

Jan Assmann

VIOLENCIA
Y MONOTEÍSMO

INTRODUCCIÓN DE LLUÍS DUCH
TRADUCCIÓN DE MAYKA LAHOZ

FRAGMENTA EDITORIAL

ÍNDICE

Título original	VIOLENCE ET MONOTHÉISME Bayard, 2009
Publicado por	FRAGMENTA EDITORIAL, S.L. Plaça del Nord, 4, pral. 1.ª 08024 Barcelona www.fragmenta.es fragmenta@fragmenta.es
Colección	FRAGMENTOS, 28
Primera edición	NOVIEMBRE DEL 2014
Producción editorial	IGNASI MORETA
Producción gráfica	INÈS CASTEL-BRANCO
Impresión y encuadernación	ROMANYÀ VALLS, S.A.
© 2014	JAN ASSMANN por el texto
© 2014	LLUÍS DUCH ÁLVAREZ por la Introducción
© 2014	MAYKA LAHOZ BERRAL por la traducción
Depósito legal	B 23.373-2014
ISBN	978-84-15518-07-5

PRINTED IN SPAIN

RESERVADOS TODOS LOS DERECHOS

<i>Introducción.</i> LLUÍS DUCH	7
<i>Prefacio</i>	17
I Crítica de la violencia religiosa	21
II La semántica de la ruptura	37
III Traumatismo y represión. El diagnóstico freudiano del monoteísmo	47
IV Allí donde había dioses debe advenir Dios. Génesis de la violencia iconoclasta	59
V Ley y violencia	71
VI El lenguaje de la violencia y su origen político	87
VII Del lenguaje al ejercicio de la violencia. La escritura cumplida	101
VIII Revelación y violencia	115

INTRODUCCIÓN

EN ALGUNOS SECTORES de las ciencias humanas de nuestros días, el pensamiento de Jan Assmann constituye al mismo tiempo una novedad y un poderoso desafío al *statu quo* científico. Nacido el 7 de julio de 1938 en Langelsheim (Alemania), estudió egiptología y arqueología clásica en Múnich, Heidelberg, París y Gotinga. A partir de 1976 y hasta su jubilación fue catedrático de egiptología en la Universidad de Heidelberg. Participó también en numerosas campañas arqueológicas en Egipto. En los años noventa del siglo pasado, él y su esposa, Aleida Assmann, desde distintas perspectivas metodológicas, desarrollaron la teoría de la *memoria cultural y comunicativa*, que, con anterioridad a la segunda guerra mundial, Maurice Halbwachs había introducido en la academia francesa con el nombre de *memoria colectiva*. Cabe distinguir, por consiguiente, la memoria personal de la memoria cultural. Esta se desarrolla por mediación de la acción comunicativa del lenguaje en un contexto de socialización, de empalabramiento y de prácticas mediáticas muy diversificadas. De esta manera, los seres humanos construimos, habitamos y compartimos un mundo común, a pesar de las características propias de cada hombre o mujer concretos. Creemos que, de hecho, el proyecto de Assmann, ubicado en torno a un espacio y tiempo concretos —los de la historia egipcio-hebrea—, constituye un

alegato de gran interés y actualidad a favor de una aproximación crítica a la tradición porque el ser humano, desde lo biológico hasta lo lingüístico, es inevitablemente un ser tradicional que activa o pasivamente, a favor o en contra, vive, ama, odia, trabaja y muere en el seno de una específica *comunidad de memoria*. Nuestro autor ha puesto de relieve el paralelismo que existe entre el mito y la memoria. Ambos, a causa de su intrínseco carácter relacional, sirven al ser humano para situarse convenientemente en su mundo cotidiano y, creando una tupida red de sentimientos, conferir contenido no solo a su secuencia (historia) individual personal, sino también a la del conjunto de la tradición en la que se halla asentado.

