelven á encontrarse nuestras ahora humildes existencias; hasta que en ellos podamos cambiar el beso purísimo de las almas; y si mi palabra difícil pero mi deseo ardiente y constante valiesen algo ante vosotros, salid de aquí hermanos, no solamente de palabra sino de hechos y corazón. (Huelbes Temprado, *Primer Congreso Internacional Espiritista*, 1888: 244)

La llibertat...

# 5. Conclusions

## 5.1. EL TORRENT DE LA VIDA I LA CONQUESTA DEL PRESENT

Els espais i els temps del que s'ha constituït com l'objecte d'estudi d'aquesta investigació són diferents dels que ha viscut qui escriu això a l'hora de fer la recerca. Malgrat que en termes geogràfics s'ha tractat bàsicament de Catalunya, la Catalunya del XIX és un altre espai social: altres medis, altres persones, altres olors, sons i paisatges, altres problemes. I tanmateix aquest conjunt d'alteritats és reconeixible i és possible familiaritzar-s'hi, almenys fins a cert punt: allà on es pot arribar a dir que, en fi, potser aquestes alteritats són més pròximes que no les maneres com els espiritistes s'hi encaren, és això el que remet a la tasca duta a terme. A les pàgines inicials s'assenyalava que, enllà de les interpretacions que se'n poguessin efectuar, els espiritistes donen un sentit als seus actes, un sentit que els és negat. S'ha mirat de comprendre el procés mitjançant el qual els espiritistes construeixen la xarxa de significacions amb què operen i des de la qual exterioritzen la seva vivència el món, en la marxa convulsa de la seva societat, i els contextos diversos en què ho fan.

Com a contrapartida fantàstica de la societat conflictiva del XIX, els cossos, les emocions i les intel·lectualitzacions que s'esdevenen –de vegades molt probablement d'una manera inconscient, o si més no latent–, d'acord amb el sistema conceptual espiritista, el configuren com un sistema de pensament autònom –subversiu en la mesura que no pot ser integrat pel model liberal i d'economia de mercat– basat en primer lloc en la medietat, en la investigació experimental per confirmar-ne l'explicació en termes científics, i, alhora, en la seva capacitat com a força vehiculadora de la generació potencial de dinàmiques socials transformadores a escala individual i col·lectiva, a partir d'una adaptació al context modernitzador de l'immanentisme renaixentista i il·lustrat (i dels vincles d'aquest amb la integració gnòstica, provinent dels inicis de l'era cristiana, entre la fe i la raó) i

de diversos segles de projectes utopistes i col·lectivistes –aquells, per exemple, a què Norman Cohn consagra una de les seves obres més conegudes (1985 [1957])–. Així, en qualitat de moviment socioreligiós de caire laïcista, l'espiritisme es presenta com una religió “científica”, antiautoritària, en què s'advoca pel caràcter dinàmic de les seves conceptualitzacions teòriques i les seves pràctiques socials. Això es resumiria en una de les seves divises més importants: “Cap a déu per la caritat i la ciència” (Domingo Soler, s.d. [1879]: 75), ja que “*gustando la ciencia se cae en la incredulidad, pero empapándose en ella se torna a la fé'*” (*ibidem*: 219).

Aquestes nocions són instrumentalitzades per pautar accions que segueixen un projecte de relacions socials alternatiu al model dominant del seu temps: a escala religiosa, política, econòmica, educativa, de relació de gèneres, de socialització dels infants, de medicina. S'hi fonen categories com ara esperit i matèria, fe i raó, i la religió es constitueix en la base d'una utopia racionalista. Els espiritistes organitzen conceptualment un sistema, ordenen el món: ho fan enfront de processos anòmics desestructuradors –“sistema bastardejat”, “simulacre”, en diuen– i enfront del desencís del món. La seva acció marca el pas de la submissió als costums a una adaptació que atén els interessos d'una col·lectivitat presa per tremolors que, al capdavant, reproduïx el mateix terratrèmol social a què ha estat escopida: el cos mediúmic –la forma– és extremament revelador del medi en què sorgeix. La modernitat espiritista s'entén com una articulació entre contextos, mitjans i finalitats basada en referents igualitaristes, transformadors de les persones i de la societat, activa als plans terrenals i segura d'incidir sobre les dinàmiques humanes als plans celestials –així expliquen què és el que els distingeix de les organitzacions polítiques progressistes–: si triomfen, si arrelen en amplis sectors de la societat, si això afecta de cap a peus la vida dels seus militants, és perquè satisfà les seves expectatives de vehicular canvis i, en alguns aspectes, de realitzar-los i tot. S'és davant de referents de caire cooperativista i col·lectivista: s'advoca per dirigir una altra construcció de la modernitat partint de la revolució moral de les persones per “reformar la societat” o per “polvoritzar-la”: en tot cas cal tenir present que el que pretenen no és salvar

la societat (víctima de l'egoisme en què es fonamenta l'economia de mercat, amb les conseqüències ideals i materials que comporta), sinó salvar les persones cara a la realització d'un altre ordre social. Es qüestiona el capital, la indústria militar, les fronteres, els estats, les monarquies, el domini de l'home sobre la dona i el de les elits socials sobre les majories i, sobretot, el paper històric de l'església catòlica. S'invoca un altre món la materialització del qual es presenta com a inajornable, no pot ser d'una altra manera si s'observen les condicions de vida de les classes populars catalanes al segle XIX i la distància establerta entre la condemna a sobreviure en un medi en què del guany econòmic se'n fa un valor absolut i aquell altre en el qual els éssers realitzaran les seves potencialitats en qualitat d'humans.

A la crida mediúmnicca espiritista hi respon el món mateix en forma d'entitats descorporificades que poden ser tan belles com monstruoses. La diferència d'aquesta presència del meravellós i del terrorífic respecte a l'entorn exterior al medi espiritista és que, en el seu terreny, els espiritistes poden dialogar amb el conflicte: escoltar-lo, rebutjar-lo, aprendre'n, parlar-hi, o sigui, ordenen tal maremàgnum paradoxal seguint una lògica pròpia. Al seu medi, els espiritistes poden expressar-se amb llibertat i poden actuar sense la pressió d'una autoritat –social, política, religiosa– que els coarta, els reprimeix, els desterra, els empresona quan fan públic el seu missatge i les seves pràctiques.

L'espiritisme com a sistematització contemporània a Occident de la mediumnitat, d'acord amb l'elaboració d'Allan Kardec, s'introdueix a Catalunya molt poc després de l'aparició, el 1858, de la *Révue Spirite* i d'*El llibre dels Esperits* –obra de capçalera del moviment–, signes gràfics de la seva compareixença a l'escena social europea. La introducció del moviment a Catalunya es produeix abans no finalitzi la dècada dels anys cinquanta del segle XIX (en contra del que la majoria de fonts havien postulat fins ara, endarrerint-ne sempre la presència fins al Sexenni Democràtic o més tard i tot). L'adscripció a l'espiritisme prové especialment de les persones que s'inscriurien en el que es qualifica com les classes treballadores i menestrals: s'han ofert prou dades i s'han exposat prou argumentacions per establir



l'arrelament del moviment entre el proletariat industrial urbà i entre la població immigrada del camp a la ciutat, però també l'existència massiva de centres espiritistes en petits pobles. Cal desmentir les fonts que, sense provar-ho, en limitaven l'adscripció a classes benestants, una presumpció que en el cas català és clarament errònia.

En termes socioreligiosos, una part important dels seus militants provenen del catolicisme: bé perquè se n'abandonen les pràctiques al moment en què deixen enrere els pobles –on els capellans exerceixen un ferri control social sobre la societat–, a fi de migrar cap a centres urbans, bé perquè l'església deixa de ser vista com a mitjà de resolució dels conflictes "ideals" i "materials" que sacsegen els fidels (ambdues raons estarien lligades). Igualment, no es podria obliterar un transvasament protestantista, minoritari –atesa la presència igualment minoritària de protestants–, a l'espiritisme. Els espiritistes recorren a la *Bíblia* per refermar els seus postulats i legitimar les seves accions, i en això hi és implícita una interpretació del cristianisme radicalment distinta de l'oficial de l'església catòlica, en termes de justícia social i d'independència personal de la vivència de la transcendència –s'aparten de la intermediació reglamentadora del funcionariat catòlic, i rebutgen els dogmes a l'hora de raonar la viabilitat de la comunicació dels humans amb els esperits dels traspassats, que mira de provar-se experimentalment–. Un moviment que es presenta com a espiritualista no fa sinó confirmar un cop i un altre la importància de la matèria: no hi ha espiritisme sense cossos. L'ús del cos esdevé una experiència col·lectiva revestida de denses capes significatives. ¿A què poden recórrer els desposseïts sinó a l'única eina de què disposen, els seus propis cossos? La mediumnitat canalitza la cristal·lització dels esperits dins l'esfera terrenal, s'hi dóna una concordança coherent entre tots els nivells de l'experiència i els mitjans amb què s'expressa, comporta un rebuig del control social exercit des dels restrictius valors dominants al XIX ("descorporificadors" de les manifestacions humanes) sobre l'ús del cos com a mode de manifestar-se: s'aboleixen límits socials i corporals. I, alhora, s'hi expressa el vincle simbòlic entre el cos físic i el cos social: mitjançant l'univers –entès en el sentit de sistema i d'amplitud– categoritzador mediúmic els

espiritistes fan intel·ligible el món als seus ulls, al mateix temps que estableixen les bases d'acord amb les quals es manifesten socialment en qualitat de societat paral·lela emergent dins el conjunt social (són dues societats que transiten). La seva condició és "liminoide" o "liminoidal" (Turner, 1985: 117) en la mesura que les seves activitats són fragmentàries i marginalitzades respecte a la generalitat del paisatge social, és a dir, no pas per la seva situació en el procés d'uns ritus de passatge (seguint Van Gennep), sinó per la seva condició d'instabilitat estructural just en el mig d'unes dinàmiques que al capdavant esdevenen, per als espiritistes mateixos, plenament estructuradores. La fragmentarietat es revela també, evidentment, en la mateixa pràctica mediúmnica, el fracàs de la qual és explicada pels espiritistes en termes bidireccionals: o bé els practicants no estan internament preparats per exercir la mediumnitat (cosa que es lliga a la seva "imperfeció" o "perfeció" moral com a model ideal a què aspirar), o bé esdevenen víctimes de la malícia d'esperits poc evolucionats que acudeixen a les sessions mediúmniques amb finalitats pertorbadores. Novament els plans terrenal i celestial es vinculen des del conflicte, que es pren com un mitjà dinàmic per al canvi. L'espiritista és dipositari del principi universal de l'erraticitat, la mobilitat, la regeneració contínua de les categories de la creació: transformació interna i canvi personal com a fonaments de l'evolució social, mitjançant discontinuïtats i coalescències de diversitats de vegades contradictòries.

El projecte de modernitat d'acord amb preceptes homogeneïtzadors i centralitzadors no podia ser altra cosa que respost, d'una manera frontal, des dels paràmetres distintius de la pluralitat, la multiplicitat, l'heterogeneïtat, el "politeisme" del panteó espiritista i el caràcter confederatiu de l'organització dels centres (resulta important, en aquest aspecte, el rebuig del moviment espiritista català a constituir-se institucionalment, establement, com una facció de l'organització de l'espiritisme espanyol, la qual cosa, per cert, continua donant-se a l'any 2002 per a la majoria de l'espiritisme català).

Es tracta d'una explosió energètica que actua des del si de la vida quotidiana, més que per transcendir-la, per afirmar-la des d'un altre ordre de

relacions que condicionarà els esdeveniments que provoquen els militants espiritistes, i que enllaça les mutacions entre els plans universals, mediúmnic i humans, plenament interdependents. En la mediumnitat, com en el sacrifici, hi està en joc el desig dels practicants i l'ordre del món, el singular i l'universal, la totalitat i les seves determinacions, l'adaptació de les esferes diverses del món entre elles (Herrenschmidt, 1989 [1979]: 127-128) i els referents per a la seva experiència per part de les persones. El món dels esperits és un món conflictiu: la manera com es manegen aquests conflictes esdevé una pauta per actuar sobre els conflictes terrenals. Les transformacions operen llavors a tres bandes: en el pla dels esperits; en el de l'interior dels espiritistes –i en les relacions que mantenen entre ells–, i en el de la seva acció social, sota l'aixopluc conceptual de l'apel·lació a déu mateix (situat "més enllà"), a la fe, la raó, l'amor, la caritat, la solidaritat i la justícia. Aquí, remetre a déu té el sentit de justificar les necessàries transformacions individuals i col·lectives, però, coherentment amb el sistema espiritista, es tracta de transformacions que tenen lloc en el pla terrenal dels "vius" i a més, a continuació –quan un traspassa–, en el pla invisible dels "desencarnats", els quals poden visibilitzar-se i fins materialitzar-se en les sessions mediúmriques (cosa que "demostrin" mitjançant l'extracció de motlles de les entitats aparegudes, constatant-s'hi un cop més la condició materialista de l'espiritisme. ¿Hi ha algun procés humà més "històric" que aquest?

El que per a la conceptualització catòlica és l'"impossible mediúmnic" es converteix en un "possible" espiritista a partir del qual vertebrar accions socials amb finalitats democratitzadores. Hi és implícita la denúncia frontal de ritus i cultes cerimoniosos, llocs de culte, litúrgies i fórmules sacramentals catòliques, el formalisme dels quals és percebut com una oposició a "*la adoración interna de la Causa Suprema*" (*La Unión Espiritista*, IV-1897, *op. cit.*), atès que la monopolització de la classe sacerdotal de l'eficàcia ritual dels seus actes marca una continuïtat entre l'ordre diví i l'ordenació terrenal catòlica: això és vist pels espiritistes com una fal·làcia insuportable de pair, palesant-s'hi la influència de la impugnació protestant del poder del ritual sobre la iconoclàstia catalana, en els termes en què es rebutja que el



sacrament situï la seva eficàcia no en el pla del simbòlic, sinó en el del real, el de la naturalesa mateixa.

