

HORITZO

REVISTA DE CIÈNCIES DE LA RELIGIÓ

Núm. 6. Any 2024

ARTICLES

10 **EL CLERICALISME, XACRA D'UNA ECLESIOLOGIA POC FIDEL A JESÚS. RECUPERAR LA SINODALITAT, REpte PER A L'ESGLÉSIA CATÓLICA**
Xavier Alegre

26 **L'INCONSCIENT DE LA RELIGIÓ**
Louis Beirnaert

33 **LA ORACIÓN DE LA COMUNIDAD DE TAIZÉ A LA LUZ DE LA FENOMENOLOGÍA DE LA LITURGIA DE JEAN-YVES LACOSTE**
Salvador García

43 **NOUS MOVIMENTS RELIGIOSOS I RÈGIM JURÍDIC**
Juan Manuel Gutiérrez

57 **LA CULTURA DE LA PAU CONFRONTA EL DISCURS DE LA "GUERRA" I DE LA "SEGURETAT" NEOLIBERALS**
Neus Forcano

71 **TOTEMISME: LA PERICLITACIÓ D'UNA TEORIA ANTROPOLÒGICA EN LES CIÈNCIES DE LA RELIGIÓ**
Francesc-Xavier Marín

96 **LAS ÚLTIMAS PALABRAS DE WERTHER. UNA INTERPRETACIÓN SOBRE LAS CAUSAS DEL SUICIDIO ROMÁNTICO**
Iván Sánchez

121 **A SOLAS CON LO IMPENSABLE: ZEN, CONTEMPLACIÓN Y UNICIDAD DE LA EXPERIENCIA MÍSTICA. ENCUENTRO CON ANA MARÍA SCHLÜTER, FILÓSOFA, TEÓLOGA Y MAESTRA ZEN**
Thibault Arthur Tien

[is]creb

Institut Superior de Ciències
Religioses de Barcelona

HORITZO

REVISTA DE CIÈNCIES DE LA RELIGIÓ

Núm. 6. Any 2024

[is]creb

Institut Superior de Ciències
Religioses de Barcelona

HORITZO

REVISTA DE CIÈNCIES DE LA RELIGIÓ

Núm. 6. Any 2024

DIRECCIÓ

Dr. Ramon Batlle i Tomàs.
Director de l'Institut Superior de Ciències Religioses de Barcelona.

CONSELL DE REDACCIÓ

Dr. Antoni Bosch-Veciana
Dr. Ricard Casadesús
Llic. Núria Caum i Aregay
Dr. Francesc-Xavier Marín i Torner
Llic. Lucia Montobbio i Campa
Dr. Antoni Pou i Muntaner
Dr. Miquel Tresserras i Majó

COMITÈ CIENTÍFIC

Dra. Victòria Cirlot. Universitat Pompeu Fabra. (Barcelona, Espanya)
Dr. Emmanuel Falque. Institut Catholique du Paris. (París, França)
Dr. Lucio Florio. Universidad Católica de Argentina. (Buenos Aires, Argentina)
Dr. h.c. Pere Lluís Font. Universitat Autònoma de Barcelona (Bellaterra, Espanya)
Dr. Miguel García-Baró. Universidad Pontificia de Comillas. (Madrid, Espanya)
Dr. Xavier Manzano. Institut Catholique de la Méditerranée (Marsella, França)
Dr. Alejandro Ramos. Universidad FASTA. (Mar de la Plata, Argentina)
Dr. Elmar Salmann. Pontificio Ateneo Sant'Anselmo. (Roma, Itàlia)

CAP DE REDACCIÓ I COMUNICACIÓ

Llic. Lucia Montobbio i Campa

DISSENY I COMPOSICIÓ

Juliano Ruiz

TRACTAMENT DE TEXTOS

Correccions: Susanna Esquerdo
Traduccions: Ezequiel Mir Casas

IMPRESSIÓ

Manera Estudio

Tiratge: 500 exemplars
Codi Dipòsit Legal: 27732-2019
Codi ISSN Digital: 2696-2403
Codi ISSN Paper: 2696-239X

La revista Horitzó també està disponible en digital a www.iscreb.org. La llengua habitual d'Horitzó és el català però també s'accepten articles en espanyol, portuguès, francès, italià, occità i anglès. La publicació no comparteix necessàriament totes les opinions expressades als articles.

S'edita per l'Institut Superior de Ciències Religioses de Barcelona (ISCREB)
c/Diputació 231 - 08007, Barcelona.
Tel. 93 454 19 63 - horitzo@iscreb.org,
horitzo.direccio@iscreb.org
Facebook: [/iscreb](https://www.facebook.com/iscreb)
Twitter: [@iscreb](https://twitter.com/iscreb)
Instagram: [@iscreb_oficial](https://www.instagram.com/iscreb_oficial)

[is]creb

Institut Superior de Ciències Religioses de Barcelona



Photo by jeswin on Freepik

ÍNDEX

ARTICLES

- 10 **EL CLERICALISME, XACRA D'UNA ECLESIOLOGIA POC FIDEL A JESÚS. RECUPERAR LA SINODALITAT, REPTÉ PER A L'ESGLÉSIA CATÒLICA**
Xavier Alegre
- 26 **L'INCONSCIENT DE LA RELIGIÓ**
Louis Beirnaert
- 33 **LA ORACIÓ DE LA COMUNIDAD DE TAIZÉ A LA LUZ DE LA FENOMENOLOGÍA DE LA LITURGIA DE JEAN-YVES LACOSTE**
Salvador García
- 43 **NOUS MOVIMENTS RELIGIOSOS I RÈGIM JURÍDIC**
Juan Manuel Gutiérrez
- 57 **LA CULTURA DE LA PAU CONFRONTA EL DISCURS DE LA GUERRA I DE LA SEURETAT NEOLIBERALS**
Neus Forcano
- 71 **TOTEMISME: LA PERICLITACIÓ D'UNA TEORIA ANTROPOLÒGICA EN LES CIÈNCIES DE LA RELIGIÓ**
Francesc-Xavier Marín
- 96 **LAS ÚLTIMAS PALABRAS DE WERTHER. UNA INTERPRETACIÓN SOBRE LAS CAUSAS DEL SUICIDIO ROMÁNTICO**
Iván Sánchez
- 121 **A SOLAS CON LO IMPENSABLE: ZEN, CONTEMPLACIÓN Y UNICIDAD DE LA EXPERIENCIA MÍSTICA. ENCUENTRO CON ANA MARÍA SCHLÜTER, FILÓSOFA, TEÓLOGA Y MAESTRA ZEN**
Thibault Arthur Tien



RECENSIONS

- 144 **Professora d'islam. Converses amb Ignasi Moreta**
Dolors Bramon
- 146 **La ruta de l'èxode. Exegesi, geografia, arqueologia**
Rosa Maria Boixareu
- 149 **Democràcia i cura**
Ester Busquets
- 151 **No prendràs el nom de Déu en va**
Jordi Corominas
- 153 **Una filosofia de la proximitat**
Josep Hereu
- 158 **Recorridos de cristologia feminista**
Roser Solé

NOTES BIBLIOGRÀFIQUES

- 162 **Converses a redós del personalisme**
Andreu Grau
- 168 **Cosmologia científica i cosmologia religiosa: un diàleg contemporani**
David Jou

174 POLÍTIQUES EDITORIALS

EDITORIAL

Ens complau presentar un nou número de la revista *Horitzó. Ciències de la religió*, promoguda per l'Institut Superior de Ciències Religioses de Barcelona (ISCREB), amb el desig d'aportar reflexions diverses que contribueixin a un major coneixement del fet religiós.

Les aportacions dels autors d'aquest 6è número posen en evidència tant la complexitat del fet religiós com la seva incidència en els diversos àmbits de la nostra existència. Així, l'article de la Neus Forcano ens aporta claus per valorar la rellevància de promoure una cultura de la pau en l'actual context neoliberal i la contribució de les tradicions religioses en aquest àmbit, mentre que Juan Manuel Gutiérrez presenta com les legislacions internacionals, europees i espanyoles es situen davant els Nous Moviments Religiosos. En Xavier Alegre proposa un retorn al testimoni bíblic per tal d'arrelar l'Església als seus orígens i fer front al clericalisme que desfigura el projecte de Déu.

L'Ivan Sánchez duu a terme un estudi acurat del suïcidi romàntic que aporta claus ben interessants per comprendre com es copsa la subjectivitat humana en aquest corrent de pensament. En Xavier Marin aporta un recorregut fascinant sobre l'evolució del concepte de totemisme en el si de les Ciències de la religió que va des de la seva assumpció decidida per interpretar el fet religiós, al seu actual menysteniment. L'Ezequiel Mir ha realitzat la primera traducció al català de l'article de Louis Beirnaert sobre l'inconscient en la religió que és un estudi clàssic del pensament de Freud sobre el fet religiós.

Finalment, ens apropem al nucli de l'experiència religiosa amb en Salvador García Armillas que s'aproxima a la pregària comunitària de Taizé tot analitzant-la des de la fenomenologia de la litúrgia de Jean-Yves Lacoste i també amb en Thibault Arthur Tien que conversa amb l'Ana María Ana María Schlüter sobre l'experiència contemplativa cristiana i budista.

No podem deixar d'agrair la col·laboració dels autors dels articles, dels nostres col·laboradors que han aportat les dues notes bibliogràfiques i les recensions d'obres d'interès, així com del consell de redacció que fa possible la publicació de la revista amb la seva dedicació.





Photo by Raccol_studio on Freepic

EL CLERICALISME, XACRA D'UNA ECLESIOLOGIA POC FIDEL A JESÚS. RECUPERAR LA SINODALITAT, REPTA PER A L'ESGLÉSIA CATÒLICA

Xavier Alegre
xalegre@jesuites.net
Facultat de Teologia de Catalunya

RESUM: L'article vol mostrar, amb l'ajut de l'exegesi de textos fonamentals de la Bíblia, que els esforços del Papa Francesc per fomentar la sinodalitat a l'Església són un bon intent per tornar a les arrels bíbliques de l'Església, superant el clericalisme i la jerarcologia, que –sobretot des del segle iv fins al segle xix, passant per la reforma gregoriana del segle xi– van facilitar que la pederàstia del clero s'estengués i s'ocultés i van canviar la manera com Jesús volia que fos l'Església, poble de Déu, després de la seva resurrecció.

PARAULES CLAU: sinodalitat, clericalisme, pederàstia, marginació de la dona, Antic i Nou Testament, Poble de Déu, Església, Jesús, sacerdoci cristià.

ABSTRACT: The article aims to show, with the help of exegesis of fundamental Bible texts, that Pope Francis' efforts to promote synodality in the Church represent a commendable attempt to return to the biblical roots of the Church. This approach overcomes clericalism and "hierarchology", which, especially from the 4th to the 19th century –including during the Gregorian reform of the 11th century– enabled the spread and concealment of clergy paedophilia and changed the way Jesus intended the Church, the people of God, to be after his resurrection.

KEYWORDS: Synodality, clericalism, paedophilia, marginalization of women, Old and New Testament, People of God, Church, Jesus, Christian priesthood.

0. PER QUÈ ÉS IMPORTANT QUE LES ESGLÉSIES DEL SEGLE XXI SINGUIN «SINODALS»?

El Papa Francesc està esmerçant moltes energies per assolir que l'Església catòlica sigui «sinodal». I ha arribat a dir que «el camí de la sinodalitat és el camí que Déu espera de l'Església del Tercer mil·lenari».¹ Però no és fàcil que se'n surti, amb aquest projecte, car l'intent de

¹ *Discurs en la Commemoració del 50 aniversari de la Institució del Sínode dels Bisbes* (17 d'octubre de 2015): AAS 107 (2015) 1139.

renovació radical, que va posar en marxa el Concili Vaticà II, i que arribaria a un bon port amb la sinodalitat, va quedar en el postconcili immediat només en això, en intent.

És un fet que l'Església catòlica del segon mil·lenni no va ser pas sinodal, sinó clarament jeràrquica i clerical. Però intentaré mostrar que en el primer mil·lenni i, sobretot, als inicis, l'Església no va ser pas així. De fet, el Document preparatori del Sínode dels Bisbes 2021-2023 (*Per una Església sinodal: Comunió, participació i missió*) afirma explícitament en el núm. 24: «La sinodalitat es manifesta des del començament com garantia i encarnació de la fidelitat creativa de l'Església al seu origen apostòlic i a la seva vocació catòlica». Això significa, per tant, que els esforços que fa el Papa Francesc per aconseguir que l'Església sigui sinodal són en el fons un intent de tornar als inicis de l'Església. En aquest sentit, el que el Papa Francesc pretén és ser fidel a la voluntat de Déu sobre l'Església, palesada per Jesús, segons ens ho testimonia el Nou Testament –especialment en els seus escrits més significatius: els quatre Evangelis canònics, els Fets dels Apòstols i les cartes autèntiques de Pau, interpretats tots ells en el marc de tota la Bíblia–, car és en conjunt com es pot considerar inspirada per Déu (un text fora de context no és més que un pretext).

Per altra banda, una de les xacres més grans que ha patit l'Església i n'ha desprestigiat en bona part el testimoni, és la pederàstia clerical. I no s'hauria donat amb la força i la intensitat que ho ha fet, si el clericalisme no hagués estat tan fort a l'Església catòlica, ja que és el clericalisme la principal causa que va portar els dirigents de l'Església a intentar ocultar la xacra per tal de no desprestigiar la imatge d'una Església que es presentava al món com essencialment clerical i jeràrquica.² Per això el Papa Francesc, que està palpant les conseqüències funestes de la pederàstia clerical, és tan crític amb el clericalisme dins de l'Església.

Per tal de mostrar, doncs, per què l'Església no pot ser clerical, anem als inicis de les Esglésies cristianes. Descobrim per què va voler Jesús que es formessin després de la seva resurrecció les Esglésies cristianes i com hauria volgut ell que fossin aquestes Esglésies, atès que ara l'Església és la manera com Jesús ressuscitat es fa present al món, continuant així el projecte de Déu que Jesús, el Fill de Déu encarnat (Jn 1,14), va voler fer present, ara fa ja dos mil anys.

Un bon testimoni de les intencions de Jesús ens el dona Marc, que recorda que Jesús, en inaugurar el seu ministeri, anuncià, com a síntesi del seu programa, el que ell anomenà *el regne/regnat de Déu*: «Deia: "S'ha complert el temps i el Regne de Déu és a prop. Convertiu-vos i creieu en la bona nova"» (Mc 1,15).

Llegint els evangelis constatem que Jesús intentà fer present el Regne/regnat de Déu amb paraules i amb obres, que, tot i ser bones, el van portar a la creu, com ja ho indica Marc des dels inicis (cf. Mc 3,1-6). Certament, com diu Fets 10,38, Jesús «va passar pel món fent el bé i guarint tots els oprimits pel mal (el dimoni, en llenguatge bíblic)». Però, com a bon profeta que era, també va denunciar el mal i totes les persones que el provocaven, com eren els rics, els sacerdots, els polítics i els fariseus pietosos, provocant una oposició cada cop més radical d'aquestes persones, fins al punt que van acabar matant-lo (cf. Mt 21,45-46; Mc 3,6; 12,12; Lc 13,31-33; Jn 8,31-33).

Davant les amenaces de mort, tots els Evangelis canònics –sobretot Joan– subratllen que Jesús va estar disposat a lliurar per amor la vida en una mort tan cruel com la creu (Jn 15,13;

² Cf. H. Zollner, ¿Transformación por ruptura? Consideraciones acerca de la historia de las mentalidades que han dado lugar a los abusos en la Iglesia Católica, *Self*, núm. 62 (2023) pp. 309-320.

10,18; cf. Rm 5,1-11), com a prova de l'amor de Déu a la humanitat (Jn 3,16) i per acomplir la voluntat del Pare (Jn 5,30; 4,34). I ho va fer tot confiant que els seus deixebles, que ell havia format durant la seva vida pública, agafarien la torxa i posarien en marxa, gràcies al do de l'Esperit en la Pentecosta, un moviment, l'Església, el poble de Déu de la nova Aliança (Ac 2; 1Co 11,25), per tal de convertir tots els pobles en seguidors seus (cf. Mt 28,16-20).³

Estudiarem, doncs, el Nou Testament perquè dona testimoni de com van néixer i com van ser, als inicis (fins al primer terç del segle ii), aquestes Esglésies. Per això, i atès que són textos canònics, em recolzaré fonamentalment en el Nou Testament en aquest article.

Si als inicis, com intentaré mostrar, les Esglésies foren sinodals, la pregunta que ens hem de fer és quan i per què el tarannà de l'Església va començar a canviar fins al punt que va acabar convertint-se en una Església clerical i jeràrquica.

Un pas decisiu, que va allunyar l'Església de Jesús de Natzaret, es va fer al segle iv, quan l'emperador romà Constantí va convertir la religió cristiana en oficial de l'Imperi i, sobretot, amb l'emperador Teodosi, que va convertir els bisbes en funcionaris de l'Imperi. Va culminar així una tendència eclesial, que va anar allunyant les Esglésies dels seus orígens neotestamentaris. I es va fer aquesta evolució perquè les Esglésies cristianes van creure que, si s'adaptaven a la cultura familiar (patriarcal), social, política i econòmica de l'època de l'Imperi romà, que semblava triomfant, encarnarien el cristianisme al seu món i afavoririen millor la difusió i l'èxit del cristianisme. Amb aquesta opció, van començar a modificar la manera de ser Església, que havia quedat testimoniada en el nucli fonamental del Nou Testament, seguint una tendència que va començar a aparèixer en les cartes Pastorals (1 i 2 Tm, Tt), que ja mostren, inspirades per Déu i llegides en el marc de tota la Bíblia, els perills que amenacen a les Esglésies (cf. 1Co 10,1-13), quan intenten inculturar-se al seu món –cosa, per altra banda, que és necessari que facin.

Aquesta tendència, que va portar les Esglésies a adaptar-se a la cultura social i política del seu temps, va tenir un moment decisiu en la reforma gregoriana del segle xi, quan el Papa Gregori VII, per evitar la simonia i la manipulació de l'Església per part dels reis i senyors feudals, va voler donar independència i poder als líders de l'Església, situant-los per sobre del poder polític i afavorint, per tant, el clericalisme i el poder clerical dins de l'Església i al món. Aquesta tendència va culminar al segle xix amb el Concili Vaticà I. I l'expressió màxima d'aquesta tendència la trobem formulada en un Papa, Pius X, que va arribar a declarar que l'únic dret que tenia un laic a l'Església era el que el manessin.⁴

Anem, doncs, a la Bíblia per veure quins són els criteris que ens dona per discernir, des de la revelació divina, com hauria de ser una Església que vulgui ser fidel a la voluntat de Déu, atès que, com va indicar la *Dei Verbum* 10, el magisteri eclesial no està per sobre de la Bíblia, sinó que ha d'ajudar a interpretar-la bé.

El canvi de paradigma en la interpretació de la Bíblia es va donar amb la *Dei Verbum*, i s'hi va aprofundir amb el Document de la Pontifícia Comissió Bíblica *La interpretació de la Bíblia*, de l'any 2003. Abans del Vaticà II, la Bíblia es llegia –i no es llegia gaire!– d'una manera

³ Sobre com hauria de ser una Església, que sigui fidel al que Jesús volia que fos l'Església, ho vaig explicar ja a: «Utopia: l'Església tal com Jesús la volia», a X. Alegre, O. Tuñí, J.I. González i J. Rambla, *Església, d'on vens, on vas?*, Barcelona, 1989, pp. 19-51.

⁴ *Vehementer nos*. Aquesta evolució històrica, sobretot al si de l'Església catòlica, no el puc desenvolupar aquí, però l'explica molt bé V. Goldie, «De sociedad piramidal a *koinonia* sinodal: el todavía inconcluso proceso de reforma de la Iglesia», *Gregorianum*, núm. 103 (2022), pp. 45-67 (condensat a *SelT*, núm. 62, 2023, pp. 88-103).

fonamentalista, literalista, com si fos història sagrada. Es treien sovint els textos del context, tot i que Pius XII ja havia advertit l'any 1943, a l'encíclica *Divino afflante spiritu*, que dins de la Bíblia hi havia diversos gèneres i formes literàries. L'aportació de la *Dei Verbum* explica que ara sigui possible una reinterpretació radicalment nova dels textos del Nou Testament, que parlen dels inicis de l'Església i dels ministeris, que ara anomenem «sacerdotals».