Assmann denomina *mnemohistoria* las secuencias memorísticas establecidas por la memoria cultural. Subraya que la historia rememorada posee una mayor importancia para la vida cotidiana de individuos y grupos humanos, y para las relaciones que se establecen entre estos, que «lo que realmente aconteció en el pasado» (Leopold von Ranke). Lo recordado se impone sobre lo que aconteció objetivamente porque, en realidad, lo que aconteció *in illo tempore* es siempre fruto del «trabajo de la memoria», sin olvidar la intervención de los distintos —a menudo, bastardos— «intereses creados» en la constitución más o menos canónica aquí y ahora del pasado e incluso del futuro. Para hablar como san Agustín, el «presente de cualquier presente» no es sino una trama más o menos móvil y susceptible de pérdidas y ganancias del «presente del pasado» y del «presente del futuro». Se acepta con bastante unanimidad que, al cabo de unos cuarenta años, la memoria de las generaciones empieza con velocidad creciente a desvanecerse: la memoria cultural procede a la reinención imaginativa de lo que sucedió.

No puede causar sorpresa que la amplia y, con harta frecuencia, confusa temática en torno a la memoria haya sido una de las más recurrentes —una suerte de bajo continuo— en la investigación de los esposos Assmann. Ha de tenerse en cuenta el ingente esfuerzo que han tenido que hacer muchos de los integrantes de las primeras generaciones de alemanes posteriores a la finalización de la segunda guerra mundial para situar en su justo lugar el tiempo y el espacio cruelmente inhumanos de la era nazi, la cual, como sucede siempre en tiempos de tiranía y desprecio absoluto de lo humano, intentó pervertir radicalmente la memoria cultural —y, consiguientemente, la memoria personal— de los alemanes. En todos los regímenes dictatoriales del pasado y del presente se detecta una férrea voluntad de intervenir en la memoria colectiva —«cultural», en la terminología de Assmann— de los grupos humanos y modificar según sus conveniencias los contenidos. Un aspecto práctico de estas intervenciones puede percibirse con nitidez en las modificaciones arbitrarias del calendario común.

Además de su fecundo y extenso trabajo como egiptólogo, Jan Assmann ha realizado, a partir la primacía que otorga al «trabajo de la memoria» en oposición a las simples y, a menudo, engañosas objetividades históricas, amplios estudios sobre el origen del monoteísmo, tomando como punto de partida el éxodo de los israelitas de Egipto tal como lo narra el escrito bíblico del Éxodo. Cabe señalar que la reflexión de Assmann sobre el monoteísmo hebreo se basa en investigaciones y estudios que previamente había llevado a cabo sobre la figura, la obra y la religión del faraón egipcio Amenofis IV, quien vivió en el periodo de Amarna. Durante su breve reinado, Amenofis IV —conocido como Akhenatón— fue promotor y protagonista de una revolución monoteísta de carácter vio-

lento y radical que Assmann califica como la primera manifestación de «contrarreligión» en la historia de la humanidad.¹ El culto a Amón —el dios del Sol— fue constituido como el único y exclusivo referente religioso del país de Egipto. De aquí se desprende que la religión en contra de la cual actuaba el nuevo sistema religioso de Amenofis IV era el *cosmoteísmo*, esto es, la divinización del cosmos tan común en las primeras fases de la evolución cultural de la humanidad. Según la opinión de Assmann, por primera vez en la historia de la humanidad, en la reforma akhenatiana, la distinción entre *verdadero y falso* —la denominada por Assmann *distinción mosaica*— se constituye como criterio máximo en el ámbito de lo religioso para dirimir mediante un pensamiento con «regulación ortodoxa» (J.-P. Deconchy) entre lo justo y lo injusto, lo sagrado y lo profano, lo que es digno de vida y lo que implacablemente debe morir. A partir de esta distinción, las consecuencias de carácter político son evidentes y lo sagrado como artefacto político se impondrá en cada caso con gran facilidad al servicio de la razón de Estado en Occidente en forma, por ejemplo, de «guerra de religión» o de «procesos inquisitoriales».² De inmediato, como fácilmente puede comprobarse en múltiples episodios de la historia europea, el «otro religioso» —el *extraño* por excelencia— se convierte en

¹ Cf. sobre todo Jan ASSMANN, *Moisés el egipcio*, Oberon (Anaya), Madrid, 2003; IDEM, *La distinción mosaica o El precio de monoteísmo*, Akal, Tres Cantos (Madrid), 2006.