Es podria suggerir que als màxims períodes d'efervescència social a la Catalunya del XIX –política, sindical, cultural, associativa–, l'espiritisme s'expansiona amb una força inqüestionable (1868-1874; 1880-1902; i, fora de l'àmbit cronològic de la tesi, però amb els mateixos continguts: 1931-1939). N'és una mostra significativa important que, l'any 1887, un fuster de Manresa –l'Ignasi Ribera– rebati públicament un capellà jesuïta a l'església de la Santa Cova; als tallers del fuster hi acudeixen companys treballadors seus per efectuar-hi sessions mediúmiques. L'espiritisme apareix com un sistema referencial propi de les classes subalternes, tan propi que els centres espiritistes recuperen i utilitzen els elements conceptuals que consideren pertinents per elaborar codis autònoms que justifiquin les seves pràctiques. Paral·lelament, aquest desenvolupament s'efectua des d'una horitzontalitat organitzativa que palesa, a més d'una ànsia de participació sota formes democràtiques –al model de modernització de l'economia de mercat s'hi oposa aquell que opta per la racionalització entesa com a mitjà organitzador per al benestar del conjunt de la societat, "una república cooperativa de treball"–, alhora un distanciament profund respecte a la jerarquitització pròpia d'altres moviments socioreligiosos com la maçoneria. Al rerefons, hi ha el sentit estructurador de l'espiritisme enfront del liberalisme com a força desestructuradora en el context d'acceleració social de la Revolució Industrial, consubstancialment anòmic, generador de desigualtat i de malestar –d'aquí la necessitat de tornar d'una manera contínua a Durkheim, l'explicació central del qual entorn d'aquest procés i de la instrumentalització transformadora de les pràctiques religioses resulta plenament avinent–. Si el "sagrat espiritista" esdevé una potència, es tracta d'una potència inqüestionablement popular l'acció de la qual es dirigeix al terreny en què la fe és, "abans de res, un impuls per actuar" (Durkheim, 1987 [1912]: 431) i posar en entredit les regles dominants. S'és davant d'un moviment salvífic que qüestiona el sistema humà i còsmic admès fins aquells moments, per això l'espiritisme assegura que cal salvar les persones, no pas la societat (el que n'ha de néixer és una



societat nova basada en altres principis de justícia, amor, igualtat, etc.): una col·lectivitat que pren consciència de si mateixa du a concebre la societat com quelcom de sagrat i motor de canvi. La laïcitat espiritista opera en el sentit de representar la societat com a sagrada, la qual cosa justifica la necessitat d'autotranscendència col·lectiva a partir de la potencialitat del coneixement i l'experiència de cada persona i del reconeixement de les transformacions que això implica en les relacions entre els actors socials: la re-unió fundadora, efervescent, dels éssers, en què la transformació contínua de les condicions i de les persones esdevé preparació per a la insurrecció, pas de l'individualisme als projectes socials col·lectivistes.

El tremolor del cos espiritista reconduïx el tremolor de la societat del XIX cap a un excepcional que és postulat com a demanda i com a referent per a l'acció: l'obertura corporal significa, estableix i proclama l'obertura social des de l'elevació, l'entusiasme, la glorificació i l'enfervoriment del diàleg amb el fantàstic a través de la mediumnitat. Una mediumnitat metafòricament "totèmica" en la mesura que emparenta les persones amb tots els regnes de la naturalesa i la cultura, i que entén el conflicte d'aquesta trobada com un afer resoluble en termes racionalitzadors sota paràmetres dirigits a afirmar els drets de la majoria. Hi apareixen tots els esperits (totes les categories morals i socials), hi apareixen tots els tipus de mediumnitat (totes les instrumentalitzacions possibles del cos), hi apareix la societat en moviment, amb totes les seves paradoxes, xocs i inconseqüències, amb totes les seves forces contradictòries, amb tot el seu dinamisme transformador. Els espiritistes, doncs, utilitzen mecanismes lògics per representar la complexitat dinàmica de l'heterogeneïtat social, la qual és interpel·lada i sotmesa a la seva acció operativa.

Si el coneixement científic del XIX proveeix de continguts basats empíricament en fórmules classificatòries establertes, les necessitats socials expliquen aquesta classificació "altra" de l'ordre social amb vista a la seva superació. És tan important l'assumpció del model empiricopositivista dominant al XIX com els lligams d'una part del moviment amb cercles pedagògics vinculats a l'ensenyament escolar. El context en què té lloc aquest

procés és el de l'agrupament anticlerical i reformador de l'ordre sociopolític, amb un caire clarament lliurepensador: republicans, catalanistes, federalistes, socialistes i fins –i sobretot– anarquistes. La presència d'aquests últims al costat o entre els espiritistes es dona des del mateix acte de fe del 9 d'octubre del 1861 (també se n'ha reportat la relació a Occitània, i, per a Catalunya, la continuïtat –de vegades conflictiva– de la relació als anys vint, trenta i a la Postguerra Civil espanyola del segle XX).

Altres heterodòxies socioreligioses, en primer terme els maçons i més endavant els teòsofs, conflueixen amb els espiritistes en diversos terrenys de la seva acció social reformadora. Probablement, el més important de tots és el que afecta la presa de consciència de les dones entorn de la necessitat de superar la condició de submissió a què està sotmesa: resulta impossible explicar els orígens del feminisme català si no s'atén la presència de les dones espiritistes –associacions diverses, publicacions escrites per dones i adreçades, en principi, a dones (i *La Luz del Porvenir* neix el 1879 i mor el 1936!, i recull textos de dones espiritistes de diversos continents), actes de tota mena–, amb dones anarquistes i, en menor grau, maçones.

El condicionament màgic, sobrenatural, extraordinari de la qualitat carismàtica, la seva convicció emotiva seguint el plantejament weberianà, és aplicable al gran sistematitzador de l'espiritisme, Allan Kardec, i també a la figura divulgadora més important de la Catalunya espiritista del XIX, Amalia Domingo Soler. La força carismàtica de l'esdeveniment mediúmnic, irracional en el sentit d'estranya a tota regla, marca el pas de la tradició a la modernitat en qualitat d'energia acceleradora, revolucionària, que actua sobre el social des de l'interior de les persones. La racionalització que en deriva s'expressa arran de la sistematització de la teoria i la pràctica espiritistes –reglamentació del marc explicatiu en què té lloc la pràctica–: desenvolupament conceptual, organització associativa, materialització i/o combat per la materialització del projecte espiritista. El paper de la mediumnitat en aquest procés consisteix a destarotar estructures: a l'estaticisme del dret sagrat, l'espiritisme s'hi oposa des del dinamisme de la convicció sagrada. Aquest aspecte destarotador d'estructures és el que hauria provocat algunes dificultats en certs àmbits

historiogràfics a l'hora d'afrontar l'estudi d'una realitat social vista com a "desordre" ("Els savis suporten el dubte i el fracàs perquè no poden fer altra cosa. Però el desordre és l'única cosa que no poden ni han de tolerar. [...] En certs casos, hom es podrà preguntar si el tipus d'ordre que ha estat elaborat és un caràcter objectiu dels fenòmens o un artifici construït pel savi" [G.G. Simpson (1961), dins Lévi-Strauss, 1985 (1962)]).

El vertigen mediúmnic de Kardec a nivell europeu, el de Miquel Vives a nivell català, remet a la seva capacitat de sadollar l'esperança expectativa de l'entorn social. Mitjancien entre el pla terrenal i el celestial. En termes simbòlics no són "conscients" del seu discurs, els seus cossos són ocupats, investits, per uns ens invisibles que els utilitzen amb l'objectiu de propagar un missatge: s'està abolint la submissió a tot ordre extern, terrenal, s'està articulant una explicació del món completa, model de i model per a la realitat, manifestació i alhora modelació de l'atmosfera del món. Les dinàmiques transpositives dels símbols són utilitzades per legitimar que els espiritistes aprenguin, per exemple, a llegir: això significa una veritable revolució dins l'experiència quotidiana –pròpia–, contraposada a l'exterior. L'ampliació del coneixement és paral·lela a l'ampliació de les maneres com "pensar" el món i com viure'l, actuar-hi, realitzar-lo. S'ha considerat avinent plantejar aquesta potència popular com a expressió del desenvolupament de la capacitat autotranscendent que rau a l'interior de cada persona (font possible de tots els trànsits social imaginables), és a dir, com la societat autotranscendent-se: el món com a producte històric, cal insistir-hi, és aquí. Morir mediúmicament en la naturalesa per renéixer d'ella, seguint Turner: l'espiritisme actua per reeixir en l'alliberament de tota condició social, i per controlar l'alliberament provisional de tot condicionament social. Una potencialitat perillosa respecte a l'ordre establert.

La reducció d'aquesta potencialitat per part del conjunt de teories explicatives de caire estructural-funcionalista permet entendre la reconstrucció simbòlica dels espiritistes d'un ordre que no existeix a la realitat, en efecte, però s'atura davant de l'intent espiritista d'articular socialment, de realitzar socialment, aquest ordre. Les víctimes de la



desestructuració irrompen des del cos de l'interior social cap al social inconegut, salten "a l'altra banda" mitjançant la pràctica d'un trànsit extàtic sota formes mediúmiques que desafia el temps i l'espai i que s'esmerça a produir conceptes susceptibles d'esdevenir adequats a aplicacions possibles, més amenaçadores de l'ordre establert com més afirmen la seva capacitat de concernir la totalitat de la vida social –més amenaçadores i, per tant, més difícilment inclusibles en una categoria explicativa estàtica (diversos models de trànsit reflecteixen diversos models de i per a l'organització social, per legitimar o per deslegitimar, per denunciar o per justificar, per afirmar el vell o per infantar el nou: obtenir beneficis individuals, grupals o generals per a la col·lectivitat, resoldre disputes, encarrilar rebel·lions individuals o grupals, polítiques, econòmiques, religioses, o "merament" vitals)–. El "tot és possible" significa déu i la revolució (recordi's què esbomben els espiritistes: que el seu déu prepara les ànimes per al progrés, no és el déu catòlic que les llança venjativament a l'infern), però també la fam, l'explotació, la mort, l'egoisme. Aquí no hi ha "autoregulació" social sota cap concepte: tant se val si hi ha pressió social enmig de contextos conflictius o si no n'hi ha, l'ús del trànsit extàtic pels humans és una porta oberta: una de les sortides, un dels traspassos d'aquesta porta –en el cas concret de l'espiritisme català– assenyala que les formes de les agitacions corporals, la glossossàlia, els tremolors, l'amplitud d'expressions d'"incoherència i dissociació" efervescents que s'hi donen condueixen a rebatre d'una manera integral l'ordre establert per fundar-ne un altre sobre la base de principis diferents: no es tracta pas d'entendre l'acció espiritista com una acció social minoritària "autoreguladora" o "estabilitzadora" d'un desordre estructural, sinó de l'adscripció substancial, massiva, d'una societat de treballadors a la tasca creadora de "polvoritzar la societat" i "revolucionar moralment l'individu", no pas per exclusivament representar el món, sinó per actuar-hi eficaçment.

El rebuig del que es deixa enrere en travessar la porta mediúmica implica l'acceptació agosarada que, en efecte, és factible realitzar l'inconegut en els cossos. Uns cossos que no es tenen més que a si mateixos, que estan mitjançant entre plans, i que malgrat que de vegades, o sovint, ho facin de



maneres inestables, incongruents, potser aparentment absurdes, cerquen obsessivament una cosa diferent, una altra cosa: una altra vida. ¿Què es podria esperar d'uns espiritistes que assegurin que, a les seves trobades, qui exerceix de déu són els infants i els pobres, redimibles només a través d'una revolució com la del Setembre del 1868, anunciadora al seu torn de dinàmiques transformadores que no s'aturaran a l'esfera terrenal i que continuaran operant a l'esfera celestial? (*La Unión Espiritista*, 1897: any II, núm. 11). Aquí s'interpel·la l'ordre còsmic, frontalment, conscientment, coratjosament. És impossible reduir aquest estupor, "la immensitat d'una virtualitat infinita" segons Duvignaud (recordi's l'estrofa d'una poesia espiritista citada anteriorment: "*de venturas yo tengo un infinito,/del nacer y el morir guardo las llaves,/ tengo una fé, y el universo es mío*"; així és com l'espiritisme es presenta als proscrits, als miserabilitzats, als derrotats, als humiliats, als adolorits, als migrats del camp a la ciutat). L'espiritisme català apareix com una efervescència sostinguda que roman activa en el desenvolupament de la seva acció social a partir de formes organitzatives prou elaborades a escala ritual (sessions mediúmiques), lúdica (celebracions de tot tipus: festes, concursos, aplecs musicals, literaris), cultural (conferències, classes, lectures, debats), associativa i cooperativa (per actuar sobre àmbits polítics, juridicolegisladors, econòmics, educatius –ha estat fonamental constatar la massiva participació i presència espiritista en la creació i el funcionament d'escoles laiques, mixtes, alhora tremendament progressistes en termes pedagògics–), congressual, mèdica (pràctiques hidromagnètiques i homeopàtiques gratuïtes en centres instituïts per a tal acció o en cases particulars), etc., la qual cosa desmenteix la percepció de Douglas, que reclama un nivell organitzatiu baix perquè l'efervescència com a forma habitual de pràctica religiosa perduri.

