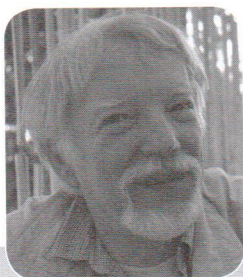


Per què la religió genera violència?

El monoteisme a judici

En aquest "A fons" hem partit d'una controvertida tesi de l'egiptòleg alemany Jan Assmann, autor de "Violencia y monoteísmo". (Fragmenta, 2014) sobre com els monoteismes, perquè es construeixen sobre la fe en una única veritat, trenquen l'essència dialogal de les religions i generen rebuig i confrontació. Per contrastar aquesta crítica d'Assmann, el fragment del seu llibre que aquí reproduïm per gentilesa de l'editorial apareix acompanyat per un conjunt d'entrevistes a pensadors locals de diferents tradicions, monoteistes o no. Tots ells neguen aquest vincle exclusiu de la violència amb les religions d'un sol Déu.



Jan Assmann

Catedràtic emèrit d'egiptologia.
Professor honorari de la Universitat de Constanza i doctor honoris causa per la universitat de Münster, Yale i Jerusalem.
Autor de diverses publicacions.

Els temps en què es podia interpretar la religió com a opi del poble ja s'han acabat. Avui, la religió més aviat es presenta com la dinamita del poble. Tant a Orient com a Occident, hi ha grups oposats que recorren a la religió quan es tracta de forjar imatges d'enemics i de mobilitzar les masses. Acabada la Guerra Freda, i havent perdut el seu enemic secular, els Estats Units van erigir l'islam com a nou enemic, i van transformar la seva política en funció d'una confrontació religiosa basada en la doctrina neoconservadora del conflicte de les cultures (Samuel P. Huntington, *El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial*, Paidós, Barcelona 2005; 1a edició americana: 1996). Oswald Spengler, un precursor de Samuel P. Huntington, en el seu moment, ja havia dividit el món en vuit cultures, i havia defensat la tesi d'una impossibilitat de traducció entre aquestes cultures totalment oposades (Oswald Spengler, *La decadencia de Occidente. Bosquejo de una morfología de la historia universal*, Espasa-Calpe, Madrid 2007; 1a edició alemanya: 1918-1922). Segons aquesta teoria, les cultures són mònades sense portes ni finestres, tancades les unes pel que fa a les altres, i això permet descriure-les segons el punt de vista de la mor-

fologia de Goethe. L'única veritat d'aquest enfocament és, sense cap mena de dubte, el fet que les cultures fan que els homes siguin més diferents del que ho són per naturalesa. Des d'un punt de vista biològic, tots els homes són idèntics, perquè pertanyen a la mateixa espècie de l'*Homo sapiens sapiens*. L'estranyesa es deu generar, doncs, culturalment. Aquest procés ha estat descrit per Erik H. Erikson amb el nom de *pseudoespeciación* (Erik H. Erikson, «Ontogeny of ritualization in man», *Philosophical transactions of the royal society of London*, 251B (1966) 337-349). És per la pseudoespeciación cultural que neixen grups entre l'espècie Home, els quals s'oposen com a estranys perquè parlen llengües diferents i mútuament intel·ligibles, i es distingeixen cadascun d'ells per ornaments, pintures corporals, maneres de moure's, o, més generalment, costums. Aquesta estranyesa recíproca es pot superar de manera comunicacional, la qual cosa exigeix tècniques culturals de traduïbilitat, o bé es pot aguditzar fins al punt que, finalment, acabi en antagonismes violents. L'ús de la violència pressuposa la superació de les inhibicions naturals pel que fa a l'acte de matar els membres de la mateixa espècie, tal com han estat massivament observades en el regne animal.