² Además de los libros citados con anterioridad, para el planteamiento de esta cuestión, evidentemente desde su perspectiva ideológica y metodológica, resulta especialmente importante el libro de Jan ASSMANN, *Herrschaft und Heil. Politische Theologie in Ägypten, Israel und Europa*, Carl Hansen, Múnich / Viena, 2000.

el exacto equivalente del «otro político», al cual, con frecuencia, se le atribuye la función de «chivo expiatorio» sobre el que se descargan con un peligroso afán justiciero las frustraciones, incompetencias y adversidades de la sociedad.

El faraón egipcio, durante los primeros años de su gobierno, destruyó desde arriba todo el sistema cultural egipcio provocando una profunda pérdida de la identidad religiosa y social de los ciudadanos, que muy rápidamente, después de su defunción, volvieron al cosmoteísmo de sus antepasados e incluso eliminaron su nombre de la lista real, aunque, evidentemente, quedaron profundamente traumatizados por la reforma de Akhenatón. Indica el egiptólogo alemán que «el periodo de Amarna debió de suponer el mayor grado de sacrilegio, destrucción y horror para los egipcios, un tiempo de ausencia divina, de oscuridad y de enfermedad». Con perspicacia, Aleida Assmann ha señalado que el trauma puede actuar como un estabilizador de la memoria. Es indudable que el egiptólogo alemán muestra una cierta simpatía por el politeísmo (cosmocentrismo) porque —afirma— «el gran logro del politeísmo consiste en la articulación de un universo semántico común» que, al desconocer la distinción hasta cierto punto beligerante entre religión *verdadera y falsa*, facilita el intercambio entre los nombres de los dioses de los distintos pueblos y culturas rehuendo, al menos teóricamente, cualquier forma de exigencia de absolutez de una determinada religión. No nos parece que el pensamiento de Assmann pueda ser acusado de antisemitismo, como recientemente ha hecho el investigador norteamericano Richard Wolin, que califica la teoría del egiptólogo alemán de «improbable y pretenciosa».³

³ Richard WOLIN, «Biblical blame shift. Is the egyptologist Jan Ass-

Después de la reflexión e interpretación de la reforma religiosa protagonizada por Akhenatón, Assmann fija su atención en el monoteísmo judío y, muy particularmente, en la figura de Moisés, que, de forma unánime, ha sido considerado por judíos, cristianos y musulmanes como el primer y fundamental patriarca de la revelación de Dios a los hombres. Observa que el faraón egipcio es una figura de la historia que, con relativa facilidad, puede ubicarse en un periodo muy concreto de la cultura y la religión egipcias; Moisés, por el contrario, aunque su identificación con un recuerdo dislocado e impreciso de Akhenatón ya fue formulada en la Antigüedad en distintos contextos sociales y culturales, es exclusivamente una figura de la memoria o del recuerdo que resulta imposible colocar con garantías —es decir, más allá del mito— en una secuencia temporal precisa.

A partir de sus ideas, que tan sumariamente hemos sintetizado, el pequeño pero sin duda sugestivo libro de Jan Assmann *Violencia y monoteísmo* plantea de forma clara y rigurosa una cuestión que, desde hace algunas décadas, ha irrumpido en el horizonte religioso e intelectual de Occidente: hasta qué punto, con la distinción entre lo *verdadero* y lo *falso* en el campo de la religión, el monoteísmo —tal vez sería más apropiado referirse a los monoteísmos (judío, cristiano y musulmán)— ha sido el principal instigador de innumerables situaciones de violencia y persecución del «otro religioso» (interior y exterior) que secularmente han asolado la convivencia y la buena vecindad de las poblaciones euro-

mann fueling anti-semitism?», en *The chronicle of higher education* (abril del 2013), en: <http://chronicle.com/article/Biblical-Blame-Shift/138457> (última consulta: 3/10/2014).