La raó espiritista s'inscriu en aquesta percepció possible de la raó com una heretgia mística que desplaça l'insatisfactori projecte de raó provinent de la Il·lustració. Els espiritistes no són l'objecte passiu de la transformació liberal, sinó que es constitueixen com un marc referencial accessible per a les classes populars amb vista a satisfer àmplies necessitats socials. L'estratègia del

trànsit mediúmnic implica pautes d'acció individuals i col·lectives que donen un altre sentit al món, i que ells presenten com una "necessitat històrica". En aquests tesi s'ha volgut demostrar que la vertebració social d'aquesta demanda s'erigeix, des de l'espiritisme, com un sistema conceptual integral. Tal sistema intenta provar l'existència de la vida més enllà de la mort; situa en un pla d'igualtat els homes i les dones (i els enriquits i els empobrits, i els éssers de tot el planeta, fins de l'univers sencer) tot canalitzant els anhels de justícia social i democràcia, vehiculant-hi el vell ideal igualitarista, segons el qual "sense fraternitat la civilització és un mite", com escriu l'astrònom espiritista Camille Flammarion, conferenciant als centres espiritistes catalans; integra el model científic positivista del XIX, fent-lo inseparable del concepte de caritat, dins la seva explicació del que és la divinitat; ofereix una explicació de la fenomenologia telepàtica; esmorteeix el dolor del camp gegantí de la desgràcia; sadolla la necessitat humana de salvació; canalitza la passió humana pel desconegut a través de les sessions mediúmriques; utilitza uns mitjans de curació de la malaltia percebuts com a efectius pels qui hi són implicats; satisfà l'anhel de conèixer el futur; de contactar i dialogar amb els familiars traspassats; de proveir d'ensenyances i de models de conducta com a guies pràctiques referides a esferes conflictives de l'existència individual i col·lectiva; de materialitzar la demanda de coneixement i aprenentatge dels treballadors –la qual els és negada en la mesura que l'ordre social liberal en fa mers objectes, o forces, productius i de consum, en certa manera alienats en la seva manca d'alfabetització–; de potenciar el desenvolupament de preses de consciència autònomes per part de les classes subalternes; d'oferir alegria, festa, aplec, celebració, creativitat a la voluntat lúdica dels seus membres enfront d'un ordre laboral, horari, econòmic i polític brutal; d'afirmar conscientment el rebuig del món en els termes en què es dóna al XIX... i oferir senyals per encaminar-lo cap a una transformació radical. ¿Quantes altres motivacions caben encara dins les que han estat exposades per comprendre les raons de l'immens triomf social d'aquest sistema de representació global? Hom desitja haver proveït de raons la necessària reparació de la dignitat del moviment espiritista com a potència social

avantguardista en el context històric del nostre país cap a la configuració d'una societat justa i democràtica entesa com a improrrogable.

L'aportació i l'ús de les "dades històriques" (contextos, noms de persones, moviments, publicacions, centres espiritistes, relacions entre persones i grups, idees i esdeveniments, processos i cristal·litzacions, els agrupaments amb altres moviments ideològics polítics, sindicals i religiosos –anarquistes, progressistes, republicans, demòcrates, maçons–, i també els enfrontaments –el catolicisme, l'església–, les percepcions que en tenen o bé la manera com són vistos per aquests altres moviments) que s'han ofert en el transcurs de les pàgines anteriors i als annexos següents (molt especialment, el segon i el tercer) representen la plasmació més important, de llarg, que s'ha fet mai sobre el moviment espiritista català. Si, amb perspectiva, els èxits són tan provisionals com les mancances, es pot dir que el desenvolupament interpretatiu postulat ha pretès trobar lligams entre les teoritzacions establertes i les fonamentacions basades en les veus i les accions espiritistes, aclarir-ne significacions i vincular-les amb coherència per comprendre l'experiència i la valoració vitals dels espiritistes. No s'ha conegut cap recerca entorn de l'espiritisme, a qualsevol punt del globus terraqüi, que s'hi hagi atansat amb aquesta ànsia d'aprofundir el coneixement de la complexitat estudiada tot donant-hi veu als espiritistes a través dels seus textos i oferint-hi tal quantitat d'informació.

Cal concloure la pertinència de subratllar el tarannà vertiginós, dislocat, ric en possibilitats –aquí rau el "jo és un altre" rimbaudià de l'espiritisme– d'un moviment de la societat en què les persones existeixen d'entrada des de la vivència dels seus cossos (la cristal·lització absoluta de l'esperit en la matèria, que en diuen els cabalistes), els quals, units els uns amb els altres, esdevenen fusió motriu de la potència popular, d'una transcendència que alhora que supera els individus –de la personalitat de cada militant espiritista en poden sortir moltes altres personalitats, impensades, que actuaran sobre si mateixes i sobre el món d'altres formes, amb altres significacions i finalitats; de cada esperit convocat en poden sortir pistes, rastres, signes, indicis que condueixin a situar-se en el món des d'altres bandes, d'acord amb altres



categories diferents de les viscudes fins aleshores–, afirma alhora la continuïtat del grup tot assegurant-ne la marxa cap al present mateix, reclamant el que un segle després –el 1967– el cantant i poeta Jim Morrison versifica com el “volem el món i el volem ara... i ara!”. Ni aquesta tesi ni el seu objecte d'estudi poden interpretar-se com un sistema tancat: tots dos, des de camps distints de la realitat dels humans en els contextos distints del temps i l'espai, miren de constituir-se en qualitat d'esclatxes, obertures, punts de trobada provisionals a través dels quals es constaten i se suposen corrents diversos que es materialitzen, ocasionalment d'una manera fragmentària, desafiant conceptualitzacions estàtiques, ordenades i reclusives de la societat –aquelles que busquen una “polidesa” impossible–.

L'espiritisme descobreix mitjançant la mediumnitat –l'experiència de l'altre i dels altres (quin ressò tan absolutament antropològic)– la fundació de la societat prenent consciència de si mateixa, sedimentada, hipostatitzada, i que apareix com un lloc físic i social per a la reflexió, la discussió i la racionalització dels conflictes que travessen els àmbits de l'existència. De la dimensió fisicoafectiva del món es passa a una intel·lectualització que infantia processos bàsics per entendre l'evolució de la societat catalana del segle XIX –i, com s'ha vist, amb uns efectes que depassen els termes cronològics que abraça la tesi–: el desenvolupament de l'associacionisme i la implicació subsegüent en el combat social. L'espiritisme combrega amb l'esquerra política i amb aquelles percepcions de les societats que assumeixen la necessitat de l'alliberament enfront dels marcs centralitzadors i totalitaristes dels estats-nació contemporanis –aquells en què la diferència és reprimida i ocultada–, i malgrat tot l'espiritisme no es deixa reconèixer per les institucions polítiques i els seus projectes integradors –i paralitzadors– de les dinàmiques populars. Això succeeix no pas perquè l'espiritisme no tingui cap finalitat política, sinó perquè la seva finalitat és radicalment global: tant, que va més enllà de la terra per abraçar fins i tot el cel a partir de l'atenció absoluta que dirigeix envers la fretura, l'exigència de viure el present col·lectivament a partir de l'activació social de la conscienciació pròpia de cada persona



respecte al procés en què està sumida. Per això en aquesta investigació s'hi remet com a vertigen, dislocació, amplitud de possibilitats...

El trànsit extàtic sota formes mediúmiques formula, com s'ha dit, una sortida: sortida d'un mateix, sortida de la persona i sortida del cos social a la recerca d'un jo "altre" i d'una societat distinta, donar un lloc a la utopia, donar un lloc a conceptes que reuneixen els navegants en els viatges sempre inconclusos, sempre arriscats –arriscats per a la societat que deixen enrere, arriscats pel preu que la societat que malden per deixar enrere els fa pagar (estigmatització social, miserabilització, repressió)–, cap a la llibertat. S'han recuperat aquests conceptes per entendre com funcionen socialment –la transpositivitat simbòlica– des dels paràmetres espiritistes, en qualitat d'argamassa vertebradora de processos transformadors: déu, raó, amor, coneixement, solidaritat, llum, caritat, esperança, progrés, unió fraternal, emancipació d'un mateix com a pas previ per a l'emancipació de tothom, democràcia, veritat, ciència, revelació, unitat religiosa, tolerància, esdevenidor, bonanova, pau, altruisme...

El pas d'un cos a un altre (el que Maffesoli assenyala com el trànsit del social a la socialitat) el duen a terme homes i dones (adults i vells) i infants, que, tant se val si gradualment o de cop i volta, esdevenen "espiritistes", "un moviment social", "el poble", "les classes sublaternes", o –també tant se val, perquè en això consisteix el seu desafiament– "bojos", "posseïts pel dimoni", "bàrbars".

Representa que a les conclusions d'una tesi s'haurien d'oferir respostes, i de fet s'espera haver-ne ofert unes quantes i haver establert un precedent per a la comprensió, des de l'antropologia, de l'espiritisme català i de la seva visió amb relació a alguns dels seus paral·lelismes europeus, però també s'accepta que, justament perquè la mirada antropològica així ho demana, de tants nusos fets i desfets, de tantes xarxes, connexions, encreuaments, interrelacions, de tanta multiplicitat de cercles, espirals, afinitats i correspondències, n'han de sortir preguntes. Això és, potser, una manera de dir que aquesta tesi ha estat només una manera possible d'entendre

l'espiritisme, que si ara mateix s'avancés en la recerca per ventura s'aniria a parar a noves significacions i a noves relacions.

I, tanmateix, s'ha resolt comprendre, lluny dels dogmatismes que de vegades han assetjat la nostra ciència de les societats, que l'espiritisme esclata al si d'una societat que s'acaba –tant li fa si ja està acabada o si tardarà dos-cents anys més a morir–: l'ordre capitalista, o sigui, la jerarquització social, l'explotació, el guany econòmic d'una minoria com a principi de les mecàniques de domini sobre la immensa majoria, sostinguda sota una forma religiosa ferotgement monopolitzadora de déu i de la instrumentalització de la naturalesa, el miracle i el misteri com ho és el catolicisme. L'aflorament de l'espiritisme significa l'eclosió d'un torrent de vida, de les vides d'uns éssers, de les existències de cada dia. La destinació del torrent és la societat del present, el naixement del futur, la realització del sentiment que la col·lectivitat té de si mateixa... la solidaritat, la igualtat, la llibertat.

L'espiritisme opera, és clar, com una pràctica classificatòria comparativa a través de la mediumnitat. Enllà de l'especialització del panteó d'esperits, genera un imaginari ampli, i aquest sí que és reconegut pel poble, el que s'hi dóna és una tremenda atracció social, la mítica utòpica –ara silenciosa, ara sorollosa, ara als carrers, ara a les cases i als tallers de la feina, ara (fora de l'àmbit cronològic de la tesi) en una galeria de la presó Model durant la immediata Postguerra Civil espanyola– de les classes treballadores: incontestable potència popular manifestada en forma de "personatges històrics", "esdeveniments", "avenços socials" que en realitat són només una part de l'acció social dels espiritistes. Els sons i ressons d'aquesta acció estan fets de proximitats –les cadenes de mans al voltant d'una taula, l'emoció dels cors, l'esclat dels cossos, el diàleg amb l'invisible present, la discussió entorn dels sentits de les potències invisibles convocades a les sessions mediúmiques–, i aquestes proximitats són les enunciacions meravelloses de naixements. Naixements d'ocasions, d'experiències, de situacions variades i sovint claroscures, contradictòries, paradoxals, de llums i ombres i, per tant, de defuncions: morir al passat per néixer al futur, ara, al present, amb

immediatesa. Contra el trencament anòmic del XIX s'hi produeix un reagrupament afectiu en què tota tensió esdevé factor creador, el cos físic i el cos social són pertorbats i de les seves pulsions dinàmiques en sorgeixen processos estructuradors que s'alimenten de raons tant com d'atzars, ¿no és, això, la vida quotidiana?

Calia tractar d'experiències, de vivències sensibles, d'imatges en ocasions potencialment brutals. Recordi's que quan el 1896 J. Bounery escriu –dins *Le Spiritisme et l'Anarchie devant la Science et la Philosophie*, ja esmentada– que “els esperits tenen el dret i el poder d'aniquilar-se” i els barcelonins de la *Revista de Estudios Psicológicos* els desmenteixen, en realitat tots dos no estan fent res més que afirmar l'energia creadora de l'espiritisme: la creació implica la superació –de vegades mitjançant la destrucció– de condicions i estats precedents, i quan la magnitud de tanta energia passa a formar part de la consciència, llavors provoca pànic. Però aquests mateixos barcelonins són els que aplaudeixen entusiàsticament l'orador que, al “Primer Congrés Internacional Espiritista” de Barcelona, el 1888, proclama que “profunda, demolidora, ha de ser l'acció de l'espiritisme en les esferes que abraça l'existència; nosaltres voldríem polvoritzar aquesta societat i organitzar-la de nou”. Càtars, bogomils, wicleffites, dulcinians, anabaptistes, rànters, tots els continguts socioreligiosos revolucionaris des del gnosticisme fins al racionalisme místic reverberen al context del XIX amb finalitats novament transformadores. I, recordi's, immensament vastes a l'hora d'il·luminar els vaivens del social: esperits dialogant amb esperits a través de mèdiums, esperits investint mèdiums interpel·lats al seu torn –els esperits– pels esperitistes que els envolten, esperitistes debatent-ne entre ells el què, el com, el perquè i, sobretot, el per a què (la finalitat).

S'ha intentat exposar una perspectiva de pensament, una interpretació antropològica, de la manera com unes persones articulen unes pràctiques, uns codis, uns coneixements que justament per l'adscripció que en fan els treballadors alguns qualificarien com a “ordinaris”, “quotidians”. Tan ordinaris que esdevenen el fonament mateix de l'evolució d'una societat que mira de fugir, fa milers d'anys, de l'esclavisme. I que ho fa de bracet de la naturalesa,

amb els seus cossos (perquè potser, com afirmen els postulats científics, sí que és cert que la naturalesa té "un ordre"; ¿quants humans ho havien afirmat abans?). Cossos que són continuïtats i salts al buit, cossos que són principis i finals, el bell i el terrible, passions, gratituds, horrors, cossos que són "praxi constitutiva", cossos que són l'anhel indissoluble, inalienable, perenne, incorruptible, de vida i de llibertat. D'això se n'ha dit, d'una manera insultant, "folklore", "irracionalitat", "sentit comú", "una fase a superar", "supervivència", "infància de la humanitat", "superstició". Però aquesta manera insultant de robar sentits i ocultar significacions i relacions entre persones i societats que tan lluny està del pensament antropològic, continua estant viva en els poders de les societats occidentals contemporànies i en les seves mecàniques configuradores d'imaginariis socials: tota aquesta tesi prova de rebatre l'enclaustrament a què se sotmet l'elaboració per part de les classes subalternes de referents autònoms, propis, que vénen de lluny perquè sempre hi han estat, i que tanmateix, alhora, no han parat, no han parat mai, d'adaptar-se, de transformar-se, de renéixer, de plantar cara des de les tenebres o des de la llum de l'amor solar, de reelaborar-se d'acord amb el devenir històric de contextos socioculturals canviants.