1. PER QUÈ VA VOLER JESÚS UNA ESGLÉSIA?

Vivim en un món ple de problemes, propis, per una banda, de la limitació de la creació (avui en tenim més consciència gràcies a l'ecologisme), però, sobretot, per culpa de la injustícia que domina el nostre món, car l'egoisme té atrapada la humanitat, i, de manera especial, els poderosos, els rics. Ho denuncia 1Tm 6,10, quan proclama que «l'amor al diner és l'arrel de tots els mals». De fet, ja el mateix Jesús havia advertit que «cap criat no pot servir dos senyors, perquè, si estima l'un, avorrirà l'altre, i si fa cas de l'un, no en farà de l'altre. No podeu servir alhora Déu i el diner» (Lc 16,13; cf. Mc 10,25; Jm 5,1-6). En tot cas, la història de la humanitat, que coneixem, sempre ha sigut problemàtica (i la Bíblia en dona un bon testimoni). Però ara, al segle XXI, ho palpem millor perquè tenim més informació i més possibilitats de fer el mal.

És important, aleshores, que prenguem consciència que va ser precisament la intensitat dels mals que dominaven el món (simbolitzats pels relats mítics de Gn 3-11) el que va provocar que Déu, que estima el món (Jn 3,16; Sav 11,21-12,2), decidís intervenir per ajudar la humanitat a superar-los. Ho revela prou bé l'Èxode (3,7-10) i tota la Bíblia ens en dona un bon testimoni.

Però com que és Déu, i és essencialment Amor (1Jn 4,8.16), només ho podia fer a la manera divina, respectant l'ésser humà, car l'havia creat, home i dona, a la seva imatge (Gn 1,27). I, com recorden Pau i l'autor de la Primera carta de Joan, l'estima, endemés, com a filla/fill (Rm 8,14-17; 1Jn 3,1-2). Per això, i atès que és essencialment Amor, aleshores no podia manipular els éssers humans i el món, car sense llibertat autèntica (Ga 5,1; Jm 2,12) l'ésser humà no podria respondre de manera adequada a l'amor de Déu amb el seu amor. Per això, i per tal de tractar els éssers humans com a filles i fills, i no com a esclaus (Ga 4,6-7; Rm 8,16), Déu va escollir el *diàleg* per relacionar-se amb l'ésser humà.

Aquest és el motiu pel qual Déu actuà i actua *revelant i revelant-se*. En primer lloc, revela com és Ell, amor i misericòrdia infinita, gratuïta (Sal 103,1-14; Ex 3,7-10; 34,6-7a; 1Jn 4,7-19), que vol la salvació de tota la humanitat (1Tm 2,4). Però atès que Déu sempre és més gran del que l'ésser humà pot copsar i a Ell ningú l'ha vist mai, per això aquesta revelació culmina en el fet sorprenent que el Fill es va fer home i així Déu va poder revelar-se, comunicar-se, d'una manera molt clara i assequible als éssers humans (Jn 1,1-18).

En segon lloc, i atès que el Pecat té atrapat el món (Rm 1,8-3,20), de manera que ens anestesia per tal que sovint no siguem conscients de la injustícia que ens domina, Déu revela també la força negativa del Pecat (Rm 1,18-3,20; 6,12.16-19.23). I explicita on rau la maldat del món (sobretot els profetes de l'Antic Testament i Jesús en donen molt bon testimoni) i què es pot fer per superar-la.

Aquest motiu de la importància de la revelació de Déu el va desenvolupar molt bé sant Pau, que va dedicar la seva actuació missionera a les comunitats, no tant a l'administració dels sacraments com a la predicació l'evangeli, de la creu, màxima revelació de l'amor de Déu (1Co

1,17-25). I ho va fer, com explica a Rm 1,16-17, perquè la predicació de l'Evangelí és una força, un poder, de Déu que salva (Rm 1,16), atès que s'hi revela la justícia salvadora de Déu (Rm 1,17), capaç de contrarestar amb escreix (Rm 5,20) la força negativa, universal, del Pecat estructural. Per això, la mort de Jesús a la creu, no només va redimir el pecat de la humanitat, sinó que fins i tot va *expiar* (Mt 26,27-28), contrarestant-la amb escreix (aquest és el sentit autèntic de l'expiació), amb el seu amor, la força negativa, destructora, que el Pecat havia desencadenat, car tot pecat desencadena una força negativa –fins al punt que pot arribar a matar el Fill– i aleshores no n'hi ha prou només amb demanar perdó per compensar la força negativa del Pecat (Rm 3,21-26).⁵

La mort de Jesús s'ha de comprendre en el marc del sentit de l'elecció del poble de Déu, ja a l'Antic Testament, al servei de la revelació de com és Déu i com actua en el món. De fet, és molt significatiu, revelador, que Déu no elegeixi una persona poderosa, sinó un emigrant, Abraham, perquè fos el pare d'un poble que, per la seva manera de viure, mostrés a tots els pobles de la terra que un altre món, just i solidari, és possible i necessari, i esdevingués així benedicció per a tots els pobles:

El Senyor va dir a Abram: «Ves-te'n del teu país, de la teva família i de la casa del teu pare, cap al país que jo t'indicaré. Et convertiré en un gran poble, et beneiré i faré gran el teu nom, que serà font de benedicció. Beneiré els qui et beneixin, però als qui et maleeixin, els maleiré. Totes les famílies⁶ del país es valdran del teu nom per a beneir-se» (Gn 12,1-3).

I quan aquest poble és esclavitzat a Egipte, no aposta per l'imperi egipci, contra la lògica «humana», que no comprèn la força que té l'amor gratuït i que mai diria, com diu Pau, «quan soc feble és aleshores quan soc fort» (2Co 12,10), sinó per Israel, que és un poble esclavitzat i petit:

Perquè tu ets un poble consagrat al Senyor, el teu Déu. Ell t'ha escollit d'entre tots els pobles de la terra perquè siguis la seva heretat preferida. El Senyor s'ha enamorat de vosaltres i us ha escollit d'entre tots els pobles, no perquè fóssiu un poble més nombrós que els altres, quan de fet sou el més petit de tots, sinó perquè us estima i es manté fidel al jurament que havia fet als vostres pares. Per això, el Senyor, amb mà forta, us ha fet sortir d'Egipte, la terra on éreu esclaus, i us ha rescatat del poder del faraó, rei d'Egipte. (Dt 7,6-8).

Déu intervé a través dels seus profetes, simbolitzats ja als inicis per Moisès, el més gran dels profetes de l'Antic Testament (Dt 34,10-12). Ell rep l'encàrrec d'alliberar el poble escollit, Israel, esclavitzat a Egipte i de comunicar-li, com a resposta al do de l'alliberament, unes lleis (primera Aliança), que prioritzessin els pobres i marginats, com a signe de l'amor gratuït de Déu (Ex 19-24; Dt 15; 26,1-15; Lv 25). I, per tant, com a poble de Déu està cridat a mostrar a tots els pobles de la terra amb la seva conducta que un altre món, just i solidari, és possible i necessari.

I quan el poble de Déu falla i els profetes no se'n surten amb la seva interpel·lació al poble d'Israel pecador, perquè el poble continua sent egoista i rebel (una bona denúncia de la maldat del poble de Déu la trobem a Elies, segons 1Re18,14, o al Tercer Isaïes, segons Is 58), Déu envia el Fill perquè refaci l'Aliança, ara convidant, després de la seva Resurrecció, tots els pobles de la terra a formar part del poble de Déu (Mt 28,16-20; Rm 9-11). El fet que ara el poble de Déu ja no sigui un poble petit i oprimat –que revela així que l'amor de Déu és gratuït, sinó que ara ho puguin ser tots els pobles de la terra– es deu al fet que Israel no ha volgut donar fruit (complir

⁵ Desenvolupo més aquest aspecte en la meua obra *Carta a los Romanos*, Estella, 2012, pp. 51-71 i 121-127.

⁶ Aquí la traducció de la BCI no és gaire bona, car el text original hebreu parla de «tots els pobles de la terra» i, per això, la Bíblia de Jerusalem tradueix «todos los linajes de la tierra».

l'Aliança). Els seus líders fins i tot han provocat la mort del Fill, tot i els advertiments de Jesús en nom de Déu que, si ho feien, perdrien el dret exclusiu de ser poble de Déu i es donaria a un poble que donés fruit (Mc 12,1-12). Per aquest motiu, ara tots els pobles poden passar a formar part del poble de Déu, perquè revelen que l'amor de Déu és gratuït, atès que han pogut passar a formar part del poble de Déu, no per mèrits propis, sinó perquè Israel ha fallat,⁷ i, per tant, revelen que són poble de Déu per pura gràcia.

Però com que Déu estima tots els éssers humans i vol la salvació de tothom, com revela explícitament 1Tm 2,4 (Déu «vol que tots els homes se salvin i arribin al coneixement de la veritat»), per això la Bíblia ens revela que l'elecció d'Israel (i més tard de l'Església) *mai és un privilegi exclusiu*, com revela el profeta Amós: «Vosaltres, gent d'Israel, valeu tant com la gent d'Etiòpia. Ho dic jo, el Senyor. Jo us vaig fer pujar del país d'Egipte, però, ¿no vaig fer pujar també els filisteus des de Caftor, i els arameus des de Quir?» (9,7; cf. Is 19,19-25).

Però *tampoc és un mèrit*, com recorda sobretot Pau, però ja ho revelava Dt 7,6-8, un text que ja he citat abans. L'elecció d'un poble per part de Déu és, segons la Bíblia, fonamentalment un do gratuït de Déu, que dona al poble de Déu –Israel primer– una tasca a favor de tots els pobles de la terra (Gn 12,1-3; cf. Mt 5,13-16). Per això, si el poble de Déu no compleix aquesta tasca, el talent, el do de ser poble de Déu, li serà pres (Mt 25,25-29) i la missió li serà donada a un poble que faci a Déu aquest servei de revelació de com és Déu i que reveli com podem realitzar-nos plenament com a persones humanes (Mc 12,1-12 par; cf. Is 5,1-7).

Aleshores tota la Bíblia, des de Gn 12,1 fins a Ap 18, és un relat de la història fundant del poble de Déu (des d'Israel fins a la mort de Jesús⁸ i la vida de les primeres Esglésies, animades pel do de l'Esperit del Ressuscitat), que ha de servir ara a les Esglésies cristianes per discernir si són fidels o no a l'encàrrec que Déu els ha donat al servei de la salvació de tots els pobles de la terra.

Per tant, l'arrel de l'Església es troba al poble d'Israel (Rm 11,11-24) i la seva missió és portar a plenitud el projecte que Déu inicialment havia confiat a Israel i que ha revelat a l'Antic Testament. Ara, però, ha de ser interpretat, actualitzat, tal com Jesús el va reinterpretar, rellegir, segons ens ha quedat testimoni a la Nova Aliança (o Segon, Nou Testament), car la revelació de Déu arriba a la seva plenitud en el Crist (Rm 10,4).

2. COM VOLIA JESÚS QUE FOS L'ESGLÉSIA?

Atès que l'Església havia d'agafar la torxa del poble de Déu de l'Antic Testament per revelar a tots els pobles de la terra que un altre món és possible i necessari (així ho revela Déu a Abraham, com hem vist, a Gn 12,3), de manera que el poble de Déu fos sal de la terra i llum del món, com va dir Jesús (Mt 5,13-16), el que Déu n'espera és que palesi el projecte de Déu, que el Fill va voler revelar, encarnant-se en Jesús de Natzaret (Jn 1,14) –un projecte que Jesús anomenà el Regne/regnat de Déu (Mc 1,15).

⁷ Cf. Alegre, *Romanos*, pp. 283-297.

⁸ Les promeses fetes per Déu a Israel son fidedignes (Rm 9,6), però no són un xec en blanc, sinó una missió, com Jesús va recordar als jueus que no volien creure en ell (Mc 12,1-12). Per això l'ensopegada dels líders del poble d'Israel va possibilitar l'entrada dels pobles pagans a formar part del poble de Déu, però sense oblidar les lliçons que havia de treure d'Israel (Rm 9-11).

Jesús no va concretar mai en què consistia exactament el Regne/regnat de Déu. Com a bon jueu que era, podia donar per suposat que els seus oients, que coneixien l'Antic Testament, ja sabien de què parlava.⁹ És, aleshores, en la manera com Jesús parla i actua als quatre evangelis, com podem descobrir què pretenia Jesús quan va voler instaurar, apropar dinàmicament, el Regne de Déu aquí a la terra (cf. Mc 1,15; Lc 11,20), si ho llegim a la llum de l'Antic Testament.

De fet, els Evangelis no ens presenten un Jesús que se'n va al desert i prega només, com varen fer els monjos de Qumran, o que es dedica sobretot al culte, sinó que actua de manera alliberadora, guarint els malalts (Mc 1,32-34) i acollint, alliberant, els marginats i pecadors (Mc 2,15-17; Lc 7,36-50; 15,1-2), sobretot a la Galilea, que Mateu anomena «dels pagans» (Mt 4,15), i, per tant, actua en un espai no sagrat. I ho fa com un profeta (és el profeta anunciat a l'Antic Testament per Moisès: Mt 11,2-6, cf. Dt 18,15.18) i no com un sacerdot, en el sentit que tenia el sacerdoci a l'Antic Testament (i en les religions de l'entorn). Ho fa, per tant, d'una manera gens clerical, car al món jueu Jesús era un laic, que pertanyia a la tribu de Judà i no a la de Leví (i molt menys a la família d'Aaron).

En la religió d'Israel, la consciència de la distància infinita entre la santedat absoluta de Déu (Is 6,3; 8,13; Jos 24,19) i el pecat del poble (Nm 32,14; Is 1,4) era un element essencial de la fe bíblica. Per això, atès que el Pecat té atrapada la humanitat, voler-se relacionar directament amb Déu («veure'l») seria funest per a l'ésser humà i li comportaria la mort (Is 6,5; Jt 6,22; Nm 18,3; 1Sa 6,19).

Ara bé, la relació amb Déu és essencial per a la vida humana, creada per Déu. I no hi ha res de tan terrible per a un israelita com baixar al país de les ombres, on no hi ha ja cap relació amb Déu (Sl 88,11-13; Is 26,14). Per això Déu, en el seu amor infinit i gratuït, supera aquesta distància entre ell i la humanitat pecadora i crea la relació entre Déu i l'ésser humà pecador. I ho fa amb un *sistema de separacions*, que respecti la distància infinita entre Déu i l'ésser humà.

En aquest sentit, Déu primer se separa un poble, el d'Israel (Lv 20,26), per, a través d'ell, relacionar-se i ser una benedicció per a tots els pobles de la terra (Gn 12,1-3; Is 19,19-25). I dins d'Israel, Déu se separa una tribu, la de Leví (Lv 3,7.9.12). I dins de la tribu de Leví, d'una família, la d'Aaron (Ex 28,1-2; Nm 16,5). D'aquesta família en surten els sacerdots que fan de mitjancers entre Déu i el poble, sobretot al Temple.

Com que el sacerdot també és pecador, tampoc ell es pot relacionar sense més amb Déu. S'ha de purificar prèviament. I ha de fer el culte en un lloc separat, sant, el Temple. I no ho pot fer en qualsevol moment (Lv 16,2), sinó en els temps separats, decidits, per Déu (Lv 16). Per altra banda, dins del Temple el lloc més sagrat, on es troba el tron de Déu, el Sant dels Sants, és el més separat de tots. En aquest lloc només hi pot entrar el Gran Sacerdot, un cop a l'any (el dia de l'expiació) per implorar el perdó de Déu per als seus pecats i els del poble. I fins i tot en aquest lloc hi ha un vel que separa el lloc de Déu, de manera que la presència del Déu sant no aniquili el Gran Sacerdot.

Evidentment, en la vida de Jesús, atès que no era de la família d'Aaró, i que no va exercir mai cap funció estrictament sacerdotal, res no va portar ningú a pensar que Jesús podia ser un sacerdot (ni tampoc els seus apòstols i deixebles, que mai tampoc són anomenats sacerdots). Per això els evangelis mai no li donen aquest títol. És veritat que Jesús (i això ho comprendrà molt bé

⁹ Cf. X. Alegre, «El Regne de Déu i les paràboles en Marc», *Butlletí de l'Associació Bíblica de Catalunya*, núm. 92 (2006), pp. 19-46, on desenvolupo més aquest tema.

l'autor de la carta als Hebreus,¹⁰ que anomena Jesús l'únic Gran Sacerdot) fa de mitjancer entre Déu i els homes i, en aquest sentit, pot ser considerat com a sacerdot. Però *no ho fa per mitjà d'un sistema de separacions, sinó de comunions* (comunions). En ell, la santedat, l'amor, de Déu, s'apropa als pecadors i als éssers humans, en general, per reconciliar-los amb Déu i donar-los la vida: Jesús els toca per guarir-los (Mc 1,41), menja amb ells (Mc 2,14-17; Lc 15,1-2), els crida a seguir-lo (Mc 2,14), fent palesa la misericòrdia de Déu, car ell «no ha vingut a cridar justos, sinó pecadors» (Mc 2,17).

L'expressió màxima d'aquest amor, d'aquest desig de comunió amb els éssers humans, que possibilita la reconciliació dels pecadors amb Déu, i una vida de comunió amb Ell, és la creu. Com diu Joan, «ningú no té un amor més gran que el qui dona la vida pels seus amics» (Jn 15,13). I només un amor immens, com el de Jesús, pot contrarestar, expiar, la força assassina del Pecat (Rm 3,25).

Per això, els evangelis presenten la mort de Jesús a la creu com el final del culte de l'Antic Testament, que es recolzava en un sistema de separacions, per donar pas a l'Eucaristia del Nou Testament (1Co 11,23-27).¹¹ És veritat que el sistema de separacions ha ajudat l'ésser humà a descobrir la grandesa i la santedat infinita de Déu, però no l'ha capacitat per vèncer definitivament la força del Pecat, que com a Pecat estructural continua influint negativament fins i tot els cristians. Això és el que vol simbolitzar l'escena de l'esquinçament del vel del Sant dels Sants quan Jesús mor a la creu (Mc 15,38). *En morir Jesús a la creu, el sistema de separacions queda superat*, perquè Déu reconcilia els pecadors amb ell (2Co 5,17-21; Rm 3,24-25), per la qual cosa ja no hi ha diferència religiosa entre els jueus i els pagans, ni entre l'home i la dona, com molt bé va comprendre Pau (Ga 3,28). I, conseqüentment, tampoc hi pot haver una diferència essencial entre clergues (sacerdots) i laics dins de l'Església, atès que totes i tots som sacerdots (Ap 1,6; 1Pe 2,9).¹²

Per això, per a Jesús el dissabte ja no és una norma religiosa absoluta, sinó que està al servei del bé de l'ésser humà (Mc 2,27). I les normes de *puresa cultural*, que separaven el poble d'Israel dels altres pobles, per evitar que es contaminessin amb la seva maldat, han passat a la història (Mc 7,1-23, cf. v. 19).

En la mateixa línia, els evangelis mai no presenten Jesús –que va ser circumcidat quan era petit, com tot bon israelita (Lc 2,21)– demanant de ningú que es faci circumcidat, ni se'l veu mai fent sacrificis al Temple. Per això, i de manera programàtica a Marc, al peu de la creu la primera persona que confessa que Jesús era Fill de Déu és un centurió pagà (Mc 15,39), un cop el vel del Sant dels Sants s'ha esquinçat en dos de dalt a baix en morir Jesús (Mc 15,38).

En el context de l'Antic Testament, que tanta importància dona al Temple i al culte, els evangelis sinòptics presenten clarament Jesús com un *profeta*. I ho fan des de l'inici, des del moment en què Jesús és batejat per Joan. És al baptisme que Marc presenta Jesús prenent consciència, en aquell moment, de la seva vocació, missió, profètica (gràcies a la veu de Déu que li diu: «Tu ets el meu Fill, el meu estimat, en qui m'he complagut», Mc 1,11/Mt 3,17/Lc 3,22).