Així doncs, fer d'un igual un enemic pressuposa fer-ne un estrany, si seguim el principi de la pseudoespeciació. El principi que consisteix a fer dels altres uns estranys ha de ser comprès com una tècnica cultural. Pensadors conservadors com ara Spengler i Huntington consideren la pseudoespeciació com el destí inevitable de la humanitat, que no pot fer gaire cosa més que viure i constituir-se en cultures heterogènies. Aleshores, però, es passa per alt el fet que aquesta pseudoespeciació cultural, des del principi, ja es trobava associada al desenvolupament de tècniques de traducció, que, precisament, anaven en contra de la formació dels conceptes d'estranyesa i d'enemistat. La del traductor va ser una de les més antigues tasques que ens van transmetre a través dels documents relatius a la divisió del treball. La mateixa expressió *drogman* («intèrpre») conserva, ara i sempre, el record de l'expressió accàdia *ragamou* («criar, parlar amb vehemència»), així com del terme arameu *targoum*, derivat d'ella i que no vol dir res més que la «traducció» (Wolfram von Soden, «Dolmetscher und dolmetschen im Alten Orient», a *Aus sprache, geschichte und religion babyloniens*, Istituto Universitario Orientale, Nàpols 1989, 343-351). Ara bé, la religió forma part de les més antigues i importants tècniques culturals de traducció, és a dir, de producció de transparència i de comprensió mútua. Molt lluny de considerar la religió dels altres com la quinta essència de la seva estranyesa, com fa, per exemple, Huntington, es va considerar durant molt de temps que la religió era el principal punt de suport, a partir del qual arribar amb el proïsme al fonament contractualment establert d'una comprensió i una actuació comunicacional recíprocs —això indica, primer de tot, un *comerç* mutu (aquí s'ha d'entendre el terme *comerç* en el sentit —ja en desús— del tracte i la comunicació que la gent i els



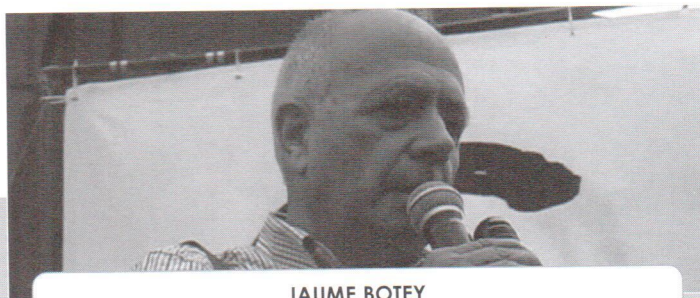
pobles establien amb altra gent i amb altres pobles, i no tant en el seu sentit convencional de negociar una compra-venda o intercanviar determinats béns i serveis). Per suposat, les religions d'aleshores s'estructuraven de manera totalment diferent del que s'entén avui

És propi del monoteisme considerar els adeptes d'altres religions com a estranys i enemics

pel concepte religió. Se sustentaven en la representació d'una articulació simbiòtica entre l'home i el cosmos, i concebien aquest darrer com un món de déus amb el qual l'home podia posar-se en relació comunicacional per mitjà de cultes. La gran realització civilitzacional de les religions politeistes residia en l'articulació dels poders als quals l'home es creia exposat, pel que fa a certes figures, nombres i funcions. Això és el que feia possible posar en relació les di-

vinitats d'un grup humà amb les d'un altre, i, en conseqüència, la traducció mútua. Això possibilitava l'establiment de contractes internacionals que es recolzaven en el reconeixement mutu dels déus del proïsme. Mentre el proïsme cregués en déus, hom se'n podia refiar.

He presentat aquest sistema en múltiples assaigs i obres, i ara no vull tornar-hi de nou (Jan Assmann, «Translating Gods: religion as a factor of cultural (un)translability», en Sanford Budick / Wolfgang Iser (ed.), *The translability of cultures. Figurations of the space between*, Stanford University Press, Stanford 1996, 25-36; ídem, *Moisés el egipcio*, Oberon (Anaya), Madrid 2003). El que em sembla decisiu en la qüestió que m'ocupa és únicament la tesi que ha provocat molta indignació de la banda dels teòlegs, és a dir, que el monoteisme va marcar la fi d'aquesta traduïbilitat mútua. Perquè el que és propi d'aquesta forma radicalment nova de religió és justament considerar els adeptes d'altres religions com a es-



JAUME BOTEY

Llicenciat en Teologia. Doctor en Antropologia i professor d'història de la UAB. És membre de l'equip de Cristianisme i Justícia.

Segons Jan Assmann, el fenomen de la violència religiosa va començar amb les religions monoteïstes, que es consideren posseïdores d'una veritat absoluta. Què n'opineu? La fe, la creença en la transcendència, no genera violència, al contrari. És el poder el qui instrumentalitza la transcendència i utilitza el nom de Déu per a justificar les seves actuacions; la violència neix exclusivament de la vinculació de la religió amb el poder. La filosofia de Jesucrist mateix era de no-violència; es va enfrontar a la religió establerta com a poder, i és per això que els poderosos el van aniquilar. El mite de l'Antic Testament, «jo seré el vostre Déu i vosaltres sereu el meu poble», segons com s'entengui, pot arribar a ser perillós i fonament de violència. Perquè, al llarg de la història, tots els poders polítics han volgut utilitzar el nom de Déu per a legitimar la seva autoritat, fins i tot l'ús de la violència, des del poble d'Israel en el seu naixement, passant per l'Església catòlica en l'Edat Mitjana amb les croades i la Santa Inquisició, fins a George W. Bush.