Potser es podria concloure, respectuosament, que al llarg de la història no hi ha hagut mai res més real i permanent que l'efímer: una intuïció, una il·luminació, una vivència sensible de la transcendència fora dels marcs instituïts dominants, una abraçada, un "t'estimo", la lluita d'ahir i de demà passat pel pa, per trobar un aixopluc sota la tempesta del món, una vaga obrera per un augment salarial, per la reducció de jornades laborals inclements, per la dignitat, pels companys empresonats, per homes i dones i infants cantant, rient, plorant... junts.<sup>91</sup>

La multiplicat espírita fugí de conceptualitzacions estatitzadores, de compartimentacions i discriminacions fixes i inalterables. Era fonamental recuperar d'arxius empolsegats les veus ocultades dels espíritistes, per això hi ha tantes citacions: ells i elles parlen. I fan, somien, conceben, amb valentia.

---

<sup>91</sup> Com escrivia el poeta proletari, anarquista, Joan Salvat-Papasseit, "hi ha un home a la presó dels qui avançaven, juntem-nos, juntem-nos, perquè faci camí, juntem-nos" (...).



¿Què hi ha de monstruós en la seva valentia per ser objecte d'aquesta ocultació, de la veritable invisibilització historiogràfica a què han estat sotmesos, de l'empresonament al pou fosc de l'"irracional"? ¿Per què després d'haver consultat llibres d'investigadors acadèmics sobre l'espiritisme en altres bandes d'Europa s'ha trobat tanta impermeabilitat a les seves manifestacions escrites? –sovint no hi ha ni un sol text citat–. Deu trobar-se prop d'això la diferència entre la identitat canviant de l'objecte d'estudi i les identificacions tan poc canviantes que en fa el qui l'estudia. En conseqüència, s'accepta la provisionalitat de les interpretacions realitzades. I, també, s'assumeixen plenament els ponts traçats amb els textos que s'han reproduït. D'una banda a l'altra del pont hi ha metàfores, intents comprensius i de vegades uns mateixos principis que s'expressen de maneres diverses en plans distints –el poder de l'analogia–. Causes i finalitats plurals, més cap aquí de les quals hi ha la seva irrupció poderosa en qualitat de potència popular. És aquesta potència el que deu haver espantat els classificadors de "fets", "personatges històrics" i "masses revoltades". Tanmateix, aquesta potència que es resisteix a ser reduïda, tancada, reclosa, a ser castigada de cara a la paret, aquesta potència que es vincula a si mateixa a través de les persones de maneres infinites és el que atrau l'antropòleg: l'atracció social, per a l'antropòleg i en el context d'aquesta recerca, és el món mateix. Un món sempre oscil·lant entre estats i societats, entre ordres i explosions, entre la creació i la destrucció de sistemes conceptuals, de representacions morals, d'efervescències, de possibilitats, entre interrelacions, influències, refluències, dominis, qüestionaments, rèpliques. La condició liminar rau veritablement tant en l'espiritisme i la seva varietat discursiva com en aquest tot processual, entre déus d'odi i déus d'amor, entre esperits i cossos, entre trencaments i continuïtats. Precisament perquè les explosions tenen un sentit, un ordre intern, s'ha pretès atansar-se a la comprensió de la seva lògica dins l'esclat espiritista, i s'ha conclòs, almenys momentàniament, que la seva lògica és la de la transformació individual i col·lectiva: i, per ventura, això seria així no tant pel que diuen els espiritistes –que de fet diuen molt, moltíssim, en realitat no paren de repetir-ho–, sinó, especialment, pel que no diuen. No

s'escriu això perquè es revisitin els seus silencis des de la visió egòlatra de l'estudiós, sinó perquè els seus silencis s'han constatat com si fossin brams, sorollosament interpel·ladors i densament significatius, adreçats a la recerca senzilla d'una mica d'amor, d'una mica de justícia, de pau, coneixement i harmonia, d'una mica d'estupor davant de l'univers. ¿O és que algú creu que hi podia haver alguna altra cosa? Són homes i dones i infants i aquesta és la seva energia imperativa: no claudiquen davant de res. Praxi constitutiva. Cal insistir-hi: només els afusellaments, els empresonaments, els exiliaments i la repressió integral, terrorífica, de la Postguerra Civil al segle XX català posen fi a l'energia de què s'ha tractat, nascuda formidablement al segle XIX. I una de les experiències magnífiques d'aquesta tesi ha estat comprovar que avui, a la tardor del 2002, ja al segle XXI, els espiritistes catalans tenen memòria del seu passat, i que la seva energia es fusiona d'alguna manera amb l'energia dels seus avantpassats.

¿Salts en el buit? Certament. Però, com afirmarien tants humans de tantes societats i de tants temps distints, per a això existeix el buit: per saltar-lo. Tornem-hi, doncs, de bracets de l'antropologia i de la vida: la llibertat, única victòria incontestable dels éssers.

## 6. Annexos

### 6.1. RELACIÓ DE PUBLICACIONS ESPIRITISTES CREMADES A L'ACTE DE FE DEL 9 D'OCTUBRE DEL 1861 A LA CIUTADELLA DE BARCELONA

- ***Le Livre des Spirits*** (Allan KARDEC), Didier et Cie, París, 1860, 3<sup>a</sup> edició, vol. en 18, 500 pp.
- ***Le Livre des Médioms*** (Allan KARDEC), Didier et Cie, París, 1861, 1<sup>a</sup> edició, vol. en 18, 500 pp.
- ***Qu'est-ce que le Spiritisme?*** (Allan KARDEC), Didier et Cie, París, 1860, 2<sup>a</sup> edició, vol. en 18.
- ***Lettre d'un Catholique sur le Spiritisme*** (GRAND-BOULOGNE), Librairie Ledoyen, París, 1860, vol. en 18.
- ***Jeanne d'Arc par elle-même. Vie dictée d'Outretombe*** (per la mèdium Ermance DUFAUX DE LA JONCHÈRE), Librairie Ledoyen, París, 1860, 2<sup>a</sup> edició, vol. en 18.
- ***Pneumatologie positive et expérimentale. La Réalité des Esprits et le phénomène merveilleux et leur écriture directe démontrée*** (Louis DE GULDENSTUBBE), Chez Franck, París, 1857, 1<sup>a</sup> edició, conté 15 planxes i 93 facsímils, en 8è.
- ***Sonate. Fragment dictée pour l'Esprit de Mozart*** (pel mèdium Brion D'ORGEVAL), Librairie Ledoyen, París, 1857, 1<sup>a</sup> edició.
- ***Revue Spirite. Journal d'Etudes Psychologiques*** (exemplars apareguts des de la fundació, l'1 de gener del 1858).
- ***La Revue Spiritualiste*** (exemplars apareguts des de la fundació, el 1858).

El nombre total d'exemplars cremats ultrapassà els tres centenars (Barrera, *op. cit.*; Lantier, *op. cit.*: tots dos reculls s'elaboren a partir de l'obra d'Allan Kardec *Auto-da-fé de Barcelone*, París, novembre 1864).

## 6.2. RELACIÓ DE MONOGRAFIES I PUBLICACIONS PERIÒDIQUES ESPIRITISTES EDITADES DINS L'ÀMBIT CATALÀ (1869-1899)

- ***Revista Espiritista. Diario de Estudios Psicológicos***, Barcelona, juny del 1869.

Òrgan de la Sociedad Barcelonesa Propagadora del Espiritismo; revista dirigida des del 1869 per José María de Fernández Colavida, a partir del 1888 per Antoni de Torres Solanot, i a partir del 1897 per Manuel Navarro Murillo; redacció al carrer de la Palma de Sant Just - 9; juntament amb *La Luz del Porvenir*, és la revista catalana més coneguda arreu del món i, al llarg d'una bona pila de dècades, la publicació de referència de l'espiritisme català i l'espanyol. A mitjan dècada dels setanta, el seu nom és ***Revista de Estudios Psicológicos***.

- ***El Evangelio según el espiritismo: contienen la explicación de las máximas morales de Cristo...*** (Allan Kardec), Imprenta de los Hijos de Domenech, Barcelona, 1869.

- ***El espiritismo en su más simple expresión*** (Allan Kardec), Comas y Jannot, Barcelona, 1869.

- ***El Cielo y el Infierno*** (Allan Kardec), Barcelona, 1871.

- ***El Génesis, los milagros y las predicciones según el espiritismo*** (Allan Kardec), Barcelona, 1871.

- ***Dios y el hombre***, Círculo Espiritista de Tarragona, 1871.

- ***Resumen de la filosofía espiritista*** (Allan Kardec), Sociedad Espiritista Anónima Barcelonesa, Barcelona, 1872, 8 pp.

- ***El libro de los Médiums ó Guía de los Médiums y de los evocadores*** (Allan Kardec), Sociedad Barcelonesa Propagadora del Espiritismo-Imprenta de Leopoldo Domenech, Barcelona, 1872.

- ***El espiritismo: dictados de ultratumba recibidos y comentados por el medium intuitivo Manuel Navarro Murillo***, Sociedad Barcelonesa Propagadora del Espiritismo-Imprenta de Leopoldo Domenech, Barcelona, 1872.



- ***Resumen de la ley de los fenómenos espiritistas*** (Allan Kardec), Sociedad Espiritista Anónima Barcelonesa, Barcelona, 1872, 8 pp.
- ***¿Qué es el espiritismo? Introducción al conocimiento del mundo invisible por las manifestaciones de los espíritus*** (Allan Kardec), "diríjanse los pedidos al hermano José Chassignet", Barcelona, 1872 (ed. econòmica), 64 pp.
- ***Filosofía espiritista ó El libro de los espíritus*** (Allan Kardec), Sociedad Espiritista Anónima Barcelonesa, Barcelona, 1872, 156 pp.
- ***La médium de las flores. Preliminares al estudio del espiritismo*** (Antonio de Torres Solanot), Barcelona, 1872.
- ***La Revelación***, Alacant, 1873.

Òrgan de la Sociedad de Estudios Psicológicos; revista dirigida per Manuel Ausó i Monzó; passeig de Méndez Núñez - 15.

- ***Obras póstumas de Allan Kardec: interesantes estudios en los cuales se desarrollan diferentes puntos de la doctrina espírita, dados á luz despues de la muerte de su autor, en la Revue Spirite de París*** (Allan Kardec), Imprenta de Juan Torrents y Compañía, Sant Martí de Provençals, 1873 (ed. econòmica), 123 pp.
- ***El Génesis, los milagros y las predicciones según el espiritismo*** (Allan Kardec), Establecimiento Tipográfico de Juan Torrents y Compañía, Sant Martí de Provençals, 1874, 129 pp.
- ***Filosofía espiritista o El Libro de los Espíritus*** (Allan Kardec), Librería Espiritista Española, Barcelona, 1874.
- ***Controversia espiritista a propósito de los hermanos Davenport*** (Antonio de Torres Solanot), Barcelona, 1875.
- ***El Buen Sentido. Revista mensual de ciencias, cristianismo y democracia*** (més endavant, "*de ciencias, religión, moral cristiana*"), Lleida, maig del 1875-1880. 8 planes, 29 x 41 cm.

Revista dirigida per Josep Amigó i Pellicer, condemnat el 1888 a un any de presó o tres-centes pessetes de multa per publicar articles considerats ofensius per a l'església, del qual complí dos mesos fins que els seus amics aplegaren la quantitat fixada; fou separat de la càtedra que ocupava; la

revista recollia especialment comunicacions mediúmiques; al carrer del Carme - 29.

- ***El espiritismo cristiano ó Revelación de la revelación: los cuatro Evangelios seguidos de los Mandamientos explicados en espíritu y en verdad por los Evangelistas asistidos de los Apóstoles y Moisés [comunicaciones recogidas y ordenadas por Aron Jean-Baptiste-Pierre Roustaing]***, Sociedad Espiritista Anónima Barcelonesa-Tipografía de Juan Pons ("a cargo de B. Fábregues"), Barcelona, 1875.
- ***El Cielo y el Infierno ó la Justicia Divina según el Espiritismo*** (Allan Kardec), Sociedad Barcelonesa Propagadora del Espiritismo, Barcelona, anterior al 1876.
- ***¿Qué es el espiritismo?*** (Allan Kardec), Sociedad Barcelonesa Propagadora del Espiritismo, Barcelona, anterior al 1876.
- ***El Espiritismo en su más simple expresion*** (Allan Kardec), Sociedad Barcelonesa Propagadora del Espiritismo, Barcelona, anterior al 1876.
- ***Caractéres de la Revelacion Espiritista*** (Allan Kardec), Sociedad Barcelonesa Propagadora del Espiritismo, Barcelona, anterior al 1876.
- ***Verdadera Doctrina Cristiana***, Sociedad Barcelonesa Propagadora del Espiritismo, Barcelona, anterior al 1876.
- ***Armonia de la Fé y de la Razon***, Sociedad Barcelonesa Propagadora del Espiritismo, Barcelona, anterior al 1876.
- ***El Espiritismo en la Biblia***, Sociedad Barcelonesa Propagadora del Espiritismo, Barcelona, anterior al 1876.
- ***Armonia Universal. Dictados de Ultratumba***, Sociedad Barcelonesa Propagadora del Espiritismo, Barcelona, anterior al 1876.
- ***Colección de oraciones espiritistas***, Sociedad Barcelonesa Propagadora del Espiritismo, Barcelona, anterior al 1876.
- ***Melodía por el espíritu de Isern, para piano y canto***, Sociedad Barcelonesa Propagadora del Espiritismo, Barcelona, anterior al 1876.
- ***Celeste*** (Enrique Losada [novel·la espiritista]), Sociedad Barcelonesa Propagadora del Espiritismo, Barcelona, anterior al 1876.