¹⁰ Un bon comentari senzill, que ajuda a entendre aquesta carta, és el de A. Vahoye, *El mensaje de la carta a los Hebreos*, Estella, 1980.

¹¹ Un bon article per comprendre com s'ha d'entendre el culte en el Nou Testament és el de P. Tragan, Jesús de Natzaret pretenia instituir un nou culte?, *Butlletí de l'ABC*, núm. 143, 2024, pp. 3-22.

¹² Una bona crítica de la concepció actual del sacerdoci ministerial a l'Església catòlica la podem trobar a M. Ebner, «El sacerdocio ministerial contradice el Nuevo Testamento», *SeIT*, núm. 62, 2023, pp. 243-249.

Les paraules, que Marc posa aquí en boca de Déu, preparen el lector per comprendre que Déu confia a Jesús la missió profètica, que ja la figura misteriosa del *Servent de Jahvè* havia prefigurats en el segon Isaïes (Is 42,1-4; 52,13-53,12; Mt 8,16-17; 12,15-21), car les paraules de Déu aquí són una barreja del Salm 2,7 (messiànic) i d'Isaïes 42,1-2 (unes paraules que el Segon Isaïes posa en boca del Servent).

És propi dels profetes d'Israel, per altra banda, parlar en nom de Déu (contínuament empen l'expressió: «això diu el Senyor») i ajudar el poble a discernir què és el que Déu n'espera i què ha de fer per poder acomplir la seva voluntat (Is 1,16-17; Lc 3,10-14). Aquesta tasca profètica té clarament una dimensió alliberadora i de defensa dels pobres i dels oprimits (Is 58; Am, etc.). Els profetes són, per tant, la consciència d'Israel, quan el poble de Déu deixa de ser fidel a la missió que Déu li ha confiat a favor de tots els pobles de la terra (Jr 2,20-37). Per això són sovint rebutjats, maltractats, com li succeí al profeta Jeremies (20,7-18). I fins i tot van ser assassinats per membres del mateix poble de Déu (Jr 26,20-23; cf. Mc 12,5).

Jesús, al llarg de la seva missió, va anar prenent consciència que, atès que era un profeta, també a ell l'esperava el rebuig del poble de Déu; i fins i tot la mort (cf. Mc 8,31; 9,32; 10,32-34). Ho expressà molt bé en una paràbola, la dels vinyaters homicides (Mc 12,1-12; cf. Is 5,1-7). Però no per això va deixar Jesús de ser fidel a la seva missió profètica. Ni d'interpel·lar per activa i per passiva el poble de Déu, quan no era fidel a l'Aliança (Mt 23; Lc 6,24-26), sobretot els rics (Lc 6,24-26; 12,13-21; 14,15-24;28-33; 16,1-15.19-31) i els sacerdots, a qui va dir que havien convertit la casa de Déu en una cova de lladres (Mc 11,17).

El desllorigador que permet, aleshores, descobrir on el profeta Jesús posava l'accent en l'acompliment de la voluntat de Déu, el trobem molt clarament al Sermó de la muntanya, quan Jesús proclama: «Feu als altres tot allò que voleu que ells us facin; aquest és el resum de la *Llei* i els *Profetes*» (Mt 7,12), és a dir, l'amor al proïsme és la quinta essència de la voluntat de Déu (Rm 13,8-10), revelada a l'Antic Testament i criteri fonamental per discernir (cf. 1Jn 4,17-21), en cas de conflicte de valors (cf. Mc 3,4), quina és realment la voluntat de Déu. Per a Jesús és obvi que no es pot separar l'amor a Déu de l'amor al proïsme (Mc 12,38-44; Mt 22,35-40; Lc 10,25-28; Dt 6,4; Lv 19,18; cf. 1Jn 4,7-21), la qual cosa porta a prioritzar que tot creient es faci proïsme de les persones en necessitat (Lc 10,29-37). Per això anuncia Jesús que, el dia del Judici, quan ens trobem amb Jesús cara a cara, el que decidirà sobre el sentit positiu o negatiu que hagi tingut la nostra vida, no seran les pràctiques religioses o culturals, sinó l'actitud que hàgim tingut envers els pobres i necessitats. Són ells precisament el lloc privilegiat on Jesús es fa present al nostre món (Mt 25,31-46).

En tot cas, els Evangelis sinòptics presenten Jesús fent una opció pels pobres i els marginats, als quals vol alliberar. Segons Lc 4,16-20, aquest és el sentit més pregon de la seva vinguda al món, ja que, en presentar-se a la sinagoga de Natzaret, diu clarament en quin sentit s'acompleix en ell el projecte de Déu de l'AT, tot citant Is 61,1-2:

I se'n anà a Natzaret, on s'havia criat. El dissabte, com tenia per costum, va entrar a la sinagoga i s'aixecà a llegir. Li donaren el volum del profeta Isaïes, el desplejà i va trobar el passatge on hi ha escrit: L'Esperit del Senyor reposa sobre meu, perquè ell m'ha ungit. M'ha enviat a portar la bona nova als pobres, a proclamar als captius la llibertat i als cecs el retorn de la llum, a posar en llibertat els oprimits, a proclamar l'any de gràcia del Senyor. Després plegà el volum, el retornà a l'ajudant de la sinagoga i es va asseure. Tots els qui eren a la sinagoga tenien els ulls posats en ell. Aleshores començà dient-los: «Avui es compleix aquesta escriptura que acabeu d'escoltar».

Per això Jesús proclama, en el seu sermó inaugural, a la muntanya (Mt 5-7) o a la plana (Lc 6,20-49), que amb la seva vinguda, els qui mereixen el nom de «benaaurats» són els pobres, els misericordiosos, els qui tenen fam i set de justícia o són perseguits perquè lluitin pacíficament, però radicalment, per la pau i per la justícia, car el Regne de Déu és d'ells (Mt 5,1-12; Lc 6,20-23). En canvi, amenaça els rics i els qui estan tips (Lc 6,24-26), perquè no participaran de la salvació, si no comparteixen amb els més pobres, com modèlicament ho va fer Zaqueru (Lc 19,1-10).

Per a Jesús, doncs, Déu regna quan els pobres són alliberats i els éssers humans són capaços d'estimar-se i de viure com a germanes i germans, i no quan es tanquen en un culte alienant, que els tranquil·litza la consciència, però els separa dels germans, com ja ho havia subratllat Isaïes 58. I, a la vegada, Jesús es presenta molt lliure davant les institucions religioses, polítiques i econòmiques. I les critica quan no estan al servei del poble, més encara, quan dificulten que el projecte de Déu, confiat a Israel, el Regnat de Déu, pugui ser una realitat aquí a la terra. Fins i tot, Jesús és presentat actuant i interpretant amb tota llibertat la mateixa Llei de Déu, regalada per Déu al seu poble, que ell no ha vingut pas a abolir, sinó a donar-li el seu ple compliment, car això és el que mostra la reinterpretació de Mt 5,17-19 a la llum de Mt 5,20.21-48.

En aquest sentit, Jesús és crític amb les *institucions religioses*, perquè no acompleixen la finalitat per a la qual Déu les va donar. Per a Jesús, hi ha un criteri fonamental per discernir si una institució és vàlida i el culte pot ser agradable a Déu: el bé de l'ésser humà, sobretot si és pobre i marginat (Mc 3,4; cf. Is 1,10-20; 58).

Jesús, per altra banda, és molt crític amb el *Temple*. La seva acció profètico-simbòlica, que el portà a purificar el Temple de Jerusalem, el lloc més sant d'Israel (Mc 11,15-18; Mt 21,12-13; Lc 19,45-46; Jn 2,14-16), vol ser una clara denúncia del Temple i del culte d'Israel. Jesús s'atreveix a dir que el poble d'Israel (sobretot els qui tenen autoritat; cf. abans de Jesús la crítica que fan els profetes de les autoritats religioses d'Israel a Ez 34, i la crítica que fa Jeremies de la falsa confiança en la presència del Temple a Jerusalem a Jr 7,1-11) ha convertit la casa de Déu en una cova de lladres (Mc 11,17). Històricament, sembla que aquesta acció va ser la gota que va fer vessar el got de l'oposició a Jesús i el va portar a la creu.

Jesús és crític també amb el dissabte, una de les lleis religioses més importants, car molts jueus del temps de Jesús creien que Déu restauraria Israel el dia que tots els jueus guardessin el dissabte. De fet, Jesús no el guarda, quan guardar-lo redundaria en perjudici del bé de l'ésser humà (Jn 5,1-18; 9; Mt 12,1-8; Lc 13,10-17). És molt il·luminador l'episodi de Mc 3,1-6. Jesús entra a la sinagoga un dissabte, dia totalment sagrat, en el qual no es pot fer cap classe de treball, com ara guarir un home que té la mà paràlitzada. Però Jesús és un home bo, que té el renom d'ajudar els malalts, que confien en ell (si no, no ho pot fer, com indica Mc 6,1-6). Per això els seus enemics estan a l'aguait. Si cura el paràlític, diran que no compleix la Llei santa donada i guardada per Déu (Ex 20,8-11). Si no el cura, podran dir que no és tan sensible i poderós com molts creuen. Però Jesús els fa una pregunta, que vol posar en evidència la mala voluntat dels seus adversaris. Els pregunta si en dissabte es pot fer el bé (Mc 3,4a). Aleshores, si els adversaris diuen que sí, no el podran acusar si guareix el qui té la mà seca. Però tampoc poden dir que no, perquè és obvi que Déu no pot prohibir fer el bé. Aleshores callen, per no possibilitar que Jesús faci una guarició (Mc 3,4b). I per aquest motiu Jesús els mira amb ira (Mc 3,5a), perquè manipulen la religió, sense comprendre que les lleis de Déu el que pretenen és el bé de l'ésser humà. Per això, i per denunciar un mal ús de la religió, no li diu al paràlític que l'endemà, diumenge, quedaria guarit (amb la qual cosa, tant el malalt com els legalistes haurien quedat contents), sinó que, provocativament, el guareix en dissabte. Aleshores és significatiu,

per a Marc, que aquesta manera d'interpretar la Llei de Déu que té Jesús és la que va portar els polítics i pietosos conservadors (els partidaris d'Herodes i els fariseus) a la decisió de matar Jesús (Mc 3,6).

Jesús és crític també amb les lleis sagrades de puresa cultural que donaven identitat al poble d'Israel, separant-lo dels pobles pagans (Mc 7,1-23), fins al punt d'anul·lar-les (Mc 7,19b). Perquè el que realment pot fer mal a l'ésser humà no és el fet de no complir lleis externes, i molt menys lleis cúlriques, sinó que el que fa mal a l'home és tot allò que surt del cor de l'home i de la dona i els porta a fer-se mal a si mateixos o fer mal als altres (Mc 7,20-23).

Jesús és lliure també davant de normes religioses com el dejuni (Mc 2,18-22) i no propugna mai la circumcisió, que era el ritus de passatge que, fins aleshores, introduïa els israelites en el si del poble d'Israel (Gn 17). Per a les cristianes i cristians, la circumcisió serà substituïda pel baptisme (Mt 28,16-20; Rm 6).

Jesús és crític, finalment, amb diferents grups religiosos, molt significatius, del poble d'Israel, com eren els fariseus, els saduceus (solien pertànyer a aquest grup els grans sacerdots en temps de Jesús), els escribes i els sacerdots, quan es consideren com els millors representants del poble escollit i no palesen amb la seva actitud i comportament humil i agraït (Lc 18,9-14; Mt 11,25-30), conscients que, si poden fer alguna cosa bé, això és pura gràcia, conseqüència de l'amor previ i gratuït de Déu, com molt bé ensenya la doctrina paulina de la «justificació per la fe». Mai no és un mèrit propi (Dt 7,6-11; 1Co 1,26-31; 1Jn 4,7-12). Per això la paràbola del fariseu i el publicà critica tan durament el fariseu, que creu que té el mèrit de complir totes les lleis de Déu i per això jutja, menysprea el publicà, que, en canvi, és humil i es reconeix pecador davant Déu, però confia en la bondat de Déu. Jesús insisteix que el publicà sí que és justificat per Déu, mentre que l'orgullós fariseu, no (Lc 18,14).

En aquest sentit, podem concloure que Jesús té molt clar què és el que Déu ha pretès, escollint un poble (Israel primer i després l'Església) i donant-li una llei fonamental: que cerqui el bé de tot ésser humà (Mc 3,4). Per això, Jesús pot formular molt clarament quin és el criteri fonamental de discerniment, en cas de conflicte de valors, per saber què espera i vol Déu del seu poble (i de tota la humanitat): «Feu als altres tot allò que voleu que ells us facin; aquest és el resum de la llei i els profetes» (Mt 7,12; cf. Rm 13,8-10). Per a Jesús, els dos manaments principals, inseparables i semblants, són l'amor a Déu i l'amor al proïsme (Mt 22,34-40).

En canvi, Jesús no insisteix en els manaments cúlrics (cf. Mt 5,23-24) ni en les persones que tenen lideratge a l'Església (Mc 10,42-45). I les critica, quan es volen distanciar de la resta de la comunitat i volen tenir privilegis. En aquest sentit, denuncia el clericalisme i la jerarquia incipient, que ja comença a introduir-se en els líders de l'Església, segons Mt 23,1-12. No parla encara de sacerdocí, perquè no apareixerà fins al segle II. Però denuncia que els líders eclesials vulguin portar vestits especials, que els separin de la resta de la comunitat, vulguin presidir sempre i, sobretot, que vulguin ser anomenats pares i portar títols especials, oblidant que al poble de Déu, no hi pot haver cap altre Pare que Déu i que totes i tots som germans. I així ho formula Mateu:

Feu i observeu tot el que us diguin, però no actueu com ells, perquè diuen i no fan. Preparen càrregues pesades i insuportables i les posen a les espatlles dels altres, però ells no volen ni moure-les amb el dit. En tot actuen per fer-se veure de la gent: s'eixamplen les filacteries i s'allarguen les borles del mantell; els agrada d'ocupar el primer lloc als banquets i els primers seients a les sinagogues, i que la gent els saludi a les places i els doni el títol de 'rabí', o sigui 'mestre'. Però vosaltres no us feu dir 'rabí', perquè de mestre només en teniu un, i tots

vosaltres sou germans; ni doneu a ningú el nom de 'pare' aquí a la terra, perquè de pare només en teniu un, que és el del cel; ni us feu dir 'guies', perquè de guia només en teniu un, que és el Crist. El més important d'entre vosaltres, que es faci el vostre servidor. El qui s'enalteixi serà humiliat, però el qui s'humiliï serà enaltit. (Mt 23,3-12)

Per altra banda, el sagrament fonamental, que ens fa prendre consciència que totes i tots som filles i fills de Déu, és el baptisme, que ens uneix al Crist (Rm 6,1-11) i ens constitueix a totes i tots en sacerdots (Ap 1,6; 1Pe 2,9). El sacerdoti que dona el baptisme és un sacerdoti més essencial que el que dona el sagrament de l'orde. Aquest sagrament, si bé és veritat que dona la gràcia per a un servei important a l'Església, és només això, un servei, que mai no ens ha de portar a voler dominar els altres (Mc 10,42-45). I no situa el sacerdot ministerial per sobre de la resta de batejats, sinó que s'ha de veure en el marc del sacerdoti comú de totes i tots els cristians.¹³ És el que passa amb el sagrament del matrimoni, que dona una gràcia als casats, per viure, animats per Déu, el seu matrimoni, però no els situa per sobre dels altres no casats per l'Església.

I encara vull afegir un petit apunt sobre els inicis de les Esglésies cristianes. El que podem saber de Jesús, i el que podem saber pel testimoni de les primeres comunitats més antigues del Nou Testament, no justifica de cap manera una cosa que ha contribuït a la clericalització i a la jerarquia a l'Església catòlica. Em refereixo a l'exclusió de les dones del sacerdoti ministerial, que ara va unit al lideratge de les comunitats eclesials. De fet, com hem pogut descobrir gràcies al progrés als estudis bíblics dins de l'Església catòlica a partir de la *Dei Verbum* del Concili Vaticà II, els textos més antics del Nou Testament, sobretot les cartes autèntiques de Pau, donen testimoni que, als inicis de les Esglésies, sobretot paulines, les dones no van ser marginades. De fet, hi va haver una dona, que va ser apòstol (Júnia, Rm 16,7) i una altra, Febe (Rm 16,1-2), que va ser diaconessa i protectora (*prostatis*) de l'Església de Cenebra (i, per tant, presidiria l'eucaristia, quan se celebraria a casa seva). Pau parla també d'altres dones (Maria, Trifena, Trifosa, Pèrsida: Rm 16,6.12), que, d'acord amb les paraules gregues amb les quals Pau les qualifica (*kopiáo, ergáso*), van tenir lideratge pastoral a les cases romanes, on es reunien les comunitats cristianes.

Si és així, com creiem avui molts especialistes en Nou Testament, i si, com sabem, els Dotze no van ser els iniciadors del sacerdoti sinó l'expressió d'una acció simbòlic-profètica de Jesús per indicar que havia vingut a reconstituir el poble de Déu, tal com havia anunciat Ez 34, i per això haver de ser dotze homes i tots jueus –car simbolitzaven els Dotze Patriarques de les tribus d'Israel–, aleshores no hi ha cap motiu per excloure les dones del sacerdoti ministerial a l'Església. I encara menys si va unit al lideratge de l'Església.¹⁴ La marginació de la dona és una raó més que ha contribuït al clericalisme dins de l'Església catòlica, que tant de mal li ha fet, sobretot per culpa dels escàndols de la pederàstia.

¹³ Cf. T. Söding, «Jesús, el sacerdote», *SelT*, núm. 62, 2023, pp. 130-137.

¹⁴ Si es vol aprofundir en el tema, es poden consultar gratuïtament alguns dels articles que, traduïts i condensats, s'han publicat a *Selecciones de Teología*: E. Schüssler-Fioranza, *SelT*, núm. 33 (1994), pp. 327-337; D. Mieth, *SelT*, núm. 33 (1994), pp. 338-340; D. M. Ferrara, *SelT*, núm. 35 (1996), pp. 16-22; W. Beinert, *SelT*, núm. 35 (1996), pp. 3-15; G. Kraus, *SelT*, núm. 51 (2012), pp. 288-294; K. Ruhstorfer *SelT*, núm. 58 (2019), pp. 69-74; M. Theobald, *SelT*, núm. 59 (2020), pp. 179-186; *Id.*, «El futuro del ministerio eclesial», *SelT*, núm. 38 (1999), pp. 10-17.

3. CONCLUSIÓ

El recorregut pels textos bíblics que acabem de fer ens fa veure que promoure la sinodalitat, com ho fa el Papa Francesc, és voler tornar a les arrels bíbliques de l'Església.¹⁵ Ja que, com indica molt bé J. P. García Maestro, la sinodalitat «encierra una metàfora que describe la identidad de la Iglesia como pueblo de Dios en camino, en peregrinación hacia el reino conforme a las exigencias del evangelio, subrayando la común dignidad de todos los cristianos y su corresponsabilidad en la misión en razón de la gracia bautismal que es el principio básico de la comunión».¹⁶

Aleshores és una sinodalitat, que es troba en consonància amb la necessitat d'una *Ecclesia sempre reformanda*, d'una Església en contínua reforma, tal com ens demana el papa Francesc (EG 26). Aquesta reforma s'ha d'oposar radicalment a les estructures clericals i jeràrquiques que, sobretot en el segon mil·lenari, han marcat l'estructura de l'Església catòlica¹⁷ (i també d'altres Esglésies). I han facilitat, atès que volien mantenir la «bona imatge» d'una Església que era vista com a essencialment «clerical», que els abusos de la pederàstia no es denunciessin radicalment i així es poguessin estendre més fàcilment. Aquest clericalisme ja el denuncia el Document preparatori del Sínode dels Bisbes, 2021-2013, *Per una Església Sinodal*, núm. 6: «L'Església sencera està cridada a confrontar-se amb el pes d'una cultura impregnada de clericalisme, heretada de la seua història, i de formes d'exercici de l'autoritat en les quals s'insereixen els diversos tipus d'abús (de poder, econòmics, de consciència, sexuals)».