¿Què volia dir Jesús quan va afirmar: «No he vingut a portar la pau, sinó l'espasa»? Jesús parla de la violència en l'interior de cada un de nosaltres i de l'espasa en contra dels qui utilitzen el poder per a oprimir el pobre. És una lluita contra qualsevol instrumentalització del nom de Déu.

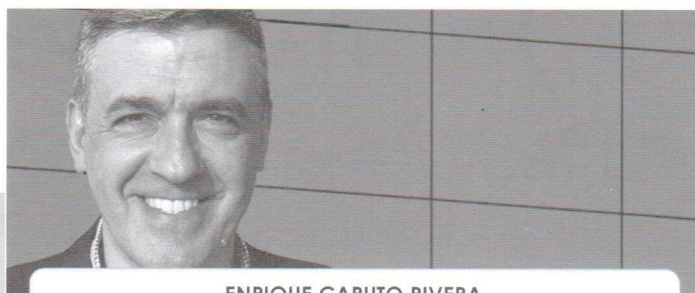
Les caricatures de «Charlie Hebdo»: innocents o provocadores? El papa Francesc va reaccionar a la pregunta sobre la llibertat d'expressió amb una afirmació molt controvertida: «La llibertat d'expressió és necessària, però si algú insultés la meua mare, li clavaríem un cop de puny». Al marge de l'encert o no de l'expressió, afirma la necessitat del respecte que ens hem de tenir els uns als altres. El respecte al que sabem que és important per als altres hauria de ser una línia vermella que no hauríem de traspasar. —V. SARTORE

«La violència neix exclusivament de la vinculació de la religió amb el poder»

tranys i enemics, això és, enemics de Déu. La religió dels altres és considerada, a partir d'aquest moment, com la quinta essència de l'enemic. En tinc prou recordant, en aquest context, els passatges bíblics que es refereixen al sacrifici d'infants, al culte als ídols, a la màgia, a l'endevinació, i a altres *horrors*. En endavant, la religió es torna en el més important generador d'estranyesa i d'enemistat, i la diferència entre jueus i gentils, cristians i pagans, musulmans i no creients —i, en conseqüència, entre *la casa de l'islam* i *la casa de la guerra*—, arriba a introduir en el món una manera totalment nova de pseudoespeciació. És evident que la propagació de religions mundials ha de ser acompanyada de l'abolició d'altres fronteres polítiques i culturals, és a dir, de l'abolició d'especiacions nacionals. Això és indiscutible. Que malais, pakistanesos, païxuts, saudites, libis, sudanesos i marroquins poguessin establir una solidaritat política comuna que superés de lluny tots els límits nacionals, lingüístics i culturals, això hauria estat impossible sense la nova religió comuna. Aquestes noves religions es recolzen en un nou concepte emfàtic de veritat, associat amb la idea de revelació, que bloqueja la forma antiga de traduïbilitat —aquesta és una altra de les meves tesis que ha generat un gran nombre de crítiques (Jan Assmann, «The mosaic distinction: Israel, Egypt, and the invention of paganism», *Representations*, 56 (1996) 48-67; ídem, *Moisés el egipcio*; ídem, *La distinción mosaica o el precio del monoteísmo*, Akal, Tres Cantos (Madrid) 2006; 1a edició alemanya: 2003). Les religions antigues es sustentaven, precisament, en un concepte feble de veritat: tots els déus són verídics a la seva manera, tant els nostres com els dels altres. No era una qüestió de creença, sinó de saviesa i, per tant, d'articulació icònica, lingüística i teològica. Perquè l'existència de les divinitats, que era del que es tractava aleshores, podia semblar perfectament evident en la mesura en què es tractava de dades còsmiques o socials, com ara el sol i la lluna, el cel i la terra, l'amor i la guerra, l'escriptura, el calendari, el temps i la mort, l'hivern i l'estiu, la llum i la foscor, l'amistat i la discòrdia, i així suc-

cessivament. Les noves religions revelades van posar fi a aquest sistema. Es consideraven les detentores d'una veritat que situaria automàticament tota forma d'alteritat en l'àmbit de la no veritat. Ja no hi ha lloc per a la traducció, sinó només per a la conversió, ja sigui fomentada de manera violenta, com en l'islam dels orígens, ja sigui arribant-hi de manera comunicacional, com en el cristianisme, o postergada fins a la fi dels temps en el cas del judaisme, amb l'arribada del Messies. M'és possible traduir l'estrany a la meua llengua, però no puc traduir allò que és fals al llenguatge d'allò que és veritable.