- ***Ensayo de un cuadro sinóptico para la Unidad Religiosa***, Sociedad Barcelonesa Propagadora del Espiritismo, Barcelona, anterior al 1876.
- ***Leila*** [novel·la espiritista], en curs de publicació per la Sociedad Barcelonesa Propagadora del Espiritismo, a Barcelona, el 1876.
- ***Obras póstumas de Allan Kardec: interesantes estudios en los cuales se desarrollan diferentes puntos de la doctrina espírita, dados á luz despues de la muerte de su autor, en la Revue Spirite de París*** (Allan Kardec), Sociedad Espiritista Anónima Barcelonesa, Barcelona, 1876 (2ª edició).
- ***El Libro de los Espíritus*** (Allan Kardec), Sant Martí de Provençals, 1878.
- ***Defensa del espiritismo*** (Antonio de Torres Solanot), Barcelona, 1878.
- ***La Luz del Porvenir***, Barcelona, 22 de març del 1879-1936.  
Revista editada per Joan Torrents i fundada i dirigida per Amalia Domingo Soler; carrer del Canó – 9/Rda. St. Antoni – 27,1r; la màxima suspensió governativa que patí fou de 42 setmanes.
- ***El Eco de la Verdad***, Gràcia, 1879.  
Revista publicada en el decurs de la suspensió per ordre governativa de ***La Luz del Porvenir***; editada per Joan Torrents i dirigida per Amalia Domingo Soler, se'n publicaren 26 números; carrer del Canó - 9.
- ***Nicodemo o la inmortalidad y el renacimiento. El Génesis de la Tierra y la Humanidad Terrestre. Precedido de algunas consideraciones críticas sobre el cristianismo*** (José Amigó y Pellicer), Establecimiento Tipográfico de Baseda y Giró, Barcelona, 1879 (2ª edició).
- ***La Moral y la Filosofía Espiritista. Artículos y poesías*** (Josep Arrufat i Herrero), Imprenta P. Casanovas, Barcelona, 1879.
- ***El espiritismo refutando los errores del catolicismo romano*** (Amalia Domingo Soler), Barcelona, 1880.
- ***Instrucción para la formación de grupos y sociedades espiritistas*** (Allan Kardec), Tipografía de Juan Torrents (C. Triunfo-4)-Librería de Juan Torrents (C. Fonollar-24 i 26), Sant Martí de Provençals, 1880.
- ***Aldrete ó Los espiritistas españoles del siglo XVII*** (Niram-Alliv), Imprenta Catalana de L. Obradors, Barcelona, 1881, 45 pp.

- ***Tinieblas y luz*** (Manuel Navarro Murillo), Imprenta de Juan Torrents y Compañía, Sant Martí de Provençals, 1881.
- ***El espiritismo es la filosofía*** (Manuel González Soriano), Establecimiento Tipográfico de Juan Torrents y Coral, Sant Martí de Provençals, 1881.
- ***El Espiritista Catalán***, Barcelona, 1882.
- ***La Solución***, Girona, octubre 1882-novembre 1885.
- ***El Cielo y el Infierno ó La justicia según el espiritismo*** (Allan Kardec), Imprenta de Juan Torrents, Sant Martí de Provençals, 1884 (ed. econòmica), 151 pp.
- ***El Faro Espiritista***, Terrassa, 1885.  
Òrgan de la Federació Espiritista del Vallès, revista fundada i dirigida per Miquel Vives; el 1889 es fusiona amb el ***Butlletí de la Federació Espiritista Catalana***.
- ***La Cabaña. Periódico filosófico espiritista esencial, defensor del Deísmo y Cristianismo verdad***, Barcelona (C. Abaixadors-10, 3r 1a), 1-I-1887.  
Revista dirigida per Pedro Vallejo Cárnic.
- ***Amor, paz y caridad universales***, Barcelona.  
Fundació posterior a la de ***La Cabaña***; revista dirigida per Pedro Vallejo Cárnic.
- ***Actas de fundación***, Asociaciones Espiritistas Tarrasencas, Terrassa, 1887-1888.
- ***Refutación a los folletos "El liberalismo es pecado" y "¿Qué hay sobre el espiritismo?" del Sr. D. Felix Sardá i Salvany, Pbro.***, Gráficas Futura, Barcelona, 1887, 16 pp.
- ***Investigaciones sobre los fenómenos del espiritismo***, Sant Martí de Provençals, 1887.
- ***Primer Congreso Internacional Espiritista-Setiembre 1888 Barcelona. Representaciones, adhesiones, sesiones públicas, sesiones privadas, documentos, etc.***, Imprenta de Daniel Cortezo y C<sup>a</sup> Editores (C. Pallars-Saló de Sant Joan), Barcelona, 1888.
- ***Lumen***, Sant Martí de Provençals, 1888.



Revista dirigida per Sebastià Roquet.

- **Suplemento de la Revista de Estudios Psicológicos**, Barcelona, 1888.

Revista dirigida per José María de Fernández Colavida.

- **¿Qué es el espiritismo? Introducción al conocimiento del mundo invisible por las manifestaciones de los espíritus** (Allan Kardec), Establecimiento Tipográfico de Juan Torrents y Coral, Sant Martí de Provençals, 1888, 65 pp.

- **Lumen**, Terrassa, 1889. Al la tercera època (iniciada el 1896) es presenta com a **Lumen. Revista mensual de estudios psicológicos**. 24'5 x 17 cm.

Revista dirigida per Quintín López Gómez.

- **Boletín de la Federación Espiritista Catalana**, Barcelona, 1889.
- **Los misterios de la ciencia: magnetismo animal, sonambulismo, hipnotismo, espiritismo** (Armando Baeza Salvador), Ramon Molinas ed., Barcelona, c. 1890, 452 pp.
- **La ciencia espírita** (Manuel Sanz Benito i Antonio [vescomte de] Torres Soolanot), Imprenta de Daniel Cortezo, Barcelona, 1890, 199 pp.
- **El Eco de la verdad**, Sabadell, 1892 (revista mensual).
- **El Espiritismo**, Barcelona, 1892 (revista).
- **Hojas de Propaganda. Publicadas por la Fraternidad Humana de Tarrasa**, Terrasa, 1892, setmanal. 4 planes, 44 x 32 cm.
- **El Fenómeno espiritista: testimonio de los sabios: estudio histórico, exposición metódica de todos los fenómenos, discusión de las hipótesis, consejos a los médiums, la teoría filosófica** (Gabriel Delanne), Revista de Estudios Psicológicos, Barcelona, 1893, trad. de Juan Juste y Cararach, 207 pp.
- **Hoja de Propaganda**, Barcelona, 1894.

Editada per la **Revista Espiritista-Diario de Estudios Psicológicos** i distribuïda de franc; revista dirigida per Antoni de Torres Solanot i Manuel Sanz Benito; al cap d'uns anys es traslladà a Saragossa.

- **Concordancia del espiritismo con la ciencia** (Felipe Senillosa), Tipografía de Juan Torrents y Coral, Sant Martí de Provençals, 1894 (2ª edició), 2 vols. (309 i 348 pp.).

- ***Faro de la Paz***, València, 1895.
- ***Rayo de Luz***, Barcelona (C. del Dou-10, entresòl 1a), 1895.  
Revista dirigida per Josep C. Fernández.
- ***Sócrates***, Barcelona, 1895.  
Revista dirigida per Alverico Perón.
- ***La Unión Espiritista***, Barcelona, 1896.  
Òrgan de la Unión Espiritista Kardeciana de Catalunya.
- ***La Moral espiritista ó El Evangelio según el espiritismo*** (Allan Kardec), Establecimiento Tipográfico de Juan Torrents y Coral, Sant Martí de Provençals, 1896, 131 pp.
- ***Espiritismo experimental ó El libro de los médiums y de los evocadores*** (Allan Kardec), Establecimiento Tipográfico de Juan Torrents y Coral, Sant Martí de Provençals, 1896, 177 pp.
- ***La Estrella Polar***, Maó, 1896.
- ***Guia práctica del espiritista*** (Miguel Vives), Barcelona, 1903 (autobiografia referida al segle XIX).
- ***Fiat Lux***, Barcelona, 1899 (revista).
- ***El Jesuita Blanco***, Barcelona, fundació posterior a ***Amor, paz y caridad universales***.  
Última publicació periòdica dirigida per Pedro Vallejo Cárnica.
- ***La última locura de La Cabaña***, Gráficas Futura, 189-?, 18 pp.
- ***Psicología experimental: estudio acerca de las materializaciones de los fantasmas, de la penetración de la materia y otros fenómenos psíquicos***, Librería Espiritista de Juan Torrents y Coral, col. Biblioteca Científico-filosófica de Lumen, Barcelona, 189-?.

Fonts: recerca personal. Una petita part de la informació sobre publicacions periòdiques prové de Barrera (1980, *op. cit.*).

### 6.3. RELACIÓ DE SOCIETATS, LLIBRERIES

#### I CENTRES ESPIRITISTES CATALANS DOCUMENTATS (1869-1899)

(S'hi indica la data més antiga de què s'ha consignat documentalment l'existència, si bé és quasi del tot segur que la immensa major part de centres l'activitat dels quals situem en una data determinada ja porten uns quants anys funcionant. En el cas dels centres amb activitat assenyalada per al 1888, data de celebració del "Primer Congrés Internacional Espiritista", és evident que la fundació parteix d'anys enrere.)

- Sociedad Barcelonesa Propagadora del Espiritismo (Barcelona, 1869)
- Asociación Librepensadora de Barcelona (Barcelona, 1870)
- Círculo Espiritista de Tarragona (Tarragona, 1871)
- Sociedad Espiritista Anónima Barcelonesa (Barcelona, 1872)
- Centro Espiritista Fraternidad Humana (Terrassa, 1872?)
- Sociedad Científico-Espiritista Amor y Caridad (Palamós, 1872)
- Centro Espiritista (Figueres, 1872)
- Sociedad Espiritista (Sant Feliu de Guíxols, 1872)
- Sociedad de Estudios Psicológicos (Alacant, 1873)
- Círculo Cristiano Espiritista (Lleida, maig del 1873)
- Librería Espiritista Española (Barcelona, 1874)
- Centro Espiritista La Caridad (Horta, 1874)
- Círculo de La Buena Nueva (Gràcia, 1876)
- Círculo familiar El Progreso (Barcelona, 1876)
- Librería de Juan Torrents (Barcelona [C. de Fonollar-24 i 26], 1880)
- Centro Espiritista Amor (Girona, 1882)
- Federación Espiritista del Vallés (Terrassa, 1882)
- Centro Cristiano Espiritista La Esperanza (Sant Martí de Provençals, 1885)
- Grupo Espiritista (Vila-seca, 1885)
- Establecimiento Tipográfico de Juan Torrents y Coral (Sant Martí de Provençals, 1886-1896)
- Asociaciones Espiritistas Tarrasencas (Terrassa, 1887)
- Sociedad de Estudios Psicológicos (Alacant, 1888)

- Centro Espiritista (Alacant, 1888)
- Centro La Paz (Alcoi, 1888)
- Federación Espírita Catalana (Barcelona, 1888)
- Centro Amor y Progreso (Barcelona, 1888)
- Centro Barcelonés de Estudios Psicológicos (Barcelona, 1888)
- Centro La Paz (Barcelona, 1888)
- Centro Espiritista (Bell-lloc, 1888)
- Unión Espírita (Blanes, 1888)
- Unión Fraternal Espírita (Capellades, 1888)
- Centro Espiritista (Gerri de la Sal, 1888)
- Centro de Estudios Psicológicos (Girona, 1888)
- Centro Espiritista Unión Fraternal (Gràcia, 1888)
- Centro Espiritista (Granollers, 1888)
- Centro Unión Fraternal Espírita (Manresa, 1888)
- Centro Espiritista (Maó, 1888)
- Centro Espiritista La Aurora (Sabadell, 1888)
- Sociedad Espiritista La Fraternidad (Sabadell, 1888)
- Centro Pequeño Grupo Marietta (Santa Pola, 1888)
- Centro Espiritista (Sant Quintí de Mediona, 1888)
- Sociedad Espiritista (Sueca, 1888)
- Centro Espiritista (Tarragona, 1888)
- Centro Amor y Sapientia (València, 1888)
- Centro Espiritista El Buen Deseo (Vila-carles, Menorca)
- Centro Espiritista (Vilanova [Castelló], 1888)
- Centro Espiritista La Esperanza (Sant Martí de Provençals, 1891)
- Centro espiritista Victor Hugo (Lleida, 1892)
- Sociedad de Estudios Psicológicos (Terrassa, 1892)
- Sociedad Espiritista Villenense (Villena, 1892)
- Sociedad Espiritista (València, 1892)
- Logia Inmortalidad (Barcelona, 1892)
- Grupo Librepensador Victor Hugo (Sant Quintí de Mediona, 1895)
- Grupo Barcelonés de Investigaciones Psíquicas (1895)



- Unió Espiritista Kardeciana de Catalunya (Barcelona, 1896)
- Centro Espiritista La Verdad (Barcelona, 1896)
- Clínica Hidro-Magnética de Barcelona/Centro Médico Gratuito (Barcelona [C. del Dou-10, entresòl 1a]), 1896)
- Grupo Espiritista El Altruismo (Badalona, 1897)
- Centro Iluro (Mataró, 1897)

# Fonts documentals

## **AKSAKOFF, A.**

1906 *Animismo o espiritismo. Ensayo de un exámen crítico de los fenómenos medianímicos especialmente relacionados con las hipótesis de la "Fuerza nerviosa", de la "Alucinación" y del "Inconsciente" como respuesta a la obra del Dr. Hartmann intitulada "El Espiritismo", 2 vols.* Carbonell y Esteva, Barcelona [1890].

## **AMIGÓ I PELLICER, J.**

1879 *Nicodemo o la Inmortalidad y el Renacimiento. El Génesis de la Tierra y la Humanidad Terrestre. Precedido de algunas consideraciones críticas sobre el cristianismo*, Establecimiento Tipográfico de Baseda y Giró, Barcelona (2ª ed.).