De fet, el clericalisme es recolza, en darrer terme, en una concepció errònia de l'ordenació sacerdotal, que creu que converteix la persona ordenada en una persona sagrada amb poder sacral. És diferent, com hem vist, de la manera com es va presentar Jesús als Evangelis, car en el recorregut que hem fet per la Bíblia Jesús en cap cas va sancionar aquest tipus de sacerdoci clerical, propi de l'Antic Testament, però no del Nou Testament. Per això P. Trigo escriu: «Jesús se realizó como Hijo y como Hermano en la vida, en la historia, abierta al bien y al mal. No en ritos, sino en la vida. Su seguimiento, se realiza, pues, en la vida y en ella se participa de su misión. El ministerio está para esto. En la vida tenemos que vivir como hijos de Dios en el Hijo y como hermanas y hermanos en el Hermano universal. En ella tenemos que sembrar la fraternidad de las hijas e hijos de Dios. Así, pues, si queremos seguir la misión de Jesús, lo propio del ministerio, tenemos que hacerlo en la vida. El Padre y Jesús nos habilitaron para ello, al entregarnos su Espíritu de hijos y de hermanos».¹⁸

Recuperar la sinodalitat implica, aleshores, conscienciar que l'Església és sobretot *comunió*, com va voler subratllar el Concili Vaticà II en la seva Constitució sobre l'Església (LG). Per això, com indica bé la Comissió Teològica Internacional en el seu document *La sinodalitat en la vida i en la missió de l'Església*: «La sinodalitat [...] indica l'específica forma de viure i obrar [...] de l'Església Poble de Déu que manifesta i realitza en concret el seu ser comunió en el caminar junts, en el reunir-se en assemblea i en el participar activament tots els seus membres en la seva missió evangelitzadora».

¹⁵ Cf. el document de la Comissió Teològica Internacional *La sinodalitat en la vida i la missió de l'Església* nn 24-25.42.

¹⁶ Los laicos en una Iglesia sinodal», *Sinite* 62/187, 2021, 111 (tot l'article està condensat a *Selt*, núm. 61 2022, pp. 96-107).

¹⁷ La diferència ontològica entre els ordenats i els no ordenats la criticava ja Y. Congar, «Renovación del espíritu y reforma de la institución», *Conc*, núm. 73, 1972, pp. 326-337.

¹⁸ «La reforma del ministerio ordenado en la teología», *Revista Latinoamericana de Teología*, núm. 38 2021, pp. 169s. De fet, ja la *Presbiterorum ordinis* 9 del Concili Vaticà II deia: «Amb tots els regenerats a la font del baptisme, els reveres són germans entre germans, atès que són membres del mateix cos del Crist, l'edificació del qual s'exigeix de tothom».

I aquesta manera de veure el funcionament de l'Església catòlica implica que ha de canviar radicalment, evitar que la dominin el clericalisme i la jerarquia. Com diu el Vaticà II (LG 12), i com es recorda a tothom en el moment del bateig, tots els cristians i cristianes participem del sacerdoci i profetisme en ser inserts en el sacerdot i profeta Jesús (Rm 6,1-11).

Si l'Església des dels seus inicis va ser, per voluntat de Jesús, una Església de germanes i germans, sense pares (Mt 23,9-12), aleshores hem de constatar també que la sinodalitat relativitza dràsticament el ministeri ordenat (P. Trigo),¹⁹ car, com assenyala el document de la Comissió Teològica Internacional, *La sinodalitat en la vida i la missió de l'Església* núm. 13, l'assemblea del poble de Déu de l'Antic Testament està constituïda, no pels sacerdots, ni només pels homes, sinó també per les dones, els nens i fins i tot els forasters. En aquest sentit, la manera com l'Església de Jerusalem resol els conflictes teològics és modèlica. Segons Ga 2,1-10 i Ac 15, en les decisions serioses participa tota la comunitat en comunió amb els seus líders, com recorda la Comissió Teològica Internacional al *Document sobre la sinodalitat* (n. 21-22), ja que en virtut del baptisme tots els membres de l'Església gaudeixen de la mateixa dignitat i, per tant, són corresponsables de la vida i la missió de l'Església.

Això, com assenyala el *Document sobre la sinodalitat* núm. 112, recolzant-se en Pau, no serà possible sense una autèntica *cura d'humilitat* per part de tots els membres de l'Església –sobretot els clergues, hi afegiria jo–, tot afirmant: «és la humilitat, que afavoreix l'obediència de cadascú a la voluntat de Déu i l'obediència recíproca en el Crist. L'apòstol Pau, en la carta als Filipencs, il·lustra el significat i la dinàmica en relació amb la vida de comunió com "tenir el mateix sentir, el mateix amor, sent una sola ànima i pensant el mateix". Ell té en compte dues temptacions que soscaven les bases de la vida de la comunitat: l'esperit de partit i la vanaglòria. S'ha de tenir, en canvi, l'actitud d'humilitat: sigui considerant els altres com superiors a un mateix, sigui posant en primer lloc el bé i els interessos comuns (2,3b-4)».

4. ALGUNES PROPOSTES CONCRETES

Després de tot el que hem vist, ja es veu que la renovació, que implica tornar a les arrels bíbliques de l'Església, no serà gens fàcil i comportarà molts canvis, començant per l'exclusió de qualsevol classe de discriminació de les laïques i laics, que necessitaran ara una formació millor per participar activament en la transformació de l'Església i en la seva missió.

Això implicarà, també, que s'ampliï el mapa dels ministeris considerats com a essencialment eclesials (per exemple afegint-hi els qui tenen relació amb la *Caritas*, l'ecologia, la defensa de la justícia...) i superar-ne la reducció, com va passar sobretot al segon mil·lenni, als ministeris culturals o «sacerdotals». Podem trobar un model per a aquest canvi a les Esglésies paulines, testimoniades en les cartes autèntiques de Pau (cf. 1Co 12-14; 3,5-17). A la llum del que Pau escriu, queda clar que s'han de valorar molt els diferents carismes i la seva complementarietat. En aquest sentit, ja K. Rahner considerava molt important que a l'Església es tingués molt present la complementarietat entre els dons més propis d'una institució, com ara és l'Església, amb els dons que són típicament carismàtics, car a la constitució de l'Església pertanyen necessàriament tant el que és institucional, com el que és carismàtic, atès que els carismes no són una concessió

¹⁹ L.c. 167. Trigo assenyala, amb raó, a propòsit del sacerdoci catòlic: «Es necesario destacar la sinodalidad para que el ministerio sea realmente cristiano y no degenerare en el cuidado solícito de unos padres para con sus hijos pequeños, una relación asimétrica, aun cuando sea cálida y busque sinceramente su bien. Este desempeño no sería cristiano» (l.c. 165).

dels jerarques, sinó un do concedit per l'Esperit Sant: «El origen en Cristo de la potestad eclesiástica no se opone, en ningún modo, a la confirmación y designación "democrática" de sus representantes y al hecho de que decisiones de estos hayan de estar determinadas teniendo en cuenta la naturaleza del hombre y del Evangelio, y hayan de tomarse teniendo en cuenta al Pueblo de Dios y su libre voluntad».²⁰

Implicarà també, evitant un centralisme excessiu a l'Església, el respecte per l'autonomia de les Esglésies locals, sense perdre la unitat fonamental de totes les Esglésies, volguda per Jesús (Jn 17,21-23; cf. 1Co 1,10-16). I reformar, aleshores, de manera adequada, la manera com s'ha entès, durant sobretot els darrers segles, el primat de Roma a l'Església catòlica. Aquesta reforma ja la va intentar el Papa Joan Pau II en la seva encíclica *Unitatis redintegratio*.²¹ En aquest sentit, recuperar la sinodalitat, tornant a les arrels de l'Església, facilitarà el diàleg ecumènic.

De totes maneres, els canvis radicals, que demana una bona sinodalitat, només seran possibles si es promouen estructures que facilitin la participació plena de les laiques i laics en el funcionament de les Esglésies. En aquest sentit, penso que és molt important que es promoguin els Consells parroquials i diocesans, fent que no siguin només consultius, sinó deliberatius, decisius, de manera que les laiques i laics incideixin de veritat en la marxa, en les diferents estructures i en la vida de les Esglésies.

Aleshores, per a una autèntica participació de les laiques i laics en la vida de l'Església, també cal que hi hagi una bona informació dins de l'Església i facilitar que es desenvolupi una autèntica opinió pública eclesial, a tots els nivells, de manera que tots els membres de l'Església puguin ser corresponsables de les decisions importants, de les activitats eclesials en el si de l'Església i de la missió de portes enfora.

També penso que ajudaria a una bona marxa de l'Església evitar, com ens ensenya la democràcia, que els serveis de govern siguin vitalicis, i trobar la manera que es pugui controlar adequadament l'exercici del poder, evitant així que pugui ser autoritari.

I, com que l'Església està cridada a ser fidel a Jesús i al seu projecte del Regne/regnat de Déu, es fa absolutament necessari, finalment, però no en darrer terme, que trobi la manera que els pobres tinguin autèntica veu a l'Església. En cas contrari, no serà visible ni creïble l'opció de l'Església pels pobres, una opció que brolla de la vocació de l'Església a ser poble de Déu, tal com hem vist que ensenyava sobretot l'Antic Testament.

No serà pas fàcil, sobretot en les grans comunitats (parròquies), tal com són majoritàriament avui les comunitats que integren l'Església. Però sí que ho podrà ser a les comunitats petites o, almenys, hi serà més factible. Per això em sembla molt important, també, que es fomenti la creació de petites comunitats, sobretot dins de les grans comunitats o parròquies actuals; procurant, però, el diàleg i la comunió entre elles, com ja ho va demanar sant Pau a la comunitat de Corint (1Co 1,10-16). Com ja va assenyalar el Concili Vaticà II, l'Església ha de ser essencialment comunió i no una «societat perfecta», com es pretenia al segle XIX. Si la gent no es coneix, com passa sovint a les grans comunitats, ni s'estimarà, ni donarà testimoni creïble com comunitat, que un altre món, just i solidari, no és només possible, sinó que és necessari –i això per fidelitat a Jesús de Natzaret.

²⁰ «¿Democracia en la Iglesia?», *SelT*, núm. 8, 1969, pp. 197, cf. 193-201.

²¹ Vegeu el comentari positiu que en va fer un gran teòleg evangèlic com J. Moltmann: «Ecumenismo en la época de la globalización La encíclica *Ut unum sint* bajo el punto de vista evangélico», *SelT*, núm. 150, 1999, pp. 120-126.

En aquest sentit, es pot parlar, dins de l'Església, d'una certa democràcia, ben entesa, i més adaptada als signes dels temps, que les estructures obsoletes i poc en sintonia amb l'esperit de Jesús, com són les estructures monàrquiques absolutistes, que han predominat a l'Església, sobretot en el segon mil·lenni. Ja el gran teòleg del Vaticà II, K. Rahner, va reflexionar en aquest sentit.²² I per mostrar el parentiu entre la democràcia i l'Església assenjala la importància que té el que és carismàtic a l'Església, car les institucions democràtiques «deben assegurar al individu un espacio necesario de libertad en el que sea posible el desarrollo de la iniciativa libre de los individuos y los grupos sin intervención de los poderes sociales».²³ I ho clarifica dient: «la Iglesia reconoce lo carismático como un rasgo esencial de sí misma. No quiere ser una sociedad religiosa totalitaria en la que toda vida sea sólo ejecución de un mandato emanado de una oficina central. La Iglesia valora lo institucional, pero no como algo autoritario y totalitario. Jerarquía e institución son fundamentalmente un rasgo parcial de la Iglesia, no dimensiones fundamentales que quieran manipular totalitariamente la historia de la Iglesia y el soplo de su Espíritu. Lo jerárquico se entiende a sí mismo de antemano como servicio del carisma libre, como servicio de la discreción de espíritus. Si una democracia puede ser definida negativamente como 'la constitución estatal de un pueblo a través de la cual cada voluntad está protegida de una manipulación totalitaria', entonces puede denominarse a la Iglesia en un sentido muy profundo democracia porque reconoce lo no institucionalizable, libre y carismático, como un rasgo interno y esencial suyo».²⁴

Espero que el recorregut bíblic, que hem fet, ens hagi ajudat a veure fins a quin punt el clericalisme²⁵ i la jerarcologia han estat una xacra seriosa dins de l'Església catòlica, que no es pot recolzar en el Nou Testament. I que, per tant, recuperar la sinodalitat, com pretén el Papa Francesc, no és només una necessitat en el nostre temps i cultura, sinó sobretot un intent de voler recuperar les arrels bíbliques de l'Església i, per tant, un intent de ser més fidels a Jesús de Natzaret. Car, com assenjala un Document de la Comissió Teològica Internacional, «la sinodalitat es manifesta des del començament com garantia i encarnació de la fidelitat creativa de l'Església al seu origen apostòlic i a la seva vocació catòlica»²⁶.

²² Cf. *Democracia 193-201*, on assenjala les semblances i diferències entre la democràcia i l'Església; d'ell val la pena llegir també *Cambio estructural de la Iglesia*, Madrid 1973; cf. també A. Torres Queiruga, *La democracia en la Iglesia*, *RELat*, núm. 300, el qual, citant el grup alemany de Bensberg, arriba a afirmar «que hoy, la reforma eclesial y la democratización de la Iglesia hayan de ir de la mano». Cf. també R. Pesch, «Fundamentos neotestamentarios para una democracia como forma de vida en la Iglesia», *Conc*, núm. 63, 1971, pp. 343-354; H. Heinz, «Democracia en la Iglesia. Corresponsabilidad y participación de todos los bautizados», *SelT*, núm. 35 (1996), pp. 163-172; P. Valadier, «¿Qué clase de democracia en la Iglesia?», *SelT*, núm. 37 (1998), pp. 254-262.

²³ Rahner l.c. 194.

²⁴ *Ibid.*

²⁵ Una bona denúncia del clericalisme la podem trobar a J. Rouet, «¿La Iglesia está en crisis? ¡Ahora es el momento favorable!», *SelT*, núm. 60, 2021, pp. 131-137.

²⁶ *La sinodalitat*, 24.

L'INCONSCIENT DE LA RELIGIÓ

Louis Beirnaert

RESUM: Aquest article explora la concepció de la veritat i la religió segons Freud, centrant-se en les obres *Tòtem i Tabú* i *Moisès i la religió monoteïsta*. En aquests textos, Freud proposa que les escriptures religioses són distorsions de la veritat, deformades pel procés històric i psicològic. La seva lectura analítica difereix de l'exegètica, ja que, per a Freud, les llacunes i divergències en els textos religiosos oculten una veritat suprimida, que només pot ser reconstruïda a través de la psicoanàlisi. Així, la veritat no és un fet objectiu sinó un procés, que es revela a través de la repetició i la transformació. L'article també reflexiona sobre com la fe i la veritat religiosa es poden entendre dins del marc freudià de la deformació i la memòria inconscient.

PARAULES CLAU: Freud, religió, veritat, psicoanàlisi, tòtem i tabú, Moisès i la religió monoteïsta, deformació, inconscient, repetició, fe.

ABSTRACT: This article explores Freud's concept of truth and religion, focusing on Totem and Taboo and Moses and Monotheism. In these works, Freud suggests that religious scriptures are distortions of truth, altered by historical and psychological processes. His analytical reading differs from the exegetical one, as Freud argues that the gaps and divergences in religious texts conceal a suppressed truth, which can only be reconstructed through psychoanalysis. Thus, truth is not an objective fact but a process revealed through repetition and transformation. The article also reflects on how faith and religious truth can be understood within Freud's framework of distortion and unconscious memory.

KEYWORDS: Freud, religion, truth, psychoanalysis, Totem and Taboo, Moses and Monotheism, distortion, unconscious, repetition, faith.

En un article anterior, vam intentar demostrar que la psicoanàlisi freudiana de la religió tenia uns lligams lògics amb l'elaboració de la teoria analítica, en el sentit que plantejava la necessitat de traslladar-se a esdeveniments ubicats a la prehistòria de l'espècie humana, per donar compte de certs esdeveniments en la vida psíquica dels individus.¹ La idea que el que els passa és la repetició del que va passar als orígens marca un avenç teòric en la concepció freudiana de l'inconscient (tornarem sobre això).

En les pàgines que segueixen, voldríem seguir el plantejament de Freud i destacar la novetat radical que constitueix en relació a tot allò que s'articulava abans d'ell sobre la religió i la fe. Era inevitable que, inicialment, el pensament freudià es reflectís en una

¹ *Introduction à la psychanalyse freudienne de la religion. Études*, febrer 1968, pp. 200-210.

de les ideologies de l'època i que, en particular, es presentés com una «reducció» d'allò religiós a un sistema de defensa contra les tendències naturals de l'home; fatal també que fos utilitzat, de vegades per la increença, de vegades per la creença per alimentar la seva disputa. En particular, perquè el mateix Freud no va deixar d'utilitzar els seus descobriments, especialment a *El futur d'una il·lusió*, per a allò que cal dir que són fins ideològics. Un concepte nou com el de l'inconscient no pot produir efectes en el camp especulatiu sense ser traït abans. Primer se li busca un lloc en el sistema constituït d'un coneixement filosòfic o religiós. Es faci, o no, però en tot cas s'entén malament precisament en la mesura que introdueix, en relació amb el coneixement, aquesta «ruptura epistemològica» que pertorba tot el camp del coneixement. És per això que cap teologia constituïda pot situar la psicoanàlisi; ni cap teoria de la fe, deixar lloc al pensament inconscient. Com escriu Michel Tort sobre l'epistemologia, «la psicoanàlisi no implica una teoria del coneixement existent, sinó que n'ocupa el lloc, participa en la seva elaboració».²

Vol dir això que l'única posició on es pot contribuir a aquesta elaboració, necessàriament nova, és la del suspens agnòstic o escèptic? No ho creiem, en la mesura que en l'àmbit del coneixement religiós, per exemple, la negació és un moment essencial. Maurice Bellet va mostrar clarament en un article recent a *Études* com, en una anàlisi individual, la fe personal d'un creient troba aquesta negativitat que tendeix a estar constantment coberta d'il·lusions.³

No obstant, en un pla teòric, és el discurs articulat, tal com es proposa a l'adhesió comuna, el que comporta aquesta desviació de la veritat. No podem anar més lluny, però creiem que amb això n'hi ha prou per inaugurar la recerca.

O. ESCRIPTURES I VERITAT PER A FREUD

Si ens atenem a *Tòtem i tabú* i a *Moisès i la religió monoteïsta* per estudiar l'enfocament de Freud sobre la religió, és perquè aquestes dues obres, malgrat certes aparences, són les més allunyades de qualsevol especulació i de qualsevol polèmica. Posen en joc els conceptes específics que defineixen el camp freudià i que donen suport a l'operació analítica. *Moisès i la religió monoteïsta*, en què ens centrarem, ens introdueix immediatament al cor de la posició de Freud en relació a la veritat religiosa.

Els escrits que dibuixen la història del poble jueu, i que ens han arribat, són textos distorsionats, alterats. «*Así, casi por todas partes aparecen lagunas llamativas, molestas repeticiones, contradicciones palmarias; indicios todos que nos denuncian cosas cuya comunicación no fue deliberada.*»⁴ Els exegetes no van esperar Freud per reconèixer que els textos bíblics presenten diversitats, fins i tot contradiccions. Però el concepte d'*Entstellung*, que significa tant 'deformació' com 'desplaçament', és específicament freudià. Comporta en particular que l'alteració resultant de la deformació no es produeix sense que es trobi en un altre lloc, en forma modificada, l'element que s'ha suprimit i negat. Així, la lectura de l'exegeta i la de l'analista no es superposen. Davant els diferents relats, l'exegeta buscarà, d'una banda, identificar allò que hi ha de comú, i de l'altra, explicar les divergències i els

² *De l'interprétation. Temps modernes*, febrer de 1966, p. 1491.