Només és sobre la base d'aquesta nova construcció d'una relació fonamental entre Déu, l'home i el món que va néixer el fenomen al qual es consagra aquest assaig (*Violència y monoteísmo*, Fragmenta, Barcelona, 2014): el fenomen de la violència religiosa. Per tal de calibrar què hi ha d'específic en la violència religiosa, començaré per una crítica de la violència, tot fent-me ressò del cèlebre assaig de Walter Benjamin sobre el mateix tema (Walter Benjamin, «Para una crítica de la violencia», en *Para una crítica de la violencia y otros ensayos. Iluminaciones IV*, Taurus, Madrid 1991, 23-45. Cf. igualment, pel que fa aquest tema, Jacques Derrida, *Fuerza de ley. El fundamento místico de la autoridad*, Tecnos, Madrid 2008; cal assenyalar que la versió anglesa d'aquest text de Derrida va aparèixer a partir del 1990 i la versió alemanya a partir de 1991). En aquesta obra, Benjamin distingeix entre la violència *mítica* i la violència *divina*. La primera és fundadora del dret i dels Estats, mentre que la segona és, contràriament, capaç de suspendre el dret i de dissoldre els Estats. Benjamin hi segueix, indefectiblement, la tradició d'un anarquisme utòpic que veu la salvació en la superació de la pseudoespecificació política i econòmica, és a dir, dels Estats i de les classes socials. Com el monoteisme, es tracta d'un projecte de destrucció de la pluralitat que contradiu –per tant– l'ideal de la traduïbilitat, i que, a més, culmina –si es pensa en el seu representant més radical, Mijaíl Bakunin– en la disposició més absoluta a la violència. 🐼



ENRIQUE CAPUTO RIVERA

És budista y director general de Soka Gakkai Espanya.

Si bé és cert que la no-violència és central per al budisme, ¿hi ha situacions en què l'ensenyament budista admeti excepcions?

Pel que fa a aquest tema, la doctrina dels «deu estats» és particularment aclaridora. Per un costat, classifica les disposicions de l'ésser en deu categories o «estats»: des del de major sofriment o «infern» al de la il·luminació o «Budeïtat», passant pel desig de fer ostensió de superioritat o «ira». Per un altre costat, subratlla que aquests són mútuament inclusius, i constitueixen un tot inherent a la vida universal, i a la humana en particular.

Aquest marc ens permet assimilar l'afirmació, present en les escriptures budistes, que «la ira pot ser una funció del bé o del mal», i assumir que manifestacions d'ira com les que fan possible l'establiment de la justícia social per mitjans no violents creen valor positiu; i que, al contrari, hem de tenir cura de la mena d'ira desenfrenada que escapa a la moderació suggerida per aquesta doctrina...

¿Els budistes realment són sempre pacifistes, o aquesta és una idea romàntica del món occidental? ¿Què passa amb el moviment budista 969, instigador de pogroms antimusulmans a Myanmar?

Els episodis que conec, en els quals hi ha hagut individus o col·lectius que s'han valgut dels sutres per a animar a la violència es deriven, per la meua forma d'entendre, d'interpretacions arbitràries o directament perverses dels mateixos, allunyades en tot cas de l'esperit del fundador. D'acord amb la perspectiva budista, és impossible construir la felicitat d'un mateix a canvi dels sofriments dels altres. El que s'anomena violència religiosa acostuma a trobar la seva arrel en el fonamentalisme. Aquest enfocament de la religió ha estat identificat com una de les seves patologies i, amb tot, el budisme no n'ha estat immune. D'aquí ve la necessitat d'una tasca hermenèutica, i de la seva traducció en una pràctica dels ensenyaments que, entroncant amb l'esperit fundacional, sigui capaç de donar respostes a les preguntes actuals. –VERONICA SARTORE

«És impossible construir la felicitat d'un mateix a canvi del sofriment dels altres»