peas. Creemos que, directa o indirectamente, la reflexión de Jan Assmann se propone contradecir y dismantlar las consecuencias que se desprenden del pensamiento de René Girard sobre la religión como el antídoto más eficaz contra todas las formas de violencia humana.⁴ Día tras día, basta con la simple lectura del periódico para constatar las enormes cargas de violencia que, en nombre de la religión y como si de una especie de epidemia se tratara, se descargan en todos los rincones del globo. Al menos a primera vista parece hartamente evidente que, ya sean judíos, cristianos o musulmanes, la violencia ejercida en nombre de la religión la protagonizan individuos y grupos humanos que a menudo se autocalifican de monoteístas a ultranza. A lo largo y ancho de su libro, Assmann, sacando a relucir sus amplísimos y bien fundamentados conocimientos no solo en el campo de su especialidad, la egiptología, sino también en el de la historia de las religiones (sobre todo, de la hebrea) y la antropología, prosigue esta argumentación, que siempre posee acusados acentos de carácter teológico-político. De esta manera, muestra con claridad e inequívocamente su dependencia intelectual respecto al filósofo y rabino judío Jacob Taubes (1923-1987), de quien, junto con Aleida Assmann, Wolf-Daniel Hartwich y Winfried Menninghaus, ha sido editor de sus escritos.⁵

Creemos que *Violencia y monoteísmo* aporta numerosas claves para que el lector pueda hacerse cargo de las irrenun-

⁴ Cf. sobre todo René GIRARD, *La violencia y lo sagrado*, Anagrama, Barcelona, 1983.

⁵ Jacob TAUBES, *Del culto a la cultura. Elementos para una crítica de la razón histórica*, Katz, Buenos Aires, 2006. Sobre Taubes, cuya influencia sobre los esposos Assmann es hartamente manifiesta, cf. Elettra STIMILLI, *Jacob Taubes. Sovranità e tempo messianico*, Morcelliana, Brescia, 2004.

ciables dimensiones políticas de toda religión del pasado y del presente. Tal vez quepa objetar al autor que, según nuestra opinión, su reflexión adolece de una insuficiente puntualización de carácter antropológico, la cual debería ejercer la función de *pre-juicio* en el sentido que Hans-Georg Gadamer otorga a este concepto. El *pre-juicio* por nosotros adoptado en nuestro proyecto antropológico se concreta en la afirmación de que el ser humano no es radicalmente ni *bueno* ni *malo*, sino propiamente *ambiguo*. Por consiguiente, todas sus creaciones y obras —incluida, en primer término, la religión— también participarán de la ambigüedad que es inherente a la condición humana como tal. Desde una perspectiva antropológica, parece que tanto la posición de René Girard como la de Jan Assmann respiren el mismo «aire de familia», a pesar de razonar a partir de presupuestos casi contradictorios. Históricamente, las religiones como articulaciones históricas, culturales y biográficas de lo religioso han dado lugar —y continúan dándolo— a lo mejor y a lo peor, a la santidad y a la violencia más desenfrenada, al amor incondicional y al odio más vengativo y cruel. En cualquier caso, creemos que el conocido helenista Walter Burkert tiene razón al señalar que «en el corazón de toda religión acecha, fascinante, la violencia sangrienta».⁶ «Acecha» pero no necesariamente sucumbe a ella el auténtico *homo religiosus*...

LLUÍS DUCH

Montserrat, agosto del 2014

⁶ Cf. el notable estudio de Walter Burkert, *Homo necans. Interpretaciones de ritos sacrificiales y mitos de la antigua Grecia*, Acantilado, Barcelona, 2013, que sitúa el origen de la violencia de la religión en las acciones sacrificiales que, con gramáticas y gestos realmente muy distintos en los diferentes ámbitos históricos y culturales, se hallan siempre presentes en todos los universos religiosos.