## **ANTAHKARANA**

1894 Barcelona, núm. 1 (21 de juny), núm. 11 (21 de novembre).

1895 Barcelona, núm. 18 (21 de juny), núm. 19 (21 de juliol), núm. 20 (21 d'agost).

1896 Barcelona, núm. 30 (21 de juny).

## **BOLETÍN OFICIAL ECLESIAÍSTICO DEL OBISPADO DE BARCELONA**

1863 Obispado de Barcelona, Barcelona.

1864 Obispado de Barcelona, Barcelona.

1875 Obispado de Barcelona, Barcelona.

1878 Obispado de Barcelona, Barcelona.

1884 Obispado de Barcelona, Barcelona.

1891 Obispado de Barcelona, Barcelona.

1897 Obispado de Barcelona, Barcelona.

1897 Obispado de Barcelona, Barcelona.

1898 Obispado de Barcelona, Barcelona.

1899 Obispado de Barcelona, Barcelona.

### **CIRCULO CRISTIANO-ESPIRITISTA**

1874 *Roma y el Evangelio*, Josep Sol i Beltran, Lleida.

### **CONGRESO ESPIRITISTA IBÉROAMERICANO É INTERNACIONAL**

1893 *Congreso espiritista Ibéroamericano é Internacional celebrado en Madrid en los días desde el 20 al 24 de octubre de 1892*, Imprenta de Dionisio de los Ríos, Madrid.

### **CONSIDERACIONES FILOSÓFICO-CRISTIANAS Y POLÍTICAS SOBRE LA TOLERANCIA Y LIBERTAD DE CULTOS EN ESPAÑA, POR EL OBISPO DE BARCELONA**

1868 Imprenta y Librería del Heredero de Pablo Riera, Barcelona, 31 pp.

### **DENIS, L.**

1981 *El problema del ser y del destino*, Kier, Buenos Aires [1903?].

### **D.M.M.**

1860 *Diccionario de las principales sectas heréticas*, Imprenta y Librería Politécnica de Tomás Gorchs, Barcelona.

### **DOMINGO SOLER, A.**

1885 "Qué le falta al espiritismo", *La Luz del Porvenir*, 6 agost, Barcelona.

(s.d., posterior al 1910) *El espiritismo refutando los errores del catolicismo romano*, Casa Editorial Maucci, Barcelona [1879].

1986 *Las grandes virtudes (cuentos para niños)*, Ed. Amelia Boudet, Barcelona.

1989 *Cuentos espiritistas*, Ed. Amelia Boudet, Barcelona.

1990a *Memorias de una mujer. Autobiografía*, Ed. Amelia Boudet, Barcelona [s.d., 1891?].

1990b *Memorias del padre Germán*, Ed. Amelia Boudet, Barcelona [1900].

1990c *Hechos que prueban*, Ed. Amelia Boudet, Barcelona [1879-1899, recull d'articles de *La Luz del Porvenir*].

### **EL BUEN SENTIDO (CIENCIAS RELIGIÓN MORAL CRISTIANA)**

1875 Lleida, núm. 1 (maig).

### **EL ESPIRITISMO**

1874 Sevilla, any VI, núm. 15.

### **FLAMMARION, F.**

1914? *La pluralidad de mundos habitados*, Maucci, Barcelona [1862].

? *Mundos reales e imaginarios*, Maucci, Barcelona.

**FRANCO, J.J.**

1893 *El Espiritismo. Manual científico y popular*, La Hormiga de Oro a Barcelona [s.d.].

**HERAS, A./SÁNCHEZ, M.I.**

1994 *Lo que passa (1868). Primer setmanari català de Tarragona*, Caixa Tarragona, Tarragona.

**KARDEC, A.**

1983 *El Cielo y el Infierno o la Justicia divina según el espiritismo*, Teorema, Barcelona [1865].

1986 *Manual práctico de las manifestaciones espiritistas*, Edicomunicación, Barcelona [1860].

1988 *Viaje espiritista en 1862*, Edicomunicación, Barcelona [1862].

1990 *El Libro de los Espíritus*, Humanitas, Barcelona [1857].

1991 *El Libro de los Mediums*, Edicomunicación, Barcelona [1861].

**LA CABAÑA. PERIÓDICO FILOSÓFICO ESPIRITISTA ESENCIAL. DEFENSOR DEL DEISMO Y CRISTIANISMO VERDAD (AMOR PAZ CARIDAD ESPIRITUALES)**

1887 Barcelona, núm. 1 (gener), núm. 2 (febrer), núm. 3 (març), núm. 4 (abril), núm. 5 (maig), núm. 6 (juny), núm. 7 (juliol).

**LA ESTRELLA POLAR. REVISTA ESPIRITISTA Y DE ESTUDIOS PSICOLÓGICOS (AMOR PAZ CARIDAD)**

1895 Maó, núm. 1 (juny), núm. 2 (juliol), núm. 3 (agost), núm. 4 (setembre), núm. 5 (octubre), núm. 6 (novembre), núm. 7 (diciembre [hi posa "noviembre"]).

1896 Maó, núm. 8 (gener), núm. 9 (febrer), núm. 10 (març), núm. 11 (abril), núm. 12 (maig), núm. 13 (juny), núm. 14 (juliol), núm. 15 (agost), núm. 16 (setembre), núm. 17 (octubre), núm. 18 (novembre), núm. 19 (diciembre).

1897 Maó, núm. 20 (gener), núm. 21 (febrer), núm. 23 (març), núm. 24 (abril), núm. 25 (maig).

**LA HUMANIDAD**

1871 Barcelona, núms. diversos (18 de febrer; 4 de març, 5 d'agost).



### **LA LUZ DEL PORVENIR**

- 1880 Barcelona, núm. 3 (10 de juny), núm. 5 (24 de juny), núm. 30 (16 de desembre), núm. 32 (30 de desembre).
- 1881 Barcelona, núm. 33 (6 de gener), núm. 42 (10 de març), núm. 24 [numeració reiniciada] (3 de novembre).
- 1882 Barcelona, núm. 36 (26 de gener), núm. 43 (16 de març), núm. 18 [numeració reiniciada] (21 de setembre), núm. 21 (12 d'octubre), núm. 22 (19 d'octubre), núm. 31 (21 de desembre).
- 1883 Barcelona, núm. ? (25 de gener).
- 1884 Barcelona, núm. 20 (9 d'octubre), núm. 21 (16 d'octubre), núm. 30, 18 de desembre).
- 1885 Barcelona, núm. 20 (22 d'octubre).

### **LA REVISTA BLANCA**

- 1925 Barcelona, núm. 48 (15 de maig), núm. 53 (1 d'agost), núm. 54 (15 d'agost).
- 1926 Barcelona, núm. 65 (1 de febrer), núm. 66 (15 de febrer).
- 1933 Barcelona, núm. 245 (1 d'agost).

### **LA TRAMONTANA: PERIÓDICH POLÍTICH VERMELL**

- 1883-1893 Barcelona.
- 1889 *Número extraordinari dedicat a la revolució del 1789*, Tipografia La Academia, Barcelona.

### **LA UNIÓN ESPIRITISTA (HACIA DIOS POR EL AMOR Y LA CIENCIA)**

- 1896 Barcelona, núm. 12 (desembre).
- 1897 Barcelona, núm. 1 (gener), núm. 2 (febrer), núm. 3 (març), núm. 4 (abril), núm. 5 (maig), núm. 6 (juny), núm. 7 (juliol), núm. 8 (agost), núm. 10 (octubre), núm. 11 (novembre), núm. 12 (desembre).
- 1899 Barcelona, núm. 1 (gener), núm. 5 (maig), núm. 6 (juny), núm. 9 (setembre).

### **LA VEU DEL CAMP**

- 1887 Reus, núm. 67 (10 de maig), núm. 79 (30 de maig).

### **L'AVI SARDÀ**

- 1869 Reus.

**LISSAGARAY, P.O.**

1971 *Historia de la Comuna*, Estela, Barcelona [1876].

**MÉNENDEZ PELAYO, M.**

1948 *Obras Completas. Historia de los heterodoxos españoles*, CSIC, Santander [1882].

**MANTEROLA, V. DE**

1879 *El satanismo ó sea la cátedra de Satanás combatida desde la cátedra del Espíritu Santo. Refutación de los errores de la escuela espiritista*, Tipografía de Espasa Hermanos y Salvat, Barcelona.

**MELCIOR I FARRÉ, V.**

1904 *Los estados subconscientes y las aberraciones de la personalidad*, Carbonell y Esteva, Barcelona.

**PRIMER CONGRESO INTERNACIONAL ESPIRITISTA**

1888 *Setiembre 1888 Barcelona. Primer Congreso Internacional Espiritista. Representaciones, adhesiones, sesiones públicas, sesiones privadas, conclusiones, documentos, etc. Reseña completa*, Imprenta de Daniel Cortezo i C<sup>a</sup> Editores, Barcelona.

**QUINTO CONGRESO ESPIRITISTA INTERNACIONAL**

1934 *V Congreso Espiritista Internacional. Libro Resumen*, Federación Espiritista Internacional/Federación Espírita Española, Barcelona.

**REYES, J.M.**

1933 *Concordancia del espiritismo con el comunismo y el anarquismo*, Maucci, Barcelona.

**REVISTA DE ESTUDIOS PSICOLÓGICOS**

1876 Barcelona, núm. 1 (gener), núm. 2 (febrer); núm. 3 (març), núm. 4 (abril).

**SERRA DE MARTÍNEZ, J.M.**

1934 *El espiritismo y sus relaciones con la masonería*, José Vilamala, Barcelona.

**SOFIA**

1894 Madrid, núm. 1 (gener), núm. 3 (març), núm. 4 (abril), núm. 11 (novembre).

**VÁZQUEZ, T.**

2001 "Historia del espiritismo", ponència presentada al *IX Congreso Espiritista*, Benidorm, 7, 8 i 9-XII-2001.

**VIVES, M.**

1903 *Guía práctica del espiritista [por el médium Miguel Vives]*, Imprenta y Librería de Carbonell y Esteva, Barcelona [autobiografía referida al segle XIX].

# Arxius

- Arxiu Diocesà de Barcelona
- Arxiu Històric de la Ciutat (Barcelona)
- Arxiu Històric de Sabadell
- Arxiu Municipal del Districte de Ciutat Vella (Barcelona)
- Arxiu Municipal del Districte de Gràcia (Barcelona)
- Arxiu Municipal del Districte de Sant Martí (Barcelona)
- Associació Catalana d'Estudis Pràctics de l'Espiritisme (Barcelona)
- Ateneu Enciclopèdic Popular (Barcelona)
- Biblioteca de Catalunya (Barcelona)
- Biblioteca de Filosofia de la Universitat de Barcelona
- Biblioteca de Gràcia (Barcelona)
- Biblioteca d'Humanitats de la Universitat de Barcelona
- Biblioteca de la Universitat Autònoma de Barcelona (Bellaterra)
- Biblioteca de l'Institut Catòlic d'Estudis Socials (Barcelona)
- Biblioteca d'Horta (Barcelona)
- Biblioteca Popular Antoni Julià de Capmany (Barcelona)
- Biblioteca Popular Francesca Bonnemaison (Barcelona)
- Biblioteca Popular Rossend Arús (Barcelona)
- Biblioteca Pública Episcopal, Seminari de Barcelona
- Biblioteca Pública Fortuny (Tarragona)
- Biblioteca Pública i Universitària (Universitat de Barcelona)
- Centre Barcelonès de Cultura Espírita
- Hemeroteca Caixa Tarragona (Tarragona)



# Bibliografia

## **ABASCAL, J.R.**

1990 *Espiritistas andaluces del siglo XIX*, Muñoz Moya y Montraveta, Sevilla.

## **AIZPURUA, J.**

1991 *Tratado de espiritismo*, Edicomunicación, Barcelona.

## **ALEXANDRIAN, S.**

1983 *El socialismo romántico*, Laia, Barcelona [1979].

## **ÁLVAREZ JUNCO, J.**

1991 *La ideología política del anarquismo español [1868-1910]*, Siglo XXI, Madrid [1976].

## **ANGUERA. P.**

1980 *La burguesia reformista en els fets de Reus de 1868*, Associació d'Estudis Reusencs, Reus.

2000 *Els precedents del catalanisme*, Empúries, Barcelona.

## **AMADES, J.**

2001 *La mort. Costums i creences*, El Mèdol, Tarragona.

## **ARGEMÍ, X./SERRA, J.**

1999 *Sant Quintí de Mediona*, Ajuntament de St. Quintí de Mediona.

## **ARIÈS, P.**

2000 *Historia de la muerte en Occidente*, Barcelona, El Acantilado.

## **ARMAND, E.**

1982 *Historia de las experiencias de vida en común sin estado ni autoridad*, Ricou, Barcelona [1934].

## **ASSOCIACIÓ D'ESTUDIS REUSENCES**

1993 *La Veu del Camp. Periódich de l'Associació Catalana de Reus*, Reus, 2 vols.

## **AUBRÉE, M.**

2000 "La nouvelle dynamique du spiritisme kardéciste", *Ethnologie française*, XXX, núm. 4, pp. 591-599.

**AUGRAS, M.**

1992 *Le double et la métamorphose*, Méridiens, París.

**BALCELLS, A.**

1984 *Cataluña contemporánea I. Siglo XIX, Siglo XXI*, Madrid.

**BARRERA, F.**

1980 *Auto de fe de Barcelona*, Sociedad de Estudios Psicológicos Vida Infinita, Caseros (l'Argentina).

**BASTIDE, R.**

1978 "Prólogo", dins M.I. PEREIRA DE QUIROZ, *Historia y etnología de los movimientos mesiánicos. Reforma y revolución en las sociedades tradicionales*, Siglo XXI, Mèxic DF [1968].

1986 *Sociología de la religión* (2 toms), Júcar, Xixon [1960].

**BATESON, G./BATESON, M.C.**

1994 *El temor de los ángeles*, Gedisa, Barcelona [1987].

**BEATTIE, J./MIDDLETON, J.**

1969 *Spirit mediumship and society in Africa*, Routledge & Kegan Paul, Londres.

**BELMONT, N.**

1989 "Superstición y religión popular en las sociedades occidentales", dins M. IZARD/P. SMITH (eds.), *La función simbólica*, Júcar, Xixon [1979].

**BERMAN, M.**

1988 *Todo lo sólido se desvanece en el aire. La experiencia de la modernidad*, Siglo XXI, Madrid [1981].