³ *La foi à l'épreuve de la psychanalyse. Études*, març 1968, pp. 346-370.

⁴ *Moisès y la religión monoteïsta*, trad. cast., Amorrortu, 1991, p. 42.

buits, en funció dels diferents contextos (socials, culturals, etc.). Va a la recerca del sentit. Els textos diuen la veritat, però la diuen en la diversitat.⁵

La lectura freudiana és completament diferent: les llacunes, les divergències, etc., són fruit de supressions i negacions, que esborren quelcom i el fan inaccessible al coneixement. Així, escriu Freud, «*los relatos engalanados de poesía que atribuimos al Yahvista y a su posterior competidor, el Elohísta, eran como los túmulos funerarios mediante los cuales se sustraía del saber de las siguientes generaciones la noticia verdadera de aquellas antiguas cosas, la naturaleza de la religión mosaica y la violenta eliminación del grande hombre; esa verdad, por así decir, estaba destinada a encontrar ahí su eterno descanso*».⁶

Per tant, els relats diversos, fins i tot divergents, no porten immediatament, en les seves particularitats, quelcom que tindria el valor de veritat. Estan fets, al contrari, per emmascarar «aquesta» veritat⁷ o més aviat per ocultar les traces de la seva supressió. Se'n dedueix que l'operació freudiana es manifesta com una reconstrucció. Com que l'estatut d'«aquesta» veritat és ser oblidat o, el que és el mateix, negat, es tracta de reconstituir-lo amb l'ajuda de certes hipòtesis.

És aquí on l'enfocament esdevé enigma, alhora que planteja la qüestió de què significa. Com a lector del seu propi treball de reconstrucció,⁸ Freud sembla compartit, dividit. D'una banda, de fet, no es cansa d'evocar el caràcter audaç, fins i tot desproveït de proves objectives convincents per a tothom, de les seves hipòtesis. «*Ante mi crítica, este trabajo que toma a Moisés como punto de partida aparece como una bailarina que se balanceara sobre la punta de un pie.*»⁹ Però, d'altra banda, afirma constantment que està fent un treball sòlid, que està convençut «*sobre lo correcto del resultado*».¹⁰ Una posició singular que revela una divisió entre la constitució del coneixement relatiu als fets, i d'acord amb els requisits comuns de la crítica històrica, i l'exactitud d'una aproximació a la veritat que és d'un altre ordre.¹¹ El que equival a dir que en situar-se sota la mirada dels historiadors, Freud coneix la fragilitat de les seves hipòtesis, però que en situar-se en relació amb l'anàlisi que descobreix i desenvolupa, sap que està en el camí de la veritat. Com que d'això, efectivament, tracten els esdeveniments que afirma, els necessita. Per tant, «*el asesinato de Moisés por su pueblo judío, discernido por Sellin desde las huellas que dejó en la tradición, y asombrosamente supuesto también por el joven Goethe sin prueba alguna, pasa a ser entonces una pieza indispensable de nuestra construcción, un importante eslabón unitivo entre el proceso olvidado del tiempo primordial y su tardío reafloramiento en la forma de las religiones monoteístas*».¹² Així, l'esdeveniment reconstituït no és el mateix que el plantejat per la ciència històrica, és *diferent* en tant que es produeix com un moment lògic en la reconstrucció d'un procés que va des de l'esdeveniment oblidat, fins a la seva reparació en una forma alterada.

⁵ Vegeu, per exemple, el prefaci de la *Introduction à la Bible* (Desclée et Cie, Tournai, 1959): «calia un llibre que marqués l'abast teològic dels llibres sagrats, la seva contribució a l'obra divina de la revelació, el seu valor religiós etern, a través de les inevitables contingències en uns documents que són paraules humanes, alhora que paraules divines, escrites en uns temps i uns llocs tan diferents dels nostres.»

⁶ *Moisés y la religión monoteísta*, p. 60.

⁷ És a propòsit que determinem aquí la veritat, per tal de designar el que està en joc en el discurs de Freud.

⁸ La reculada de l'autor que esdevé el primer lector de la seva obra és especialment freqüent a *Moisés i la religió monoteísta*.

⁹ *Moisés y la religión monoteísta*, p. 56.

¹⁰ *Ibid.*, p. 56.

¹¹ Aquí hauríem d'indicar els termes amb què Freud designa el que fa. Observem els de «*elucidaciones psicológicas*» (*Moisés y la religión monoteísta*, p. 57).

¹² *Moisés y la religión monoteísta*, p. 86.

Aquest moment lògic és el de la *repetició* de l'esdeveniment primitiu: «*Y cuando luego dieron muerte a este su grande hombre, [los judíos] no hicieron más que repetir un crimen que en tiempos primordiales se había instituido como ley contra el rey divino y que, como sabemos, se remontaba a un arquetipo todavía más antiguo*»¹³. Freud també va descobrir aquest temps de repetició en la mort de Crist; una repetició suposa, o més aviat constitueix, el repetit. Què es repeteix llavors per a Freud?

És l'esdeveniment primitiu, designat com assassinat del pare primordial, des de *Tòtem i tabú*. Esdeveniment reconstruït, elaborat per Freud com a «mite científic», esdeveniment oblidat, vivència «*desaparecida desde largo tiempo de la memoria consciente de los hombres*».¹⁴ Si un esdeveniment d'aquest tipus es pot reviuire mitjançant la repetició, deu haver deixat unes *petjades* «*comparables a una tradición*».¹⁵ Ens trobem aquí davant d'un nou enigma del pensament freudià. Aquesta petjada és lògicament necessària, però de quina manera existeix? Aquí veiem Freud rebutjant la seva assimilació a la tradició oral, dubtant de la seva transmissió hereditària, recorrent a la idea d'una universalitat del simbolisme del llenguatge,¹⁶ per assentar-se finalment en la idea d'una «*tradición heredada*» que comprèn «*contenidos, huellas mnémicas de lo vivenciado por generaciones anteriores*».¹⁷ La biologia no ofereix cap prova d'això. Però l'anàlisi dels subjectes neuròtics mostra que les seves reaccions «*no se atienen de manera estricta a lo real y efectivamente vivenciado por sí-mismo, sino que se distancian de esto de una manera que se adecuía mucho más al modelo de un suceso filogenético*».¹⁸

Què vol dir això sinó que la «tradició» en què la forma busca sobreviure, la petjada «mnèmica», té precisament l'estatut d'un postulat plantejat per la necessitat lògica, és a dir, descobert com aquell que fonamenta tot el procés? A més, «l'esdeveniment filogenètic» en qüestió aquí no és altre que «l'esdeveniment prehistòric» del qual es parla arreu, i aquí no té sentit recórrer a la transmissió de petjades d'experiències passades, car un esdeveniment «prehistòric» és precisament un esdeveniment que deixa empremta fora de la història. L'esdeveniment, reconstituït en el mite, està lligat a una petjada primària, que només cobra vida a la repetició. Veurem més endavant com el progrés teòric de Lacan i els seus alumnes permet explicar aquest estatut tan particular de l'esdeveniment prehistòric, la petjada i la repetició. Només cal ressaltar algunes conseqüències d'aquesta concepció freudiana sobre la relació dels escrits religiosos amb la veritat.

Aquests textos, com hem vist, són deformacions. Deformacions de què? Segons Freud, no hi ha cap text primari, ni tan sols un text absolut que digués la veritat, del qual tota la resta només seria una aproximació. Però la deformació testimonia el mateix procés del pensament, que només es pot constituir des de la supressió, des de la negació que és en un pla lògic allò que la mort del pare primitiu designa en un pla mític. Atenent-se al contingut, la veritat no es troba enlloc més que en les deformacions que constitueixen els nostres textos, car és en ells, i només en ells, que es fa el retorn de «l'oblidat» en forma de «nucli de veritat». «*Un contenido así, de verdad que se llamaría histórico-vivencial [historisch], debemos atribuir también a los artículos de fe de las religiones.*»¹⁹ Però, ara cal aclarir el que Freud entén per veritat històrica; és quelcom

¹³ *Ibid.*, p. 107.

¹⁴ *Ibid.*, p. 125.

¹⁵ *Ibid.*, p. 125.

¹⁶ *Ibid.*, p. 95.

¹⁷ *Ibid.*, p. 96.

¹⁸ *Ibid.*, p. 95.

¹⁹ *Ibid.*, p. 82. Cf. també, pp. 123-127.

que no es pot aïllar del procés mateix de la seva deformació. És «l'oblidat», inaccessible perquè no és text o paraula històrica, que torna al moment lògic de la repetició, sinó en forma alterada, una alteració sense remei.

Per a Freud, això no és negar el valor a aquests textos, la idea d'un Déu únic i l'adhesió que els donen els creients. Al contrari, és explicar la fe i el seu contingut com a efectes que, d'altra manera, romandrien inintel·ligibles. «*Es preciso que [la tradición] haya recorrido antes el destino de la represión, pasado por el estado de permanencia dentro de lo inconsciente, para que con su retorno se desplieguen efectos tan poderosos y pueda constreñir a las masas en su embrujo, como lo hemos visto con asombro, y sin entenderlo hasta ahora, en el caso de la tradición religiosa*». ²⁰ Per entendre completament l'especificitat d'aquesta posició freudiana, cal recordar aquí el famós text en què Freud evoca la concepció que es fa de la veritat per als creients:

La idea de un dios único ha ejercido un efecto tan avasallador sobre los hombres por ser ella un fragmento de la verdad eterna que, largo tiempo oculta, salió por fin a la luz y entonces no pudo menos que arrastrar a todos consigo. Tenemos que admitirlo; un factor de esta índole es, en definitiva, conmensurable con la magnitud del asunto y del resultado.

También nosotros queríamos aceptar esa solución. Pero tropezamos con un reparo. El argumento piadoso descansa sobre una premisa optimista-idealista. No se ha demostrado en otros campos que el intelecto humano posea una pituitaria particularmente fina para la verdad, ni que la vida anímica de los hombres muestre una inclinación particular a reconocer la verdad. Antes, al contrario, hemos experimentado que nuestro intelecto se extravía muy pronto sin aviso alguno, y que, con la mayor facilidad, y sin miramiento por la verdad, creemos en aquello que es solicitado por nuestras ilusiones de deseo. Por eso hemos de restringir aquella aceptación nuestra. También nosotros creemos que la solución de los creyentes contiene la verdad, pero no la verdad material sino la verdad histórico-vivencial. Y nos atribuimos el derecho de corregir cierta desfiguración que esta verdad ha experimentado con su retorno. Esto es: no creemos que hoy exista un único gran dios, sino que en tiempos primordiales hubo una única persona que entonces debió de aparecer hipergrande, y que luego ha retornado en el recuerdo de los seres humanos enaltecida a la condición divina. ²¹

No cal assenyalar la «deformació» a la qual el mateix Freud va sotmetre el seu descobriment, parlant de «correcció» i de retorn a l'afirmació de l'existència passada d'un personatge «gegantesc». Tanmateix, aquí assenjala una oposició entre la concepció que, segons ell, tenen els creients de la seva relació amb la veritat, i la seva pròpia.

Arribats a aquest punt podem avançar, almenys provisionalment, una primera conclusió sobre el possible lloc de la fe, o més aviat d'una fe (per no prejudicar la possible reelaboració del concepte) després de la «ruptura epistemològica» del freudisme. Possiblement només pot trobar un lloc en el mateix nivell on es produeix aquesta supressió, aquesta negació que constitueix la veritat en un estat d'«oblidat». En la mesura que la fe és una posició radical, la seva radicalitat només es pot situar allí.

També sembla que sorgeix la qüestió de si la concepció freudiana de la deformació que conté un nucli de veritat (que mai no es pot aïllar del procés) pot introduir o no una reelaboració

²⁰ *Ibid.*, p. 98. «Es digno de destacar, en especial, que cada fragmento que retorna del pasado se abre paso con un poder particular, ejerce sobre las masas humanas un influjo de intensidad incomparable y reclama unos títulos de verdad irresistibles, frente a los que permanece impotente el veto lógico. Ello es al modo del "Credo quia absurdum"». *Ibid.*, p. 81.

²¹ *Ibid.*, pp. 124-125.

del concepte tradicional, de la inadequació de les formulacions per a la veritat, i tanmateix, de la seva necessària unitat. Aquestes són només algunes fites per a ulteriors recerques.

Però podríem dir: «Quin sentit té continuar? No heu legitimat, i Freud no legitima, el pas de la psicologia individual a la col·lectiva. Esteu parlant de manifestacions individuals que s'han de retrotreure a la filogènesi. Però quina prova aporteu, a banda de la semblança de reaccions entre tots aquests individus? Hi ha una analogia, una extrapolació de l'inconscient tal com funciona en l'individu, amb tota l'aleatorietat i qüestionabilitat que comporta una operació d'aquest tipus». Per respondre a l'objecció i precisar encara més l'operació freudiana, hem de tornar al que vam exposar a l'article anterior sobre l'esdeveniment on vam veure l'emergència clínica de la idea de mort del pare, és a dir, el que va passar entre Freud i Jung el 1912.²²

1. L'ESDEVENIMENT INDIVIDUAL COM A REPETICIÓ

Quan demana que l'anàlisi de casos individuals il·lumini el que passa en la història i en la psicologia de les masses, Freud es basa en l'«analogia». Parla de l'analogia entre els processos neuròtics i els esdeveniments religiosos.²³ En quin sentit hem d'entendre «l'analogia» en Freud? És fàcil dir que el raonament per analogia és un dels menys rigorosos que hi ha, i que, en tot cas, cal precisar on se situa l'anàleg. Per al pensament comú, l'analogia té semblances i diferències. No és la identitat. Ara bé, quan Freud parla de l'analogia no deixa d'esmentar la identitat. Sobre la desaparició, durant un temps, de l'antiga religió de Moisès, evoca els fenòmens de latència observats en els individus i parla d'una analogia «*tan completa que llega casi a la identidad*».²⁴ De l'idèntic que alhora seria del diferent, de l'altre, això és el que planteja Freud. Com concebre-ho?

Ens sembla que aquesta relació singular entre l'esdeveniment individual i el prototip és precisament la que està en joc quan Freud lluita amb l'eliminació del seu nom, durant l'escena del Park Hotel de Munic, i quan elabora aleshores l'últim capítol de *Tòtem i tabú*. L'esdeveniment va ser potser la repetició d'una escena similar que havia passat amb Fliess, però va ser sobretot una repetició de l'esdeveniment primordial: la mort del pare, equivalent a l'eliminació del nom. Això, per descomptat, només ho veiem després de l'elaboració feta per Freud a *Tòtem i tabú*. Però aquesta és precisament la característica de l'avenç que fa Freud en l'anàlisi, en aquest moment, d'introduir aquest element de repetició que assegura la identitat en la diferència. Aquí entra en joc tot el que hem après de Freud sobre la necessitat de la repetició de la situació, perquè les empremtes cobrin vida. Però no ens equivoquem, l'esdeveniment prehistòric –la negació primordial o la mort del pare, l'eliminació del nom– roman en l'ordre de l'oblidat. És elaborant el seu mite a *Tòtem i tabú* que Freud el designarà. És estrany que en aquesta darrera obra no aparegui res de la situació repetitiva, ja que pertany a l'experiència individual de Freud. És com si Freud es dediqués totalment a explorar les lleis i el procés d'allò que ja no és un esdeveniment purament individual, pel sol fet de ser repetit.

Queden aquí molts punts obscurs, en particular el lloc de la mort l'adveniment de la qual simula Freud, i la relació entre el que designem com la mort del pare i l'eliminació del nom propi. Tot això s'hauria d'articular i precisar en una teoria coherent. No obstant això, podem

²² Cf. *Études*, febrer 1968, p. 204.

²³ *Moisés y la religión monoteísta*, pp. 69-77.

²⁴ *Ibid.*, p. 69.

avançar que som aquí a la cruïlla de la clínica i la lògica. Vam dir, en el nostre article anterior, que l'incident individual havia estat l'*ocasió* del sorgiment de la idea del mite. Això seria dir massa poc, i deixar d'alguna manera una experiència i una elaboració a part l'una de l'altra. Tenim dret a fer un pas més i plantejar que el propi esdeveniment individual es va constituir com una repetició per la producció significant de *Tòtem i tabú*. Per això el treball de Freud és un treball analític. Ens podem preguntar per què és precisament a través de la religió que l'inventor de la psicoanàlisi va poder abordar aquest moment de la seva obra. Aquesta gran pregunta ens ha d'aturar. Ja no n'hi ha prou, de fet, amb parlar d'una resposta a Jung i evocar, amb el mateix Freud, la divisió que el seu llibre havia de produir entre «nosaltres i tota la religiositat ària». Això pot ser un ajust de comptes. Però el cas és que es va produir un avenç doctrinal capital per al destí de l'anàlisi quan es va apropar a l'àmbit de la religió. Caldrà donar compte d'aquesta realitat, tot i estar atents al nostre mètode que pretén no introduir cap coneixement teològic constituït (en la mesura del possible) en una recerca que tendeix a no desenvolupar conceptes nous sinó simplement a designar alguns punts a partir dels quals aquesta elaboració podria començar.

Potser ja hem dit prou perquè sembli almenys que el lloc de la nostra recerca és excèntric en relació amb aquesta oposició creença-increença que esmentem al principi d'aquestes pàgines. Creiem que el discurs del no-creient està tan deformat (per utilitzar la terminologia de Freud) com el del creient. No és al nivell del discurs que ens situem, ni tan sols al nivell d'un discurs humanista, sinó al de la veritat i la seva constitució. Només una pregunta ens ocupa en la concepció freudiana que situa l'inconscient al cor de la religió (i no només de la religió): hi ha un lloc per a la fe, i per a quina fe?

Per avançar en la posició d'aquesta pregunta i indicar amb més precisió el lloc on es pot elaborar una resposta, dedicarem un article futur a la teoria lacaniana de l'inconscient. Ja vam anunciar aquest estudi al final del nostre article de febrer. Però vam sentir la necessitat de rellegir Freud i en particular *Moisès i el monoteisme*, per assegurar-nos millor la comprensió. Això és el que hem fet, més o menys bé, certament, però de tal manera que puguem acostar-nos a una obra difícil, que no deixa d'haver produït efectes en la nostra lectura de Freud, però que és important estudiar per si mateixa, fent-nos la pregunta ineluctable que ens correspon.

LA ORACIÓN DE LA COMUNIDAD DE TAIZÉ A LA LUZ DE LA FENOMENOLOGÍA DE LA LITURGIA DE JEAN-YVES LACOSTE

Salvador García Arnillas
salvadora@blanquerna.url.edu
Facultad de Comunicación y Relaciones Internacionales Blanquerna.
Universidad Ramon Llull

RESUMEN: El artículo presenta los rasgos esenciales de la oración de la Comunidad ecuménica de Taizé a partir de los escritos del hermano Roger (1915-2005), fundador de la Comunidad, para después exponer los conceptos clave de la fenomenología de la liturgia del filósofo y teólogo Jean-Yves Lacoste. Finalmente, se plantea una interpretación fenomenológica de la experiencia religiosa en la oración de la Comunidad de Taizé sobre las bases de la fenomenología de la liturgia de Jean-Yves Lacoste.

PALABRAS CLAVE: Comunidad de Taizé, Hermano Roger de Taizé, Jean-Yves Lacoste, oración litúrgica, fenomenología, experiencia religiosa, belleza.

ABSTRACT: The paper presents the essential features of the prayer of the Community of Taizé based on the writings of Brother Roger (1915-2005), founder of the Community, and then sets out the key concepts of the phenomenology of liturgy of the philosopher and theologian Jean-Yves Lacoste. Finally, a phenomenological interpretation of the religious experience in the prayer of the Community of Taizé is proposed on the basis of Jean-Yves Lacoste's phenomenology of liturgy.

KEYWORDS: Community of Taizé, Brother Roger of Taizé, Jean-Yves Lacoste, liturgical prayer, phenomenology, religious experience, beauty.