OBRAS DE JAN ASSMANN EN ESPAÑOL

- Moisés el egipcio*, Oberon (Anaya), Madrid, 2003.
Egipto. Historia de un sentido, Abada, Madrid, 2005.
La distinción mosaica o El precio del monoteísmo, Akal, Tres Cantos (Madrid), 2006.
Egipto a la luz de una teoría pluralista de la cultura, Akal, Tres Cantos (Madrid), 2006.
La flauta mágica. Ópera y misterio, Akal, Tres Cantos (Madrid), 2006.
Religión y memoria cultural. Diez estudios, Lilmod, Buenos Aires, 2008.
Historia y mito en el mundo antiguo. Los orígenes culturales de Egipto, Israel y Grecia, Gredos, Madrid, 2011.
Iconoclastia. La ambivalencia de la mirada (en colaboración), La Oficina, Madrid, 2012.

PREFACIO

LA RELIGIÓN Y LA VIOLENCIA parecen oponerse —al menos así es como nos gusta imaginarlo y como tendría que ser. Debemos ante todo a René Girard el haber interpretado la religión como lo contrario de la violencia con sus notables tesis sobre el fin de esta última, expresadas por primera vez y con una resonancia increíble en su libro *La violence et le sacré* (1972)¹ y posteriormente en otros numerosos estudios. Por eso, resulta aún más paradójico y preocupante constatar que el presunto retorno de la religión, a saber, el innegable e importante crecimiento de los movimientos religiosos en Occidente y sobre todo en Oriente, no ha conducido en absoluto a más pacificación, sino que, contrariamente, ha supuesto un incremento terrible de violencia y de conflicto en la Tierra. La religión se ha convertido en el combustible más eficaz de la violencia política: en lugar de educar a las masas con vistas a la paz, las galvaniza, las arrastra a manifestaciones y a veces a actos de violencia, e incluso incita a algunos individuos a cometer actos terroristas. ¿Qué sucede? Si contemplamos la historia del cristianismo y del islam, no queda gran cosa del ideal de la religión como fin

¹ Hay traducción castellana: René GIRARD, *La violencia y lo sagrado*, Anagrama, Barcelona, 1983. (N. de la T.)

de la violencia. Particularmente, el cristianismo, que Girard encumbra como la superación definitiva de la violencia, ha dejado en la historia un reguero de sangre especialmente amplio, con sus cruzadas, sus guerras de religión, sus persecuciones de brujas y de herejes, sus pogromos contra los judíos, la destrucción de las culturas *paganas* indígenas y las masacres de todos los que confesaban otra fe. La alianza entre la fe y la violencia se remonta al Antiguo Testamento, en el que se describe de manera totalmente glorificante un gran número de actos semejantes de violencia motivados por la religión. Incluso suponiendo que, más que históricas, esas escenas constituyen hechos literarios, no es menos cierto que a menudo han podido servir para la legitimación de acciones violentas en la historia. En el bando cristiano gusta entonces remitir a las persecuciones de los primeros cristianos y a los violentos enfrentamientos entre hindúes y musulmanes a fin de recordar que los paganos y los politeístas no eran mejores y no lo son todavía. Pero me parece que el verdadero desafío no es universalizar esa alianza entre religión y violencia, sino más bien intentar encauzarla y superarla.

En mi opinión, el debate contemporáneo que trata de esas cuestiones de la religión y de la violencia se ve afectado por la falta de precisión que contamina esos conceptos. Lo que he intentado hacer en este ensayo es delimitar y aislar el fenómeno de la violencia religiosa: primero, diferenciándolo de otras formas de violencia, y luego, historizándolo, es decir, devolviéndolo a su contexto histórico de origen. Lo que me interesa es neutralizar en cierto modo algunos textos que, en manos de fundamentalistas, pueden en cualquier momento desencadenar el conflicto. En lugar de convertirse en la servidora de la política, la religión ganaría

si se aprehendiera como un contrapoder frente a la política, y su fuerza no debería apoyarse en la violencia, sino en un abandono consecuente de la violencia. Veo el impulso original del monoteísmo bíblico en su capacidad para trazar una frontera entre la dominación y la salvación, entre el poder político y el poder divino, y para desposeer a los dirigentes mundanos de la salvación y a los dirigentes religiosos de la violencia. Es ese impulso, ciertamente inscrito en el cristianismo —en este punto estoy de acuerdo con René Girard— pero jamás realizado, lo que se trata de poner en marcha hoy de manera consecuente.

Constanza, noviembre del 2008