**BERTRAN I PIJOAN, L.**

1931 *Prensa de Catalunya*, Ajuntament de Barcelona, Barcelona.

**BIRDWHISTELL, R. L.**

1979 *El lenguaje de la expresión corporal*, Gustavo Gili, Barcelona [1970].

**BLOCH, M.**

1984 *Apología de la història*, Empúries, Barcelona [1949].

**BLOOM, H.**

1994 *La religión en los Estados Unidos*, FCE, Mèxic DF [1994].

**BRANDON, G.**

1993 *Santeria from Africa to the New World*, Indiana University Press, Blomington-Indianapolis.

**BUCHANAN, G.**

1980 *Sectas y sociedades secretas*, Producciones Editoriales, Barcelona.

**BUXÓ, M.J.**

1988 "Prólogo", dins D. SPERBER, *El simbolismo en general*, Anthropos, Barcelona.

**CAILLOIS, R.**

1969 *Instintos y sociedad*, Seix Barral, Barcelona [1964].

1996 *El hombre y lo sagrado*, FCE, Mèxic DF [1939].

**CAILLOIS, R./BATAILLE, G.**

1989 "Cofradías, órdenes, sociedades secretas, iglesias", dins D. Hollier (ed.), *El Colegio de Sociología*, Taurus, Madrid [1938].

**CALLEY, M.**

1965 *God's People: West Indian Pentecostal Sects in England*, Oxford University Press, England, Londres.

**CANTÓN DELGADO, M.**

1998 *Bautizados en fuego. Protestantes, discursos de conversión y política en Guatemala (1989-1993)*, Centro de Investigaciones Regionales de Mesoamérica-Plumsock Mesoamerican Studies, La Antigua (Guatemala)-Vermont (EUA).

2001 *La razón hechizada. Teorías antropológicas de la religión*, Ariel, Barcelona.

**CARDÍN, A.**

1997 *Contra el catolicismo*, Muchnik, Barcelona.

**CARR, E.**

1984 *¿Qué es la historia?*, Ariel, Barcelona [1961].

**CARRETÉ, R.**

1991 "Espiritistes a la Santa Cova", *Dovella*, Manresa (octubre).

**CASTELLAN, Y.**

1971 *El espiritismo*, Oikos-Tau, Barcelona [1959].

**CASTELLS, A.**

1981 *Sabadell. Informe de l'Oposició*, 2 vols., Sabadell.

**CERDÀ, I.**

1968 *Estadística de la clase obrera en Barcelona en 1865*, Instituto de Estudios Fiscales, Madrid, 1968 [1865].

**CHRISTIAN, W. A.**

1997 *Las visiones de Ezkioga*, Ariel, Barcelona.

**CID, G.**

2000 *Memòries inútils*, Afers, Catarroja-Barcelona.

**CLARA, J.**

1981 "Gironins heterodoxos: els espiritistes", *Revista de Girona*, núm. 95.

**COHN, N.**

1985 *En pos del milenio*, Alianza, Madrid [1957].

**COLL, R.**

1999 "Somos también entes electromagnéticos", *Bitácora*, núm. 2, Buenos Aires.

**CUCURULL, F.**

1975 *Panoràmica del nacionalisme català*, Edicions Catalanes de París, París.

**DAVID-NÉEL, A.**

2000 *Elogio a la vida*, Octaedro, Barcelona [1898].

**DELGADO, M.**

1992 *La ira sagrada*, Humanidades, Barcelona.

1993 *Las palabras de otro hombre*, Muchnik, Barcelona.

1995 "Idealisme i pragmatisme en antropologia de la religió", *Antropologia Social*, Proa, Barcelona.

1999 *El animal público*, Anagrama, Barcelona.

2001a *Luces iconoclastas*, Ariel, Barcelona.

2001b "Pròleg", dins G. HORTA, *De la mística a les barricades*, Proa, Barcelona.

2001c *Memoria y lugar*, Universitat Politècnica de València, València.

**DENIS, L.**

1981 *El problema del ser y del destino*, Kier, Buenos Aires [1900].



**DE MARTINO, E.**

1999 *La tierra del remordimiento*, Edicions Bellaterra, Barcelona [1962].

**DOUGLAS, M.**

1978 *Símbolos naturales. Exploraciones en cosmología*, Alianza, Madrid [1970].

1991 "Brujería, el estado actual de la cuestión", dins AA.DD., *Ciencia y brujería*, Anagrama, Barcelona [1970].

**DURKHEIM, E.**

1982 *El socialismo*, Editora Nacional, Madrid [1982].

1987 *Les formes elementals de la vida religiosa*, Edicions 62-Diputació de Barcelona, Barcelona [1912].

1995a *El suicidio*, Akal, Madrid [1897].

1995b *La división del trabajo social*, Akal, Madrid [1893].

1996 *Clasificaciones primitivas*, Ariel, Barcelona [1897, 1898, 1902].

**DUVIGNAUD, J.**

1979 *El sacrificio inútil*, FCE, Mèxic DF [1977].

1990 *Herejía y subversión*, Icària, Barcelona [1973].

**EFRÓN, D.**

1970 *Gesto, raza y cultura*, Nueva Visión, Buenos Aires [1941].

**ELIAS, N.**

1993 *El proceso de la civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*, FCE, Mèxic DF [1977].

**ENGELS, F.**

1976 *La situación de la clase obrera en Inglaterra*, Akal, Madrid [1845].

**EVANS-PRITCHARD, E.E.**

1980 *La religión nuer*, Taurus, Madrid [1956].

1991 *Las teorías de la religión primitiva*, Siglo XXI, Madrid [1965].

**FABRI, P.**

1999 *El giro semiótico*, Gedisa, Barcelona.

**FAIVRE, A.**

1996 *Accés de l'ésotérisme occidental*, 2 vols., Gallimard, París [1986].

**FAIVRE, A./NEEDLEMAN, J.**

2000 *Espiritualidad de los movimientos esotéricos modernos*, AA.DD. (A. FAIVRE/J. NEEDLEMAN, comp.), Paidós, Barcelona [1992].

**FERRER I GIRONÈS, F.**

1996 *Isabel Vilà i Pujol. La primera sindicalista catalana*, Crònica, Llagostera.

**FIELD, J.**

1969 "Spirit possession in Ghana", dins J. BEATTIE/J. MIDDLETON (eds.), 1969, *Spirit mediumship and society in Africa*, Routledge & Kegan Paul, Londres.

**FIGUEROLA, L.**

1849 *Estadística de Barcelona en 1849*, Barcelona.

**FIRTH, R.**

1967 *Tikopia Ritual and Belief*, Londres, Allen & Unwin.

**FOIX, J.V./OBIOLS, J.**

1994 *Correspondència Foix-Obiols*, Agnès i Anna PONSATI (eds.), Quaderns Crema, Barcelona.

**FONTANA, J.**

1998 *La fi de l'Antic Règim i la industrialització (1787-1868)*, Edicions 62, Barcelona.

**FREUND, J.**

1986 *Sociología de Max Weber*, Península, Barcelona [1966].

**GALLINI, C.**

1993 "La somnàmbula meravellosa. Reflexions sobre la cultura popular", *El Contemporani*, núm. 1, Barcelona, pp. 41-46.

**GASCH, S.**

1947 *El circo y sus figuras*, Barcelona (citada dins VINYES, 1989).

**GEERTZ, C.**

1990 *La interpretación de las culturas*, Gedisa, Barcelona [1973].

2002 *Reflexiones antropológicas sobre temas filosóficos*, Paidós, Barcelona [2000].

**GÉRIN-RICARD, L.**

1975 *Historia del ocultismo*, Caralt, Barcelona, [1939].

**GIBBAL, J.M.**

1984 *Guérrisseurs et magiciens du Sahel*, Métaillé, París.

**GIDDENS, W.**

1988 *El capitalismo y la moderna teoría social*, Labor, Barcelona [1971].

1995 *Modernidad e identidad del yo*, Península, Barcelona [1991].

**GINZBURG, C.**

1981 *El queso y los gusanos*, Muchnik, Barcelona [1976].

**GIOMBELLINA BRUMANA, F.**

1985 "El cuerpo sagrado. Acerca de los análisis de fenómenos de posesión religiosa", *Revista de Investigaciones Sociológicas*, núm. 34 (juny), Madrid, pp. 161-193.

1994 *Las formas de los dioses. Categorías y clasificaciones en el candomblé*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Cádiz, Cádiz.

**GLUCKMAN, M.**

1978 *Política, derecho y ritual en la sociedad tribal*, Akal, Madrid [1965].

1991 "La lógica de la ciencia y de la brujería africanas", dins AA.DD., *Ciencia y brujería*, Anagrama, Barcelona.

**GOFFMAN, E.**

1991 *Los momentos y sus hombres*, Paidós, Barcelona [1964, 1983, 1988].

1993 *La presentación de la persona en la vida cotidiana*, Amorrortu, Buenos Aires [1959].

**GRASSET, J.**

1909 *El ocultismo ayer y hoy. Lo maravilloso precientífico*, Sáenz de Jubera, Madrid [1907].

**GUÉNON, R.**

1982 *L'erreur spirite*, Éditions Traditionnelles, París [1923].

1989 *El tesosofismo. Historia de una pseudoreligión*, Obelisco, Barcelona.

**HALEVI, Z.B.S.**

1990 *La obra del cabalista*, Ibis, Barcelona [1984].

**HALL, E.T.**

1973 *La dimensión oculta*, Siglo XXI, Madrid [1966].

**HARRIS, M.**

1981 *El desarrollo de la teoría antropológica*, Siglo XXI, Madrid [1968].

**HELL, B.**

1999 *Possession & Chamanisme. Les maîtres du désordre*, Flammarion, París.

**HERRENSCHMIDT, O.**

1989 "Sacrificio simbólico o sacrificio eficaz", dins M. IZARD/P. SMITH (eds.), *La función simbólica*, Júcar, Xixon [1979].

**HERSKOVITS, M.J.**

1973 *El hombre y sus obras. La ciencia de la antropología cultural*, FCE, Mèxic DF [1948].

**HEUSCH, L. DE**

1973 *Estructura y praxis. Ensayos de antropología teórica*, Siglo XXI, Mèxic DF [1971].

**HILL, C.**

1980 *Los orígenes intelectuales de la Revolución inglesa*, Crítica, Barcelona [1965].

**HOBBSAWM, E.J.**

1968 *Rebeldes primitivos*, Ariel, Barcelona [1959].

**HOPKINS, K.**

1991 "¿Qué es la historia social?", *Historia Social*, núm. 10, València, pp. 145-147.

**HORTA, G.**

2001a "L'èspiritisme català i la modernització. Dels espiritualistes místics del segle XIII als ocultistes del XIX", *Afers. Fulls de recerca i pensament*, núm. 38, Catarroja, pp. 191-211.

2001b *De la mística a les barricades*, Proa, Barcelona.

2002a "Verdaguer i els espirítistes" i "Relacions epistolars", *AVUI. Suplement de Cultura*, Barcelona (29-III).

2002b "Coca i identitat cultural al Chapare bolivià", *AVUI. Suplement de Cultura*, Barcelona (18-VII).

2002c "Verdaguer, entre la identitat i la identificació", *L'Avenç*, núm. 270,



Barcelona (juny), pp. 72-77.

**HORTON, R.**

1969 "Types of spirit possession in kalabari religion", dins J. BEATTIE/J. MIDDLETON (eds.), *Spirit mediumship and society in Africa*, Routledge & Kegan Paul, Londres.

1991 "El pensamiento tradicional africano y la ciencia occidental", dins AA.DD., *Ciencia y brujería*, Anagrama, Barcelona [1967].

**HOWARD, M.**

1990 *La conspiración oculta*, Edaf, Madrid.

**HURBON, L.**

1978 *Dios en el vudú haitiano*, Castañeda, Buenos Aires [1972].

**HUTIN, S.**

1987 "El espiritismo y la teosofía", dins AA.DD. (H.C. PUECH, dir.), *Las religiones constituidas en Occidente y sus contracorrientes*, vol. 8, tom II, Siglo XXI, Madrid [1972].

**IPOLA, E. DE**

1988 "Etnología e historia en la epistemología estructuralista" [1970], dins (J.R. LLOBERA, comp.), *La antropología como ciencia*, Anagrama, Barcelona.

**IZARD, M.**

1996 "Profetismo", dins P. BONTE/M. IZARD (eds.) *Etnología y Antropología*, Akal, Madrid, pp. 612-614.

**IZARD, M./JAMIN, J.**

1996 "Edward Burnett Tylor", dins P. BONTE/M. IZARD (eds.) *Etnología y Antropología*, Akal, Madrid, pp. 718-719.

**JAMES. W.**

1985 *Les varietats de l'experiència religiosa*, Ed. 62-Diputació de Barcelona, Barcelona [1902].

2000 *Pragmatismo*, Alianza, Madrid [1907].

**JONAS, H.**

2000 *La religión gnóstica. El mensaje del Dios extraño y los comienzos del cristianismo*, Siruela, Madrid.

**JOSEPH, I.**

1999 *Erving Goffman y la microsociología*, Gedisa, Barcelona.

**KAPLAN, T.**

1992 *Red City, Blue Period*, University of California Press, Los Angeles.

**KRAUSKOPFF, G.**

1996 "Antepasados", dins P. BONTE/M. IZARD (eds.), *Diccionario de etnología y antropología*, Akal, Madrid [1991], pp. 83-84.

**KUHN, T.S.**

1987 *Estructura de las revoluciones científicas*, FCE, Madrid.

**LA BIBLIA**

1994 Associació Bíblica de Catalunya-Claret-Societats Bíbliques Unides, Barcelona (traducció interconfessional).

**LADOUS, R.**

1992 *El espiritismo*, Desclée de Brower, Bilbao [1987].

**LAN, D.**

1985 *Guns & Guerrilla. Guerrillas and Spirits Mediums in Zimbabwe*, James Currey-University of California Press, Londres-Berkeley-Los Angeles.

**LANTIER, J.**

1976 *El espiritismo*, Martínez Roca, Barcelona [1971].