0. LA ORACIÓN LITÚRGICA DE LA COMUNIDAD DE TAIZÉ

El hermano Roger (19015-2005) siempre fue consciente de que la imagen de un Dios que atemoriza, culpabiliza y condena, era uno de los mayores obstáculos para la fe, para experimentar un encuentro con Dios. Acostumbrado a escuchar a los jóvenes y conocedor de los estragos que esta imagen causaba en sus conciencias, nunca se cansó de repetir que Dios no desea el dolor ni el sufrimiento humano, que nunca es el autor del mal; al contrario, es un Dios que solo puede amar, que sufre con el inocente, mira a todo ser humano con una infinita ternura y con una

profunda compasión. Por otro lado, tanto las introducciones bíblicas realizadas por los hermanos, que son la base de la reflexión y el intercambio posterior que los jóvenes realizan en grupo en Taizé, así como la oración común, son cristocéntricas. Durante la semana en Taizé, los jóvenes son invitados a descubrir las fuentes de la fe y la figura de Cristo en el evangelio, y no solo a través de sus reflexiones sino también en la oración común, ya que cada semana se propone vivir el itinerario de Pascua: durante la oración de la noche del viernes se celebra una oración en torno a la cruz y en la de la noche del sábado se celebra una oración centrada en la resurrección, a modo de vigilia pascual.

Asimismo, se debe tener en cuenta el carácter ecuménico de la Comunidad de Taizé. En los encuentros, talleres y otras actividades, jóvenes de todo el mundo, principalmente de Europa, y de diferentes tradiciones eclesiales, conviven y dialogan sin importarles la procedencia o el credo del otro, lo que permite actualizar, de una manera sencilla pero real, el ecumenismo. Sin embargo, es en la oración común donde con más claridad se produce una anticipación de la unidad de la Iglesia, ya que toda la asamblea, junto con la Comunidad de Taizé, oran al mismo Dios, unidos por la misma fe en Jesucristo, y lo hacen sin renunciar a su propia tradición, si bien anticipando una unidad que está por venir, que ya está simbolizada en dicha oración, aunque todavía no se realiza en plenitud.

Para muchos jóvenes, la liturgia de la Comunidad de Taizé supone una iniciación en la oración. Y la belleza de la oración común les permite profundizar en su búsqueda espiritual, presentir la comunión a la que está llamado todo ser humano, o, incluso, descubrirse habitados por Otro distinto de sí mismos. No olvidemos que esta oración litúrgica es capaz de satisfacer tanto las necesidades de quienes se inician en la vida de oración como de los hermanos que se reúnen tres veces al día para compartir su oración común y permanecer fieles en la espera de Dios. Así, la oración común de la Comunidad de Taizé se ofrece como un signo visible de la unidad de la Iglesia. Es una oración en la que, frente al sufrimiento y las rupturas, se asumen compromisos para hacer la tierra más habitable, en la que la espera del acontecimiento de Dios se realiza desde el espíritu de alabanza y la alegría serena, y donde la belleza desvela algo de lo inefable y el misterio de Dios se hace algo más accesible.¹

Ante la pregunta «¿qué es lo más bello de su vida?», el hermano Roger respondía sin dudar: la oración común (Roger, 2002, p. 11). Le otorgaba un papel fundamental puesto que, en ella, al permanecer ante Dios junto con sus hermanos, consideraba que se realizaba lo esencial de su existencia (Roger, 2012, p. 202). El hermano Roger fue muy consciente de que la oración litúrgica de la Comunidad debía ser accesible a todas las personas, jóvenes o adultos, que se acercaban a Taizé. La oración común es el símbolo mediante el que la unidad de los cristianos se hace visible. La belleza del canto y de la sencillez de los símbolos de la oración común es un medio privilegiado que puede conducir a la comunión con Dios:

Nada lleva más a la comunión con Dios vivo que una amplia oración común, meditativa y accesible a todas las edades. Y dentro de ella esta cumbre de la oración que es el canto que no acaba nunca y que continúa luego en el silencio del corazón, cuando nos encontramos a solas. [...] Cuando el misterio

¹ Para un estudio integral de las manifestaciones estéticas en la Comunidad ecuménica de Taizé, cf. Salvador García Arnillas, *La belleza sencilla de Taizé: arquitectura, liturgia, música y arte*, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2018. Asimismo, para analizar el papel esencial de la belleza en la espiritualidad del hermano Roger, cf. Salvador García Arnillas, «El concepto de belleza en la obra del Hermano Roger de Taizé». *Pensamiento. Revista de Investigación e Información Filosófica* 76, n.º 291 extra (mayo 21, 2021), pp. 1101-1120.

de Dios se hace perceptible a través de la simple belleza de los símbolos, cuando no está sofocada por una sobrecarga de palabras, entonces una amplia oración común, lejos de destilar monotonía o aburrimiento, da paso a la alegría de Dios sobre la tierra de los hombres. (Roger, 1985a, pp. 114-115).

Para él, la oración litúrgica es un signo de la unidad de la Iglesia, es la realidad visible que manifiesta el combate por la unidad y que se encuentra en el corazón de la vida comunitaria. La oración común de la Comunidad de Taizé bebe de las fuentes de la fe, de las distintas tradiciones eclesiales, de modo que se configura como un mosaico en el que, sin inventar nada, se ha adaptado la oración de todos los siglos (Roger, 1978, p. 44). De las confesiones protestantes destaca la relevancia otorgada a la meditación de la Escritura; el valor de la adoración derivado de la presencia de Cristo en la Eucaristía es propia de la tradición católica; y la liturgia que hace perceptible el Espíritu del Resucitado es característica de las iglesias ortodoxas (Roger, 1984, p. 97).

La vida común de hermanos procedentes de diferentes tradiciones es un signo existencial de la unidad de la Iglesia y, de manera particular, la unidad de la fe se forja a través de su oración litúrgica (Roger, 1967, p. 64). En ella se produce una comunicación con Dios, un diálogo no consigo mismo sino en sí mismo (Roger, 1978, p. 38), que se fundamenta en mantenerse ante Él, tanto si se hace en la certeza de su presencia como si esta no es sensible de ninguna manera:

El mantenernos ante Dios no supera nuestra medida humana. La presencia objetiva de Dios no está ligada a la sensibilidad. Está allí en los momentos en que el fervor se disipa y en los que se desvanece en nosotros la resonancia sensible de Cristo. (Roger, 1968, p. 115)

Para el hermano Roger, orar es permanecer en la espera contemplativa de Dios, la espera del acontecimiento de Dios:

Cuantas veces, cuando estamos reunidos para la oración común, en la iglesia, me sobrecoge el asombro. Estos hombres, hermanos míos, compañeros de mi vida, permanecen fieles en la espera de Dios. Están ante Dios sin ver, en cierto sentido, sin saber cuál será la respuesta a su espera.

[...] ¡Qué cierto es que estamos durante toda nuestra vida de cristianos, en el tiempo de la espera! Desde Abraham, el primer creyente, y con toda su estirpe, estamos en la espera de Dios, de su justicia, del acontecimiento que viene de Él. (Roger, 1967, p. 71-72)

La oración es una espera en la que el ser humano puede descubrir que está habitado por Otro distinto de él (Roger, 1985b, p. 33); una espera en la que se actualiza el «¡Ven Señor!» del Apocalipsis, una espera que no es huida ni proyección de uno mismo, puesto que llega un momento en el que se puede afirmar: «tú eres el Otro, aquel que existe en sí mismo» (Roger, 1971, pp. 69-70). En la medida en que la oración deja presentir la «espera del reino de Dios» (Roger, 1984, p. 109) es un acto de carácter escatológico en el que nos vemos arrancados del tiempo, en el que se pone entre paréntesis toda nuestra existencia: «Por otra parte, ¿no es la oración común un lugar en el que el tiempo se califica de otro modo, en donde adquiere un peso de eternidad? Por la oración de la Iglesia todos juntos quedan provisionalmente arrancados al tiempo». (Roger, 1978, p. 40)

1. LA FENOMENOLOGÍA DE LA LITURGIA DE JEAN-YVES LACOSTE

Jean-Yves Lacoste propone en su obra *Experiencia y Absoluto* el concepto de «liturgia» para explicar la lógica que preside el encuentro entre el hombre y Dios. Y, aunque la liturgia –la existencia ante Dios (*coram Deo*)– abarca un dominio mucho más amplio que el del culto, «nada de lo “cultural” es extraño al dominio de lo “litúrgico”» (Lacoste, 2010, p. 30).

1.1. Topología y liturgia

Lacoste considera que la experiencia que tiene el ser humano de sí mismo es indisociable de su corporeidad y, por lo tanto, guarda una relación esencial con el lugar. En lo que respecta a la relación entre liturgia y topología, la dialéctica que se establece entre mundo y tierra, tal y como se conceptualizan respectivamente en *Ser y Tiempo* y en los escritos posteriores de Heidegger, provoca que habitar un lugar litúrgicamente sea una decisión libre del ser humano: la liturgia «no pertenece a las determinaciones originarias de la topología de la existencia (no posee una significación existencial clara y distinta) sino que lleva a cabo una labor de *sobredeterminación*» (Lacoste, 2010, p. 37).

Para Lacoste, esta «sobredeterminación» que realiza la liturgia sobre la topología constituye una subversión simbólica del ser-en-el-mundo. Esto no quiere decir que se anulen las condiciones de lugar y de corporeidad, ni tampoco de historicidad, sino más bien que la liturgia las pone entre paréntesis. La liturgia, como obra histórica del ser humano, mantiene una relación esencial con la topología, aunque, al mismo tiempo, es capaz de subvertirla dotándola de una nueva significación.

Por lo tanto, aunque la liturgia implica una corporeidad y un lugar, es capaz de instaurar no-lugares: «no espacios de los que estén ausentes las determinaciones locales e históricas de nuestra humanidad, sino espacios en los que estas determinaciones entran en un nuevo orden de significación y un nuevo orden de finalidades» (Lacoste, 2010, p. 52). Para Lacoste, los no-lugares que instaura la liturgia no niegan las condiciones topológicas que nos determinan desde que nacemos hasta que morimos, ya que solo podemos articular una relación con lo Absoluto en nuestra localidad.

El templo, el edificio de la iglesia, no es un lugar para vivir, sino que «lo habitamos durante breves intervalos, cuando aceptamos que nuestro tiempo es el *kairós* del encuentro con Dios y no el *chronos* que mide nuestra presencia en el mundo» (Lacoste, 2010, p. 56). Aunque pueda parecer que es un lugar como otro cualquiera, en la medida en que en él impera la lógica de la liturgia, la iglesia subvierte simbólicamente la lógica del lugar:

La iglesia no se propone como el espacio instituido de una existencia definitiva, ni su nártex separa las desdichas de la historia de las bienaventuranzas del *éschaton*; ella nos propone otra cosa diferente: es el lugar de una anticipación frágil. El intervalo durante el cual la habitamos, el tiempo de un acto cultural o el tiempo de una contemplación silenciosa, dejan en suspenso los requerimientos de la historia y las leyes que mundo y tierra hacen pesar sobre nosotros. Con todo, no nos arranca de la historia, del mundo y de la tierra: la lógica del lugar sabrá siempre enseñorearse del no-lugar litúrgico. (Lacoste, 2010, p. 57).

1.2. La experiencia litúrgica

Según Lacoste, el que reza niega que el ser-en-el-mundo desvele qué es el ser humano en última instancia y afirma que es la relación con lo Absoluto la que puede revelar su identidad. El que realiza la experiencia litúrgica quiere existir ante Dios, vivir en su presencia, pero esta presencia no puede equipararse con la de un objeto, lo que lleva a Lacoste a definir la liturgia como «una espera o deseo de la “parusía” en la certidumbre de la presencia “no-parusíaca” de Dios» (Lacoste, 2010, p. 67), de modo que el que reza, aunque ponga entre paréntesis el mundo y exceda su clausura, no instauro la parusía, y el mundo sigue velando la presencia de Dios.

Aunque el que reza se exponga libremente a lo Absoluto y desee que Dios le ofrezca algún dato inequívoco de su presencia, lo cierto es que, según Lacoste, la liturgia suele tener los rasgos de un no-acontecimiento puesto que nada de lo que haga aquel que reza en la espera de Dios puede forzar la condescendencia divina (Lacoste, 2010, p. 69). A pesar de la subversión simbólica que ejerce la liturgia, rezamos en el mundo y afectados por la historialidad, lo que implica que cuando lo Absoluto se manifiesta, la no-evidencia y la ambigüedad no se disipan, ya que no lo hace de igual modo que cualquier realidad del mundo y de la historia, hasta tal punto que se pueda llegar a hablar de no experiencia (Lacoste, 2010, p. 72).

El que entra en la liturgia decide subordinar su apertura al mundo a su exposición a Dios, aunque esta subversión no haga que la liturgia deje de ser historial. Sin embargo, esta puesta entre paréntesis de la historia que se produce cuando la persona reza, a pesar de que después vuelva al mundo y a la historia, «simboliza y realiza conjuntamente, en el intervalo que le es propio, una paz y una fraternidad que [...] son lo utópico o lo escatológico» (Lacoste, 2010, p. 74). Para Lacoste, el que reza se desprende simbólicamente del mundo y de la historialidad y desea una existencia bajo el signo de lo definitivo, pero «lo definitivo solo nos es accesible bajo la especie de lo provisional», de modo que el que reza «en su encuentro mundano con lo Absoluto habita, pues, la tensión de lo provisional y de lo definitivo, y solo un término de esta tensión se presta a las exigencias de la verificación» (Lacoste, 2010, pp. 77-78).

La experiencia litúrgica abre un espacio simbólico de la existencia definitiva al mismo tiempo que muestra la distancia a la que vivimos del eschaton. Quien existe litúrgicamente a partir del porvenir absoluto, ¿corre el riesgo de olvidarse de las exigencias éticas de su existencia historial? Lacoste admite que la liturgia provoca una desviación, un di-vertir del mundo tal y como es y de las tareas éticas. Ahora bien, en el entretiem po de la liturgia descubrimos nuestras responsabilidades:

[...] jamás la existencia del mundo y de la historia es sentida con más agudeza que cuando uno intenta escapar de su gobierno, y jamás la exigencia de un habitar humano en el mundo y la historia es sentida con más fuerza que cuando su realidad provisional es medida con el rasero de lo definitivo. (Lacoste, 2010, p. 101)

Así, la crítica que la liturgia ejerce sobre lo provisional en nombre de lo escatológico, también la realiza la ética: el Reino de Dios, como lugar escatológico del ser humano que vive ante Dios, está ya presente, a modo de incoación, en el mundo «cuando los hombres buscan como hermanos no solo en el entreacto de la liturgia sino en los límites de su co-presencia en el mundo» (Lacoste, 2010, p. 103).

1.3. La belleza de la liturgia

En el pensamiento de Lacoste encontramos cierta evolución, y del despojamiento de la experiencia litúrgica de *Experiencia y Absoluto* podemos pasar a una visión en la que afectividad cobra más relevancia, como en obras como *La fenomenicidad de Dios*². En el artículo «Dios cognoscible como amable. Más allá de “fe y razón”», nos podemos preguntar por lo que percibimos si Dios aparece. La respuesta de Lacoste, apoyándose en las *Migajas filosóficas* de Kierkegaard, es el amor. Dios no aparece para ser pensado o descrito, sino que aparece para ser amado por el ser humano y lo hace sin imponerse, de un modo kenótico (Lacoste, 2019, p. 108). Mientras que en el aparecer de las cosas, estas se imponen a la percepción, como también un razonamiento lógico se nos impone –y en ambos casos hablaríamos de evidencia–, «lo creíble» no se impone, y en la revelación de Dios lo que aparece sin violencia, sin imposición, es el amor que se propone para ser creído:

Ahora bien, tan pronto como lo que se da para que crea en ello resulte únicamente inteligible dándose para ser amado, su aparición adoptará la forma de la solicitud o de la invitación, pero en modo alguno la de la coerción. El amor tiene sus razones, ya se trate de las razones del amor que Dios manifiesta a los hombres o de las razones que nos llevan a responder a ese amor con nuestro amor. No obstante, si cuando hiciera acto de aparición el amor ejerciera coerción, contradiría su esencia o su propósito. (Lacoste, 2019, p. 112)

Por lo tanto, si en la percepción de un objeto o en la aceptación de un razonamiento lógico la evidencia se impone, si Dios aparece, debemos optar en libertad: «Dios se da a conocer dándose a amar, y al amor nunca responderemos necesariamente con amor. Para poder dar nuestra aprobación a la existencia de Dios, nos es preciso decidir libremente y tomar partido» (Lacoste, 2019, p. 129). De este modo, Lacoste une credibilidad y amabilidad, Dios es cognoscible como amable, y «la afirmación racional de su existencia incluye un acto de fe y un acto de amor» (Lacoste, 2019, p. 130).

Asimismo, en su artículo «*Resurrectio carnis*, del saber teológico al conocimiento litúrgico» encontramos algunas notas sobre la belleza de la liturgia. Según Lacoste, la liturgia –ahora entendida en el sentido restringido de rito– nunca tiene lugar sin que participe la palabra, una palabra que quiere ser verdadera, y que, ya con ella, el cuerpo participa de la liturgia (Lacoste, 2019, pp. 270-271). Así:

El núcleo de la experiencia litúrgica residiría en el vínculo entre lo verdadero y lo bello. Y, puesto que no hay belleza que no se dé para que la sintamos, toda «vida interior» es puesta entre paréntesis –o mejor, queda en segundo plano– cuando es del exterior de donde procede lo que nos conmueve y cuando la suma de nuestra voz y de nuestro canto está diciendo que rechaza todo encierro en una intimidad que fuera el único lugar de Dios en nosotros. (Lacoste, 2019, p. 272)

Dicho esto, Lacoste también afirma que lo verdadero posee su gloria propia, ajena a cualquier estilo, y advierte del peligro de disociar lo verdadero de la belleza, ya sea porque

² Para un análisis de la obra y la evolución del pensamiento de Jean-Yves Lacoste, cf. Joeri Schrijvers, *An introduction to Jean-Yves Lacoste*, Londres y Nueva York, Routledge, 2012.

pueda enunciarse de manera fea o porque lo bello pueda ofuscar lo verdadero. Entonces, ¿cómo ha de ser este esplendor de la liturgia?

[...] si la liturgia ha de poseer un esplendor, deberá ser su esplendor propio, el que permite que lo verdadero se perciba justamente, el que permitirá que las palabras sean entendidas en su integridad y en su integralidad. La no disociación de lo verdadero y de lo bello no tiene vigencia solo para la liturgia, pero sí la tiene de forma eminente para ella. (Lacoste, 2019, p. 273)

Aunque esta adecuación de lo verdadero y de lo bello rara vez es real, en ese ideal Lacoste reconoce la liturgia como un lugar de conocimiento de Dios: cuando las palabras son llevadas por el canto, de modo paradójico, lo verdadero puede ser sentido, cuando la música se pone al servicio de las palabras litúrgicas, la verdad de estas toma una dimensión carnal. De este modo, la liturgia además de dirigirse al entendimiento, también lo hace al afecto (Lacoste, 2019, p. 274). En el tiempo y el lugar de la liturgia se dan gestos y palabras que muestran este esplendor de lo verdadero. En la experiencia litúrgica, su tiempo y su lugar pone entre paréntesis el orden del mundo, y, aunque la liturgia no nos dé el *eschaton*, por muy precaria que sea, sí nos ofrece una anticipación (Lacoste, 2019, p. 279).

NOTAS SOBRE UNA FENOMENOLOGÍA DE LA EXPERIENCIA RELIGIOSA EN LA COMUNIDAD DE TAIZÉ

A partir de la fenomenología de la liturgia planteada por Jean-Yves Lacoste, podemos indicar algunas notas que permiten acercarnos a la experiencia religiosa que se da en la oración litúrgica de la Comunidad de Taizé. El análisis que realiza este autor sobre el trasfondo de lo litúrgico nos permite ofrecer un marco interpretativo de la oración de la Comunidad de Taizé, que complementa el que nos proporcionan los escritos espirituales del hermano Roger.

Por lo que respecta a la fenomenología de la liturgia propuesta por Jean-Yves Lacoste, aunque el término «liturgia» se refiere a una existencia ante Dios (*coram Deo*), abarcando un dominio más amplio que el de «culto», aquí nos centraremos en aquellos aspectos de la oración litúrgica que nos ayuden a comprender la oración común de la Comunidad de Taizé como una concreción de la subversión simbólica que formula Lacoste. Según él, la oración pone simbólicamente entre paréntesis el mundo, cuando el ser humano decide existir ante Dios y exponerse a su presencia. La experiencia litúrgica no pone a Dios a disposición del que reza, ya que, si lo Absoluto se manifiesta, lo hace sin evidencia, ni tampoco realiza ningún acto que instaure la parusía. Aunque la liturgia no rompe de hecho con las condiciones topológicas, sí que es capaz de dotarlas de un nuevo significado instaurando un no-lugar en el que el *chronos* de nuestra existencia mundana pase a ser el *kairós* del encuentro con Dios. Así, por ejemplo, el edificio de la iglesia no es un lugar sagrado en sí mismo, ni un lugar privilegiado de manifestación de lo divino, sino que es un espacio en el que, durante el tiempo que dura la oración, se rompe simbólicamente con la lógica del lugar y la historialidad, dotando de una nueva significación a estas condiciones topológicas e historiales en el no-lugar que es la iglesia cuando opera la lógica de la liturgia.

En la iglesia de la Reconciliación de Taizé, la configuración espacial, el mobiliario litúrgico y los elementos decorativos que contribuyen a que la persona que participa en la oración común

tenga un encuentro con un Dios. De ahí que la iglesia se configure como un espacio capaz de mantener el equilibrio entre elementos que generen un ambiente que potencie el sentido de trascendencia con otros que traten de reforzar el carácter inmanente asociado al sentido comunitario de la asamblea. Aunque todos estos aspectos que contribuyen a crear un clima especial en el espacio de oración se tienen muy en cuenta en Taizé, es una atención que no deja de considerar dichos elementos como mediaciones. Podemos observar que la iglesia de la Reconciliación no se concibe como un espacio privilegiado en el que la manifestación de Dios pueda provocarse o esté garantizada, sino más bien como ese no-lugar del que habla Lacoste en el que se subvierte simbólicamente la lógica del lugar mientras dura la oración litúrgica.

La puesta entre paréntesis del mundo no ha de interpretarse como una huida del mundo, sino como una subversión simbólica de la lógica del mundo realizada por la lógica de la liturgia, de la relación del ser humano con Dios. Según Lacoste, la experiencia litúrgica abre un espacio simbólico de la existencia definitiva, en el que a modo de incoación se realiza frágilmente una paz y una fraternidad, que son anticipación de lo escatológico. Esto podría provocar cierta desviación de las tareas éticas pero lo cierto es que es en ese entretiem po litúrgico, en el que el ser humano vive ante Dios y en el que ha quebrado simbólicamente las leyes que rigen el mundo y la historia, cuando el deber ético se impone y también realiza una crítica de la realidad provisional en nombre de la realidad definitiva del Reino de Dios.

La oración litúrgica de la Comunidad de Taizé es el centro de la vida común, donde lo esencial de su vocación se realiza, y, en la propuesta de Lacoste, donde se realiza la experiencia litúrgica, donde se existe ante Dios. En Taizé, la vida interior y la solidaridad humana, la lucha y la contemplación, van de la mano. Por un lado, la oración común es un símbolo de la unidad de la Iglesia que está por llegar; el compromiso de la Comunidad con el ecumenismo se plasma en su oración ya que es una denuncia de lo intolerable de la separación de los cristianos y una anticipación frágil de la comunión a la que está llamada la Iglesia. Por otro lado, en la experiencia de los jóvenes que pasan en Taizé una semana, la oración y el compromiso con el sufrimiento del otro están ligados, de modo que se les anima a que se integren en sus comunidades de origen, tanto de la vida celebrativa como asumiendo responsabilidades y comprometiéndose con los más desfavorecidos.

Para Lacoste, el ser humano solo puede tener un conocimiento provisional de Dios en el que la ignorancia supera al conocimiento, puesto que Dios es «conocido como desconocido», es un Dios «nunca dado» de manera definitiva. Pero también afirma que, si Dios se manifiesta, lo hace fundamentalmente como amor, y es esta fenomenicidad del amor que el ser humano concreta en la liturgia, ahora entendida como acción cultual –como la oración litúrgica–, en una bella adecuación del espacio y el tiempo litúrgico, así como en el canto bello. Para Lacoste, el canto representa un exceso que otorga una “gloria” a las palabras y el esplendor propio de la liturgia proviene de la articulación de lo verdadero y lo bello. Así, la verdad de las palabras adopta una dimensión carnal, dándose no solo al entendimiento sino también a la afección, y constituyéndose la liturgia como lugar de conocimiento de Dios.

La belleza de la oración litúrgica de Taizé es una belleza provisional y sencilla. Su carácter de provisionalidad hace que la belleza no se conciba como una fórmula cerrada con la que disponer de Dios o en la que pudiese manifestarse con plenitud, puesto que la experiencia litúrgica solo ofrece una anticipación y su sencillez permite que se muestre el esplendor de la articulación de lo bello y lo verdadero. La belleza en Taizé se da como

una señal de la presencia que se ofrece en la oración litúrgica, asumiendo así un papel sacramental de la fenomenicidad del Dios-Amor.

La experiencia litúrgica representa un éxodo simbólico que cuestiona que la lógica del ser-en-el-mundo tenga la última palabra del sentido de la existencia del ser humano. Para Lacoste, el medio en el que se mueve el que reza es una neutralidad anterior al mundo del primer Heidegger y a la tierra del segundo Heidegger; la existencia ante Dios remite a la «creación» misma, en la que el ser humano asume una pasividad originaria que se actualiza en su exposición a Dios en la oración litúrgica, donde lo escatológico y lo originario son difíciles de discernir. Así, la belleza de la liturgia remite al mismo acto creador de Dios y anticipa la belleza escatológica del Reino de Dios.

La oración litúrgica de la Comunidad de Taizé es una mediación religiosa que permite tanto vivir la vocación monástica de la comunidad como acoger a los peregrinos que acuden para participar en ella semanalmente. La oración común es el centro de la vida en Taizé y muchos de sus elementos han sido incorporados en numerosas comunidades eclesiales de todo el mundo (especialmente los cantos, aunque también algunas decoraciones sencillas de los espacios de culto). Sin embargo, ninguno de los elementos que integran esta oración litúrgica convocan la presencia de Dios, y la Comunidad de Taizé es consciente del carácter provisional y del papel de mediación que tienen dichos elementos. La belleza de la oración litúrgica no garantiza la condescendencia de Dios, pero, al ser un valor que debe ser percibido por los sentidos, nos obliga a prestar atención a la dimensión corporal de la oración. No somos ángeles, oramos con nuestro cuerpo, en un lugar, y es todo nuestro ser, con nuestra inteligencia y nuestros sentidos corporales, el que se expone a la presencia de Dios en la oración litúrgica. Frente al carácter intelectual de la oración de la tradición protestante, el hermano Roger admiraba el sentido de Misterio que manifestaba la liturgia ortodoxa a través de la belleza del canto, los iconos y los símbolos litúrgicos. La belleza de la oración común de la Comunidad de Taizé es una llamada a discernir «la alegría del cielo en la tierra», sin que esto signifique dominar a Dios, ni que nos sea manifestado plenamente. En la oración común, la Comunidad de Taizé reconoce que lo esencial en ella, lo que perdura a pesar de la provisionalidad de las formas en las que se concrete su liturgia, es el deseo de Dios, la marcha del ser humano hacia Dios, el reconocerse habitado por una presencia que le excede. Pero como la belleza de los signos litúrgicos no puede contener ni agotar el misterio de Dios, debe ser lo más sencilla posible para que el que reza pueda discernir en ella la vida que viene de Otro.

La belleza sencilla de la oración litúrgica de la Comunidad de Taizé nos permite afrontar con alegría la espera del acontecimiento de Dios. Lacoste reconoce que puede darse cierta alegría paradójica en aquellos que deciden vivir litúrgicamente ante Dios, un Dios que se ha revelado kenóticamente bajo el signo de la cruz, a quien deben imitar; una alegría que está a disposición de aquellos que saben interpretar el acontecimiento de la cruz a la luz de la resurrección. El tiempo que vivimos en la oración a la espera de Dios, en la que su presencia no es parusíaca y en la que no se nos da en plenitud, sino a modo de anticipación, podemos vivirlo, como así manifiesta la oración litúrgica de la Comunidad de Taizé, en el espíritu de la alegría serena y la alabanza.

Bibliografía

GARCÍA ARNILLAS, SALVADOR, «El concepto de belleza en la obra del Hermano Roger de Taizé». *Pensamiento. Revista de Investigación e Información Filosófica* 76, n.º 291 Extra (mayo 2021, 21), pp. 1120-1101.

— *La Belleza sencilla de Taizé: arquitectura, liturgia, música y arte*, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2018.

LACOSTE, JEAN-YVES, *Experiencia y Absoluto*, Salamanca: Ediciones Sígueme, 2010.

— *La fenomenicidad de Dios*, Salamanca: Ediciones Sígueme, 2019.

ROGER, HERMANO, *Dinámica de lo provisional*, Montserrat: Editorial Estela, 21967.

— *La regla de Taizé. Unanimidad en el pluralismo*, Barcelona: Herder, 1968.

— *Ta fête soit sans fin*, Taizé: Les Presses de Taizé, 1971.

— *La violencia de los pacíficos*, Barcelona: Herder, 31978.

— *Florecerán tus desiertos*, Barcelona: Herder, 1984.

— *Pasión de una espera*, Barcelona: Herder, 1985a.

— *Vivir lo inesperado*, Barcelona: Herder, 21985b.

— *Dios solo puede amar*, Madrid: PPC, 2002.

— *Pressens-tu un bonheur?*, Taizé: Ateliers et Presses de Taizé, 2005.

— *À la joie je t'invite. Fragments inédits, 1963-1940*, Taizé: Ateliers et Presses de Taizé, 2012.

SCHRJIVERS, JOERI, *An introduction to Jean-Yves Lacoste*, Londres y Nueva York: Routledge, 2012.

NOUS MOVIMENTS RELIGIOSOS I RÈGIM JURÍDIC

Juan Manuel Gutiérrez Delgado
jgutierrez@iscreb.org
Institut Ciències Religioses de Barcelona

RESUM: L'article pretén fer una anàlisi àmplia del fenomen dels nous moviments religiosos (NMR) i les sectes al llarg del règim jurídic internacional, europeu i espanyol. Mitjançant un primer recorregut jurídic, històric i actual, demostra la vigència del fenomen i l'entorn legal i jurisprudencial que envolta els grups religiosos en la protecció del dret fonamental de la llibertat religiosa en els diferents àmbits i com respon el dret a l'actuació il·lícita de les sectes perilloses. Veiem com en el dret internacional alguns països són flexibles davant dels NMR i les sectes i d'altres són molt estrictes a les seves legislacions. Analitzo breument com es desenvolupa el dret de la Unió Europea davant aquest fenomen amb les seves recomanacions i jurisprudència, sota l'aplicació del principi de la protecció de les persones i la no-discriminació. I, finalment, com han evolucionat fins ara els NMR més implantats a l'Estat espanyol: mormons, Testimonis de Jehovà, Cienciologia i secta Moon.

PARAULES CLAU: confessió religiosa, nous moviments religiosos, llibertat religiosa, sectes, minories religioses.

ABSTRACT: The article aims to provide a broad analysis of the NMR phenomenon and its sections across the international, European and Spanish legal regime. Mitjançant a first legal survey, historical and current, demonstrates the validity of the phenomenon and the legal and jurisprudential environment that involves religious groups in the protection of the fundamental right of religious freedom in different areas and with the response of the right to the action il·legal of the perillose sects. See in the international law some countries are flexible given the NMR and the sectors and others are very strict to the six legislations. A brief analysis of how the law of the European Union is developed is that this phenomenon is combined with the six recommendations and jurisprudence, including the application of the principle of protection of persons and non-discrimination. I, finally, how have fins evolved for the NMR most implatats to the Spanish state: Mormons, Jehovah's Testimonies, Scientology and Moon sect.

KEYWORDS: Religious confession, new religious movements, religious freedom, sects, religious minorities.

0. CONCEPTE DE «NOUS MOVIMENTS RELIGIOSOS»

Quan ens aproximem al fenomen de les sectes i els nous moviments religiosos (NMR) ens sorgeix la gran pregunta de la definició. Podem parlar de grups, d'associacions, de congregació de persones que s'autodenominen alguns com a «esglésies», com a «comunitat» o fins i tot «associació». Un exemple podria ser l'Església de Jesucrist dels Sants dels Últims

Dies o mormons, la Comunitat de l'Esperit de la Gran Àguila i l'Associació Civil Dianètica o Església de la Cienciologia.

Etimològicament, la paraula «secta» prové del terme llatí *sequor-sequi, secutus-secuta*, que significa 'seguir', 'seguit-seguida'.¹ Ve a significar el seguidor d'un líder o seguir un líder d'un grup. També prové del terme llatí *sec-secui, sectus-secta*, que significa 'assecar', per exemple, quan la branca s'asseca d'un arbre i es «talla» i cau, separant-se'n.² Així, podem comparar els NMR o sectes com les branques d'un arbre que s'han assecat o s'han tallat o separat d'un tronc comú, d'una religió primigènia.

Realment hi ha una varietat de definicions a prop dels NMR i les sectes. Fent referència als especialistes en NMR i sectes i les seves publicacions, podem definir-los com a grups religiosos minoritaris, davant de les grans tradicions religioses com ara cristianisme, islam, budisme, judaisme o hinduisme. Els NMR són noves sensibilitats religioses. Són grups nous pel que fa a la data de la fundació o al moment en què es van expandir per tot el món o en una zona geogràfica i cultural determinada.

Englobaríem el concepte de secta tant en un concepte nou de la religió i espiritualitat emergent com de grups nocius i amb clara tendència a manipular la psicologia de l'individu. Les sectes pretenen destruir fins i tot la seva personalitat i la seva convivència social, presentades sota l'aparença d'una disfressa bonica.³

Aquests grups es mostren com a exclusius i amb capacitats úniques. Els únics que poden aconseguir els fins que l'adepte busca per a la felicitat pròpia, tal com manifesten els experts José Miguel Cuevas Barranquero i Jesús M. Canto Ortiz: «Segons ells no hi haurà altres formes alternatives d'aconseguir aquests fins. En cas que altres grups ja ofereixin els mateixos fins, es deixarà ben clar que només ells disposen de la veritat, que només ells aconsegueixen guarir determinades malalties, etc.»⁴

El qualificatiu de «nous moviments religiosos» és degut al seu vessant espiritual i bàsicament religiós. A més, aquestes noves religiositats engloben una espiritualitat heterodoxa, com ara Nova Acròpolis o Meditació Transcendental. Normalment viuen formant comunitats molt disperses, que tenen com a tronc comú la nova religió que es respira, i fins i tot capten fidels de les religions tradicionals.

Alguns són d'origen o inspiració cristiana com l'Església Adventista del Setè Dia o adventistes, els quàquers, l'Exèrcit de Salvació i l'Església de la Unificació o secta Moon. Altres NMR es basen en cultes orientals com és el cas de Hare Krishna, Ananda Marga i Meditació Transcendental.⁵ Hi ha més classificacions i distincions, que més endavant detallarem, com Nova Era en la modalitat espiritista, nascuda de les obres literàries i de les conferències d'Alice

¹ Mir, J. M. (coord.). *Diccionario Ilustrado Latino-Español Español-Latino*. Barcelona. Ed. Bibliograf, 1989, pp. 464 i 459.

² *Ibidem*, p. 458.

³ Cuevas Barranquero, J.M. i Canto Ortiz, J.M. *Sectas*. Màlaga. Ed. Aljibe, 2006, p. 26

⁴ *Ibidem*, p. 20.

⁵ *Ibidem*, pp. 66 i 67.

Bailey, David Splanger, Marilyn Ferguson o Frijtof Capra, que es va estendre posteriorment pels Estats Units, Iberoamèrica i Europa.

1. CONCEPTE DE RÈGIM JURÍDIC

També ens interessa definir què entenem per règim jurídic, segons el dret. En una primera aproximació, seria un conjunt de normes i lleis que regulen una certa matèria o bé que una certa matèria s'ha de sotmetre a aquest conjunt de lleis i normes.

Hi ha una determinada situació o negoci sobre aquesta matèria concreta que afecta una sèrie de normes. Podríem dir que el règim jurídic d'una matèria ve establert per una sèrie de normes a què se sotmet, es basa en una legislació establerta. És per això que, quan diem que no hi ha lleis sobre una matèria determinada, podem dir que hi ha un buit legal.

Per exemple, al Dret espanyol, el règim jurídic del sector públic vindria a conformar les lleis i les normes que estableixen les relacions jurídiques entre els òrgans de l'Administració pública, els convenis, les societats mercantils o la mateixa organització territorial de l'Administració pública.

Una altra definició de règim jurídic seria el conjunt de pautes normatives sobre les quals podem organitzar una activitat. Tindríem uns reglaments o lleis que organitzarien jurídicament una matèria concreta.

Des del punt de vista de la finalitat, una matèria individual quedaria regulada per un conjunt de normes i així hi hauria una protecció legal en l'àmbit concret en el qual es regula aquesta matèria. Per exemple, quan parlem dels NMR o les sectes, es tractaria d'establir una sèrie de normes o lleis que regulin el fenomen dels NMR o sectes; com a conseqüència, esdevindrien una organització jurídica amb una protecció social sobre el mateix fenomen, de la mateixa manera que trobem ordenat cada àmbit social segons un règim jurídic determinat.

Dos aspectes fonamentals del règim jurídic són la llei i el dret. Així establím per a la matèria que volem regular un conjunt de normes determinades per assolir-ne l'adequació al dret i a l'ordre social. D'aquesta manera podem garantir una certa llibertat religiosa i de culte en aquests NMR i sectes, tant per als individus que els integren com per a les comunitats.

Segons afirmen Gustavo Suárez Pertierra i altres juristes: «El règim jurídic de les comunitats ideològiques i religioses comprèn el conjunt de disposicions jurídiques de dret públic que regulen el procediment i els requisits necessaris per a la correcta creació, existència i actuació en el tràfic jurídic d'aquelles institucions que aglutinen un nombre indeterminat de persones que comparteixen les mateixes idees o creences (conviccions)».⁶ En aquest sentit, el concepte règim jurídic es podria definir com l'aplicació d'un grup de normes sobre una matèria determinada.

⁶ Suárez Pertierra, G. i altres. *Derecho Eclesiástico del Estado*. Valencia. Ed. Tirant lo Blanc, 2016, p. 273.

En el cas que ens ocupa dels NMR, es definiria com l'aplicació d'un grup o conjunt de normes sobre els diferents NMR i sectes, sabent que alguns d'aquests NMR són diferenciats d'altres grups socials com ara grups sectaris i fins i tot il·lícits pel dret espanyol i també pel dret internacional.

2. RELACIÓ DEL DRET AMB ELS NOUS MOVIMENTS RELIGIOSOS I LES SECTES

Actualment comptem amb força informació sobre els NMR i les sectes, per foscos o secretistes que siguin. En aquest sentit, per tenir una noció clara dels NMR i el dret, podem analitzar com es desenvolupa el dret fonamental de llibertat religiosa, ideològica i de consciència en el tracte amb els seus adeptes i comunitats.

El dret actual tendeix a protegir el ciutadà davant de les sectes. Això no obstant, a escala mundial en general, des del punt de vista jurídic, hi ha una llibertat de consciència a l'hora de pertànyer o no als NMR i sectes, tant pel que fa a la dinàmica interna com a la seva participació social.

Els NMR i les sectes en general estan permesos als estats de dret i als seus diferents ordenaments jurídics nacionals. Tot i així, no estan al mateix nivell que les religions tradicionals i no tenen les relacions amb els estats tan pronunciades com les religions tradicionals, especialment les tres monoteistes: Cristianisme, Islam i Judaisme.