**LAPLANTINE, F.**

1977 *Las voces de la imaginación colectiva*, Granica, Barcelona [1974].

**LE GOFF, J. [ED.]**

1987 *Herejías y sociedades en la Europa preindustrial, siglos XVI-XVIII, Siglo XXI*, Madrid [1968].

**LEIRIS, M.**

1989 *La possession et ses aspects théâtraux chez les Ethiopiens de Gondar*, Fata Morgana, París [1958].

**LEVI, G.**

1990 *La herencia inmaterial*, Nerea, Madrid [1985].

**LÉVI-STRAUSS, C.**

1961 "¿La antropología en peligro de muerte?", *El Correo de la Unesco*, XIV, París, 11-XI-1961 (citad dins SAZBÓN, 1975).

- 1964 *Le cru et le cult*, Plon, París.
- 1965 "La Antropología: su obra y su futuro", conferència celebrada a l'Smithsonian Institution de Washington el 7-IX-1965 (reproduïda dins *Los alcances de la antropología. Cuadernos del Seminario de Integración Social Guatemalteca*, núm. 14, Ministerio de Educación, Guatemala, 1966; i citada dins J. SAZBÓN, *Mito e historia en a antropología estructural*).

1991 "Introducción a la obra de Marcel Mauss" [1950], dins M. MAUSS, *Sociología y antropología*.

1992 *Antropología estructural*, Paidós, Barcelona [1958].

#### **LEWIS, I.M.**

1971 *Extatic religion: an anthropological study of spirit possession and shamanism*, Penguin Books, Harmondsworth [1956].

2000 *Religion in context. Cults and charisma*, University Press, Cambridge [1986].

#### **LIENHARDT, G.**

1974 *Antropología social*, FCE, Mèxic DF [1964].

1985 *Divinidad y experiencia. La religión de los Dinkas*, Akal, Madrid [1961].

#### **LINSE, U.**

2002 *Videntes y milagros. La búsqueda de la salvación en la era de la industrialización*, Siglo XXI, Madrid [1996].

#### **LLADONOSA, J.**

1976 "Ara fa un segle: Esperitistes a Lleida", *Serra d'Or*, Barcelona (gener).

#### **LLOBERA, J.R.**

1988 *La antropología como ciencia*, Anagrama, Barcelona [1975].

#### **LOUIS, R.**

1989 "L'ère des médiums", *Autrement*, núm. 103 (monogràfic).

#### **LUTAUD, O.**

1968 "Entre racionalismo y milenarismo durante la Revolución de Inglaterra", dins J. LE GOFF (ed.), *Herejías y sociedades en la Europa preindustrial, siglos XVI- XVIII*, Siglo XXI, Madrid [1968].

**MAFFESOLI, M.**

1990 *El tiempo de las tribus*, Icària, Barcelona [1988].

1993 "L'imaginaire et le sacré dans la sociologia de Durkheim", *Social Compass*, núm. 40 (3), pp. 389-398.

**MANNHEIM, K.**

1987 *Ideologia i utopia*, Edicions 62-Diputació de Barcelona, Barcelona [1929].

**MARÍN, D.**

2001 "L'home Integral: la formació conscient d'una identitat proletària a partir de l'autodidactisme racionalista dins l'anarquisme europeu. El cas català", *Revista d'Etnologia*, núm. XXX, pp. 66-77.

**MARSHALL, L.**

1962 "Kung Bushman Religious Beliefs", *Africa*, núm. 32-3.

**MARX, K./ENGELS, F.**

1976 *Manifest del Partit Comunista*, Undarus, Barcelona [1847].

1991 *La Ideologia alemanya*, Universitat de València, València [1846].

**MAUSS, M.**

1991 *Sociología y antropología*, Tecnos, Madrid [1902-1903, 1905, 1924, 1934, 1936, 1938].

**McGREGOR, P.**

1975 *El espiritismo brasileño*, Roca, Mèxic DF,

**MÉTRAUX, A.**

1955 "La comedia ritual en la posesión", *Diógenes*, núm. 11, Editorial Sudamericana, Buenos Aires, pp. 25-47.

1968 *Le vaudou haitien*, Gallimard, París [1958].

**MILÀ, E.**

2001 *Misterios de Barcelona*, Pyre, Barcelona.

**MILNER, R.**

1996 "Charles Darwin y Alfred Wallace ante el espiritismo", *Investigación y Ciencia-Scientific American*, pp. 54-59.

**MOREAU, C.**

1983 *Freud y el ocultismo*, Gedisa, Buenos Aires [1976].



**MOTTA, R.**

1982 "Bandeira de Alairá", dins C. MARCONDES (org.), *Bandeira de Alairá*, Nobel, Sao Paulo.

**NASH, M.**

1983 *Mujer, familia y trabajo en España, 1875-1936*, Anthropos, Barcelona.

**NEGRI, T.**

2000 *Spinoza subversivo*, Akal, Madrid.

**NELLI, R.**

1977 *Diccionari del catarisme i les heretgies meridionals*, Alexandria, Palma [1968].

**NOVALIS**

1976 *Los discípulos en Saïs*, F. AZÚA (ed.), Hiperión, Madrid [1798].

**OLIVIER SARDAN, J.P.**

1996 "Posesión", dins P. BONTE/M. IZARD (eds.), *Diccionario de etnología y antropología*, Akal, Madrid [1991], pp. 606-608.

**OROBITG, G.**

1997 "El cuerpo como lenguaje. La posesión como lenguaje de género entre los pumé de los llanos de Apure (Venezuela)", *Ankulegi*, Donòstia, pàg. 71-82.

**PAGELS, E.**

1990a *Los evangelios gnósticos*, Crítica, Barcelona.

1990b *Adán, Eva y la serpiente*, Crítica, Barcelona.

**PARRA, J.**

1992 *La respuesta de los muertos*, Parra-Casset, Madrid.

**PARSONS, T./SMELSER, N.**

1988 *El sistema social*, Alianza, Madrid [1951].

**PEREIRA DE QUIROZ, M.I.**

1978 *Historia y etnología de los movimientos mesiánicos. Reforma y revolución en las sociedades tradicionales*, Siglo XXI, Mèxic DF [1968].

**POLANY, K.**

1989 *La gran transformación. Crítica del liberalismo económico*, La Piqueta,

Madrid [1944].

**POUILLON, J.**

1975 *Fétiches sans fétichisme*, Maspero, París, 1975.

**PRAT, J.**

1997 *El estigma del extraño. Un ensayo antropológico sobre sectas religiosas*, Ariel, Barcelona.

**REVIRIEGO ALMOHALLA, M.C.**

1995 *Medicina popular y espiritismo (Un estudio del valle del Vinalopó)*, Instituto de Cultura Juan Gil Albert-Diputació d'Alacant, Alacant.

**RIQUER I PERMANYER, B.**

2001 "Acció política i pensament dels conservadors-liberals catalans. De Martí d'Eixalà a Duran i Bas (1840-1900)", conferència a la Universitat Autònoma de Barcelona, 13-II-2001.

**ROSELLÓ, J.M.**

[en curs de publicació] *La vuelta a la Naturaleza. Origen y evolución del pensamiento naturista contemporáneo. El naturismo libertario (1890-2000)*, Virus, Barcelona.

**ROUCH, J.**

1989 *La religion et le magie songhay*, Université de Bruxelles, Brussel·les. [1960].

**SAHLINS, M.**

1988 *Islas de historia*, Gedisa, Barcelona [1985].

**SALES, J.**

1986 *Cartes de la guerra*, Club Editor, Barcelona.

**SAMUEL, R.**

1991 "¿Qué es la historia social?", *Historia Social*, núm. 10, València, pp. 135-144.

**SÀNCHEZ I FERRÉ, P.**

1985 "Anselmo Lorenzo, anarquista y masón", *Historia 16*, núm. 105, pp. 25-33.

1990 *La maçoneria a Catalunya (1868-1936)*, Ed. 62-Ajuntament de Barcelona, Barcelona.

- 1993 *La maçoneria en la societat catalana del segle XX*, Ed. 62, Barcelona.
- 1998a "Els orígens del feminisme a Catalunya: 1870-1926. I", *L'Avenç*, núm. 222 (febrer), Barcelona, pp. 8-13.
- 1998b "Els orígens del feminisme a Catalunya: 1870-1926. II", *L'Avenç*, núm. 223 (març), Barcelona, pp. 6-11.

**SAZBÓN, J.**

- 1975 *Mito e historia en la antropología estructural*, Nueva Visión, Buenos Aires.

**SCARDUELLI, P.**

- 1988 *Dioses, espíritus, ancestros*, FCE, Mèxic DF [1983].

**SCHEFF, J.C.**

- 1986 *La catarsis en la curación, el rito y el drama*, FCE, Mèxic DF [1973].

**SCHOLEM, G.**

- 1994 *Desarrollo histórico e ideas básicas de la cábala*, Riopiedras, Barcelona [1988].

**SCHOLTEN, M.**

- 1995 *El espiritismo*, Dalmau, Barcelona [?].

**SENNET, R.**

- 1997 *Carne y piedra. El cuerpo y la ciudad en la civilización occidental*, Alianza, Madrid [1994].

**SIMMEL, G.**

- 1988 *Sociologia*, Edicions 62-Diputació de Barcelona, Barcelona, 2 vols. [1908].

**SPERBER, D.**

- 1988 *El simbolismo en general*, Anthropos, Barcelona [1974].

**SPIDLÍK, T.**

- 1986 *Los grandes místicos rusos*, Ciudad Nueva, Madrid [1977].

**SPINOZA, B.**

- 1966 *Tratado teológico-político/Tratado político*, Tecnos, Madrid.

**STRUBELL, T.**

- 2000 *J.N. Roca i Ferreras i l'origen del nacionalisme d'esquerres*, Els llibres del set-ciències, Arenys de Mar.

**SWEDENBORG, E.**

2000 *El habitante de dos mundos*, C.A. Blom-J.A. Antón (eds.), Trotta, Madrid.

**TENENTI, A.**

1987 "Libertinaje y herejía a mediados del siglo XVI y comienzos del XVII", [1963] dins J. LE GOFF (ed.), *Herejías y sociedades en la Europa preindustrial, siglos XVI-XVIII*, Siglo XXI, Madrid [1968].

**TERMES, J.**

1999a *De la Revolució de Setembre a la fi de la Guerra Civil (1868-1939)*, Edicions 62, Barcelona.

1999b *Les arrels populars del catalanisme*, Empúries, Barcelona.

2000 *Anarquismo y sindicalismo en España (1864-1881)*, Crítica, Barcelona

**TERRADAS, I.**

1990 *Revolución y religiosidad*, Alfons el Magnànim, València.

1992 *Eliza Kendall. Reflexiones sobre una autobiografía*, Universitat Autònoma de Barcelona, Barcelona.

**TREVOR-ROPER, H.R.**

1985 *Religión, reforma y recambio social*, Argos Vergara, Barcelona [1956].

**THOMPSON, E.P.**

1977 *La formación histórica de la clase obrera*, 3 vols., Laia, Barcelona.

**TÖNNIES, F.**

1984 *Comunitat i associació*, Ed. 62/Diputació de Barcelona, Barcelona [1887].

**TRESMONTANT, C.**

1981 *La crisis modernista*, Herder, Barcelona.

**TROELTSCH, E.**

1951 *El protestantismo y el mundo moderno*, FCE, Mèxic DF [1924].

**TURNER, V.W.**

1985 *On the edge of the bush*, University of Arizona Press,

1988a *El proceso ritual. Estructura y antiestructura*, Taurus, Madrid [1969].

1988b "Pasos, márgenes y pobreza: símbolos religiosos de la *communitas*" [1972], dins P. BOHANNAN-M. GLAZER (eds.), *Antropología*, McGraw



Hill, Barcelona.

1999 *La selva de los símbolos*, Siglo XXI, Madrid [1967].

**TYLOR, E.B.**

1981 *Cultura primitiva*, Ayuso, Madrid [1871].

**UCELAY DA CAL, E.**

1990 "Ideas preconcebidas y estereotipos en las interpretaciones de la Guerra Civil española: El dorso de la solidaridad", *Historia Social*, València, núm. 6, pp. 23-43.

1993 "Els espais de la sociabilitat", *L'Avenç*, núm. 171, Barcelona.

**VAN GENNEP, A.**

1986 *Los ritos de paso*, Taurus, Madrid [1909].

**VENTURA, J.**

1976 *Els heretges catalans*, Selecta, Barcelona (2a ed.).

**VICENS VIVES, J.**

1958 *Industrials i polítics del segle XIX*, Ed. Vicens Vives, Barcelona.

**VILLE, J.C.**

1997 "La possession et son interprétation thérapeutique. Un système singulier chez les esperits taita du Kenya", *L'Homme*, París, núm. 142, pp. 49-67.

**VINYES, R.**

1989 *La presència ignorada. La cultura comunista a catalunya (1840-1931)*, Edicions 62, Barcelona.

2000 "La metàfora de bronze. El procés de monumentalització a Verdaguer", *L'Avenç*, núm. 270 (juny), Barcelona, pp. 38-59.

**VIVEIROS, M. L.**

1983 *O mundo invisível*, Zahar, Rio de Janeiro.

**WEBER, M.**

1988 *L'ètica protestant i l'esperit del capitalisme*, Ed. 62/Dip. de Barcelona, Barcelona [1904].

1993 *Economía y sociedad*, FCE, Mèxic DF [1922].

1997 *Sociología de la religión*, Istmo, Madrid [1903-1920].

**WILSON, B.R.**

1970 *Sociología de las sectas religiosas*, Guadarrama, Madrid [s.d.].

**WILSON, R.H.**

1985 *Espiritismo, mediumnismo y desarrollo personal*, Doble-R, Madrid.

**WORSLEY, P.**

1980 *Al son de la trompeta final. Un estudio de los cultos "cargo" en Melanesia*, Siglo XXI, Madrid [1957].

**YATES, F.A.**

1983 *Giordano Bruno y la tradición hermética*, Ariel, Barcelona [1964].

**ZWERENZ, G.**

1979 *Magia, astrología y espiritismo*, Aura, Barcelona.4