El model religiós a Occident és el model reflectit a les religions tradicionals i la legislació està més desenvolupada amb aquest model religiós tradicional. Els NMR i les sectes creen un cert recel, a l'hora de ser acceptats legalment, sobretot perquè alguns tenen una base il·lícita o fregen la criminalitat, en aspectes de llibertat de consciència dels adeptes i en llibertat de moviments, fins i tot pel que fa a les relacions de convivència amb els familiars i les amistats, com ara l'assumpte de les transfusions de sang en tractaments hospitalaris i operacions quirúrgiques amb els Testimonis de Jehovà.

Gran part dels NMR i sectes tenen elements marcadament filosòfics i compten amb una religiositat efímera. És per això que la Llei orgànica de llibertat religiosa a Espanya, la LOLR, no permet que algun d'ells accedeixin a l'estatut de confessió religiosa i queden fora de l'àmbit de la LOLR, pel que fa als règims especials que aquesta Llei estableix. L'article 3.2 LOLR exposa: «Queden fora de l'àmbit d'aquesta Llei les activitats, finalitats i entitats relacionades amb l'estudi i l'experimentació de fenòmens psíquics o parapsicològics o la difusió de valors humanístics o espiritualistes o altres fins anàlegs aliens als religiosos».⁷

De tota manera, en el dret espanyol, els NMR i les sectes es poden constituir i organitzar lliurement en associacions, encara que en certs casos el líder o algun dels adeptes estan sotmesos a un procediment penal. Tots els NMR i les sectes es poden constituir com a associació segons l'article 22.1 de la CE: «Es reconeix el dret d'associació».⁸

⁷ Olmos Ortega, M.E. *Legislación eclesiástica*. Pamplona. Ed. Aranzadi, 2012, p. 110.

⁸ *Constitución española*. Madrid. Ed. Tecnos, 2010, p. 41.

Els NMR i les sectes tampoc tenen cap obstacle a l'hora d'expressar la seva religiositat en privat o públicament, mentre no alterin l'ordre públic. També poden exercir el dret de llibertat de reunió i de manifestació pacífica.

D'altra banda, assistim actualment a una necessitat de la regulació del fenomen religiós per part dels estats. Així neixen les relacions entre religió i estats democràtics al segle XXI, quan es necessita una regulació contínua del dret i de les religions, especialment amb els NMR i les sectes, i no només en l'àmbit legal sinó també jurisprudencial. La globalització i la immigració afecta aquesta regulació cada cop més.

Al nostre segle XXI, anomenat com el segle de la laïcitat, el dret que afecta les esglésies i els NMR «el dicten els Estats, no ja per regular la vida interna de les esglésies sinó la presència jurídica en la vida civil dels fenòmens religiosos: en primer lloc, la tutela estatal de la llibertat religiosa individual i col·lectiva i, seguidament, l'ordenació en l'àmbit civil de determinades realitats jurídiques relacionades amb allò religiós, p. e. determinats tipus de matrimonis, l'objecció de consciència, la situació jurídica dels ministres de culte [...], exempcions fiscals, drets al camp docent, assistència a les forces armades, qüestions patrimonials, etc.»⁹

Així, actualment el dret té un paper destacat en la regulació de la vida dels NMR i sectes, en totes les matèries. Els NMR i les sectes necessiten obtenir una personalitat jurídica i emmarcar-se dins d'un règim jurídic que els conformi i els organitzi normativament, i no només comptar amb una mera organització registral.

3. RÈGIM JURÍDIC INTERNACIONAL I ELS NOUS MOVIMENTS RELIGIOSOS

L'existència dels NMR genera internacionalment una diversitat d'opinions segons en quina societat creixen. No tots els països actuen de la mateixa manera davant d'ells ni en totes les cultures. No obstant això, en general, els NMR s'expandeixen emparats sota el paraigua de les llibertats religioses, malgrat que de vegades, camuflats en una aparença religiosa, busquen altres finalitats molt lluny de l'espiritualitat i de la religió, i pròpies del fenomen sectari.

Si quantifiquem la normativa del dret internacional sobre els NMR i les sectes, és mínima. Podem apreciar a primera vista que els NMR són protegits per les disposicions internacionals que afecten totes les religions. Disposicions que es fonamenten en la llibertat de pensament, consciència i religió com estableix l'article 18.1 del Pacte Internacional de Drets Civils i Polítics (PIDCP) adoptat per l'Assemblea General de les Nacions Unides el 1966. Es promou la llibertat religiosa en la defensa de qualsevol religió o convicció religiosa, tant si es tracta d'una religió tradicional com de minories religioses.

El concepte de minories religioses engloba els NMR i les sectes. Es busca que les grans religions tradicionals no discriminin les persones que formen els NMR i les sectes. L'art. 18

⁹ Suárez Pertierra, G. i altres. *Derecho Eclesiástico del Estado*. Valencia. Ed. Tirant lo Blanc, 2016, p. 51.

del PIDCP surt en defensa particularment dels Testimonis de Jehovà, que estaven immersos en diferents processos judicials a diversos països del món, per la qüestió de l'objecció de consciència davant del servei militar o la prohibició que els seus adeptes formessin part dels exèrcits de les nacions. El PIDCP reconeix concretament al seu art. 18.1: «1. Tota persona té dret a la llibertat de pensament, de consciència i de religió; aquest dret inclou la llibertat de tenir o d'adoptar la religió o les creences de la seva elecció, així com la llibertat de manifestar la seva religió o les seves creences individualment o col·lectiva, tant públic com en privat, mitjançant el culte, la celebració dels ritus, les pràctiques i l'ensenyament».¹⁰

El 1981, les Nacions Unides fan una defensa de la tolerància religiosa a la «Declaració sobre l'eliminació de totes les formes d'intolerància i discriminació fundades en la religió o les conviccions». A més del respecte de les religions tradicionals, s'hi recull una llista amb NMR i sectes que cal respectar, com són els Baha'is, l'Església de la Cienciologia, els Adventistes del Setè Dia, els Testimonis de Jehovà i els Hare Krishna, entre d'altres.

En la defensa dels drets i de les llibertats religioses, les Nacions Unides promouen novament el principi de tolerància de les religions tradicionals i de les minories religioses l'any 1995, quan adopten la «Declaració de principis sobre la tolerància». Es reafirma que els estats són responsables de fomentar la identitat religiosa de les minories com a subjectes jurídics amb drets inalienables.¹¹

Gràcies a la Conferència General de la UNESCO de 16 de novembre de 1995, es van adoptar els principis de tolerància i la defensa dels drets humans per a totes les religions i confessions existents al món, promoguts un any abans, el setembre de 1994, a la Recomanació de Seül per part de les Nacions Unides. Principis que es basen en la dignitat, la igualtat en el respecte mutu de les persones per assolir la pau mundial, fonamentada alhora en la solidaritat intel·lectual i moral de la humanitat, i que condemnen els extremismos religiosos, el genocidi i la discriminació religiosa.

S'estableix la tolerància com a principi elemental per eliminar tota mena d'intolerància religiosa davant de les minories ètniques i les religions minoritàries i davant dels grups vulnerables de la societat. L'abril de 1995 la Carta de Cartago, sobre la tolerància a la Conca Mediterrània, també expressa la necessitat que les tres religions monoteistes tradicionals (Cristianisme, Islam i Judaisme) promoguin al seu si els principis de la tolerància, la llibertat religiosa i els drets humans, per eliminar qualsevol manera de discriminació de les confessions i religions minoritàries, incloent-hi els NMR i les sectes.

L'octubre de 1995, al Simposi d'Istanbul sobre la Tolerància es fa un reconeixement mutu de les diverses religions i una crida a la tolerància entre totes les confessions religioses i moviments espirituals tradicionals, ancestrals i de nova aparició per aconseguir la pau mundial i que la religió no sigui un pretext per a les guerres.

¹⁰ *Derecho Eclesiástico del Estado*, p. 60.

¹¹ Relaño Pastor, E. *La protección internacional de las minorías religiosas*. Madrid. Ed. Centro de Estudios Políticos y Constitucionales. 2003, p. 85.

Veiem com el règim jurídic internacional dels NMR i les sectes consisteix en declaracions i cartes de drets per defensar-ne la llibertat i la no-discriminació en la societat. A més, no només es busca una tolerància amb ells, sinó també una tolerància i defensa de la llibertat religiosa a l'interior cada NMR i secta, defensant els adeptes, perquè el que es busca defensar és la dignitat de la persona i la seva llibertat de consciència.

4. RÈGIM JURÍDIC EUROPEU SOBRE ELS NOUS MOVIMENTS RELIGIOSOS

A la Unió Europea, des de la seva creació, hem assistit a debats i normatives sobre els NMR i les sectes, com a resposta a una sèrie de problemes que es plantejaven. Les dues institucions que en primer lloc es van encarregar de dictar normes sobre NMR i sectes van ser el Consell d'Europa i el Parlament Europeu.

Al si de la Unió Europea s'ha debatut moltes vegades sobre la creació i tolerància d'aquests grups religiosos i també sobre l'activitat de les sectes. Predominantment se'ls observa amb recel, atès que han estat objecte de denúncia tant civil com penal. A causa del principi de llibertat religiosa i de consciència, resulta complicat legislar sobre les sectes. Aquests grups tenen dret a la llibertat religiosa i també estan aixoplugats sota el paraigua de les diverses constitucions dels països membres, en les quals es promulga la llibertat de consciència, de creences i de religió.¹²

El Tractat de Roma (1957), que va suposar la constitució de la Comunitat Econòmica Europea, instaura la lliure circulació de treballadors dins les fronteres comunitàries. Els únics límits perquè es denegui a un treballador l'accés és per raons d'ordre públic, de seguretat i de salut pública. Anys més tard, amb el Tractat de Maastricht (1992) i el Tractat d'Amsterdam (1996), la Comunitat Europea es compromet a respectar els drets fonamentals de la mateixa manera que al Conveni Europeu per a la Protecció dels Drets Fonamentals.¹³

Un estat membre pot impedir l'entrada al territori nacional a un ciutadà comunitari, però sempre haurà d'al·legar que el seu comportament personal va contra l'ordre públic, la seguretat i la salut pública d'aquesta nació, segons l'article 3.1 de la Directiva 64 /221 del Consell d'Europa del 25 de febrer de 1964. Aquesta és l'única limitació d'accés a la Unió Europea que poden tenir els NMR i les sectes.

L'Assemblea Parlamentària del Consell d'Europa, que té entre les seves funcions l'elecció dels jutges del Tribunal Europeu de Drets Humans, va presentar al Comitè de Ministres la Recomanació 1202 (1993) sobre la tolerància religiosa als països comunitaris. S'hi exposa que les tres religions monoteistes (Judaisme, Cristianisme, Islam) han de ser tolerants amb els NMR i sectes o religions minoritàries i que els estats comunitaris han de definir-se com a estats laics, i no han de realitzar polítiques d'imposició de cap obligació religiosa als seus ciutadans, sinó promoure el respecte a tots els grups religiosos reconeguts pels estats membres.

¹² Evans, M. *Religious Liberty and International Law in Europe*. Cambridge. Ed. Cambridge University Press, 1997, p. 251.

¹³ *Derecho Eclesiástico del Estado*, p. 81.

També l'Assemblea Parlamentària del Consell d'Europa, en la Recomanació 1178 (1992), afirma que els NMR i les sectes estan emparats per l'article 9 del Conveni Europeu de Drets Humans (CEDH), on es garanteix el dret a la llibertat de consciència i de religió, a la llibertat de canviar de creença religiosa i de manifestar les conviccions espirituals individualment i col·lectivament.

La Recomanació 1178 (1992) indica que s'ha de delimitar bé la perillositat de les sectes, perquè es pot vulnerar el dret a la llibertat religiosa i suposa una clara amenaça per a la llibertat de consciència. Aquesta mateixa llibertat de consciència es garanteix a l'art. 9 de la Convenció Europea dels Drets Humans de 1950.

El Tribunal Europeu de Drets Humans (TEDH), en la seva jurisprudència diversa, considera que cal diferenciar religió de convicció religiosa, per no vulnerar l'article 9 del CEDH. Ho veiem, per exemple, a la sentència de 7 de desembre de 1976 Kjeldsen, Busk Madsen, i Pedersen contra Dinamarca, que estableix que cal respectar les conviccions religioses cristianes dels pares en l'educació sexual dels fills davant les polítiques educatives dels estats membres. Ens recorda que les conviccions morals i religioses dels ciutadans estan protegides per l'article 9 del CEDH. No només els estats, sinó també les religions tradicions, els NMR i les sectes han de respectar aquestes conviccions morals i religioses de les persones.

La Unió Europea, com ja he comentat anteriorment, cerca la protecció de les persones i la no discriminació davant els estats membres i els NMR i les sectes. A la Unió Europea hi ha preocupació per defensar la dignitat humana i que les conviccions religioses no portin a realitzar actes delictius o que es camuflin com a activitats espirituals.

La Unió Europea busca que els estats membres garanteixin el dret de les persones a associar-se lliurement, i també que els ciutadans comunitaris no estiguin coaccionats, quan vulguin deixar el grup religiós o sectari, i castiguin les coaccions i les amenaces dels líders sectaris o dels dirigents sobre els adeptes.

Una altra norma que cal destacar dins del règim jurídic comunitari és l'assimilació dels NMR i les sectes amb els moviments o grups de persones en general, sense distinció de creences, races o religió. A la sentència del TEDH de 29 de maig de 1997, Tsirlis i Kouvoumpas contra Grècia, la jurisprudència de la Unió Europea clarament fa prevaldre l'exercici de la llibertat religiosa i de la no discriminació davant d'altres pretensions, excepte en casos d'ordre públic.

Els demandants són dos ministres dels Testimonis de Jehovà que es neguen a fer el servei militar i exigeixen al Govern grec que equipari la seva situació amb els ministres ortodoxos. El Govern grec s'hi nega i els ministres testimonis de Jehovà denuncien la diferència de tracte i discriminació. El TEDH dona la raó a l'estat grec perquè els ministres testimonis de Jehovà violen les normes nacionals sobre el compliment del servei militar obligatori.

Per a una major protecció de les persones, la Unió Europea desitja que l'Europol treballi a tots els països membres, intercanviant informació amb els cossos de seguretat dels diversos estats davant l'amenaça dels NMR perillosos o les sectes agressives. D'aquesta manera s'aconsegueix més seguretat ciutadana a l'hora de detectar els grups sectaris que tapen el delicte sota la màscara religiosa.

Diverses recomanacions de l'Assemblea Parlamentària del Consell d'Europa i sentències de la jurisprudència comunitària han modelat el règim jurídic dels diferents NMR i sectes que actuen a la Unió Europea.

Pel que fa a les recomanacions del Consell d'Europa, podem destacar la Recomanació 1396 de l'any 1999, en defensa de les minories ètniques i religioses a la Unió Europea. S'hi defensa especialment la llibertat religiosa dels NMR i les sectes, sempre que no siguin destructives ni vagin contra la dignitat humana.

També podem destacar la Recomanació 1846 de l'any 2011, que planteja la lluita contra totes les formes de discriminació fonamentades en la religió i en les creences espirituals. L'any 1999 també es va declarar a la Resolució 1396 sobre les democràcies europees i la seva defensa de la llibertat religiosa, especialment davant dels NMR.

Hi ha diverses sentències dels tribunals europeus a favor i en contra de la Congregació dels Testimonis de Jehovà. S'hi remarca la llibertat de la persona i el dret a la vida o la defensa de l'ordre públic, davant de les idees religioses personalistes i les conviccions espirituals pròpies.

Una sentència comunitària molt actual és la Sentència del Tribunal de Justícia de la Unió Europea (TJUE) de 29 d'octubre del 2020. En aquesta sentència, el Servei de Salut de Letònia no autoritza un resident seu a rebre assistència sanitària transfronterera, programada en un altre estat membre, perquè es nega a rebre transfusions de sang i en un hospital de Polònia li permeten operar-se sense rebre transfusions de sang. El TJUE falla a favor del testimoni de Jehovà pel fet que no es pot negar l'assistència sanitària transfronterera, però serà ell qui haurà d'assumir els costos de les despeses hospitalàries fins a la quantia que el mateix estat pugui assumir per llei interna letona.

També la Sentència del TJUE de 10 de juliol del 2018 declara que els adeptes dels Testimonis de Jehovà, quan prediquin porta a porta, han de complir amb la normativa del tractament de dades personals de la Unió Europea. Es presenta una demanda contra els predicadors de la secta a Finlàndia. Els Testimonis de Jehovà finlandesos, quan visiten domicilis particulars, prenen notes i fan llistats de persones que no desitgen que se'ls visiti. En aquest cas, estan incomplint amb la normativa comunitària de la Llei de protecció de dades i no s'està desprotegint el dret de llibertat religiosa en fer una activitat religiosa domèstica o exclusivament personal. Els Testimonis de Jehovà han d'informar els ciutadans i demanar-los permís abans de recollir aquestes dades personals a l'hora de predicar al seu domicili.¹⁴

En l'àmbit europeu, l'Església de la Cienciologia ja ha guanyat diversos casos al TEDH. En la sentència d'1 d'octubre de 2009 a favor de les Esglésies de la Cienciologia de Surgut i Nizhnekamsk a la Federació Russa, el TEDH obliga la nació russa a respectar el dret de llibertat religiosa i d'associació de l'Església de la Cienciologia i a impedir que se'ls discrimini en el dret de registre públic, per obtenir personalitat jurídica i en el dret de propietat.

¹⁴ *Religious Liberty and International Law in Europe*, p. 337.

Passa el mateix amb la Decisió 7805/77 de la Comissió Europea de Drets Humans del cas X i l'Església de la Cienciologia contra Suècia.¹⁵

A més, pel que fa a l'Església de la Cienciologia en el dret comunitari, la Sentència del TJUE de 14 de març de 2000 condemna l'Església de la Cienciologia de París a no fer inversions a França amb capital estranger directe sense identificar-lo. El govern francès va bloquejar el capital de la secta perquè considerava que podia afectar negativament l'ordre públic i la seguretat de la nació. L'Església de la Cienciologia de París havia demandat el govern francès perquè no l'autoritzava a fer inversions directes amb capital estranger.

5. ALGUNES VALORACIONS SOBRE ELS NMR I LES SECTES, I EL DRET

El concepte de sectes al món jurídic apareix com una cosa compacta, com una realitat unida, però no és així. Quan m'he endinsat a l'estudi del fenomen he observat que és una realitat molt atomitzada. Cada NMR i cada secta és un món diferent. En la concepció semàntica, una secta seria més un element grupal de la societat que un tall i separació d'una religió tradicional, com un grup de persones que vol seguir les directrius d'un líder carismàtic.

En el concepte de règim jurídic, em sembla més apropiat per a l'anàlisi jurídica de les sectes i els NMR seguir unes pautes generals que permetin emmarcar-los en una sèrie de normes que els vagin donant motllura jurídica. Tot i així, veig que és complicat legislar sobre llibertat religiosa i de consciència, ja que es pot vulnerar fàcilment el principi de llibertat religiosa.

Pel que fa a la relació del Dret amb els NMR i les sectes, crec que caldria dictar lleis concretes sobre aquest fenomen als diferents països, per tal de regular d'una manera clara les fronteres de la llibertat de religió i de consciència, davant de les directrius destructives d'alguns líders religiosos. Per exemple, el fet que alguns tribunals hagin sentenciat a favor dels Testimonis de Jehovà en els casos de negativa a les transfusions de sang, em sembla que atempta contra la vida humana. En aquest sentit caldria donar més força al dret fonamental de la defensa de la vida, davant del dret fonamental de la llibertat religiosa, sobretot si ens trobem davant de menors d'edat, els pares dels quals desitgen sacrificar-los en nom de la seva llibertat religiosa i de consciència. Els menors tenen dret de viure i que ningú, ni els seus progenitors, jugui amb la seva vida.

Al dret internacional sobre els NMR i les sectes, veiem una legislació diversa, depenent del país on ens trobem. No obstant això, les Nacions Unides, vol fonamentar el règim jurídic sobre NMR sota el dret fonamental de la tolerància religiosa, especialment davant de les minories ètniques. Des del punt de vista jurídic, ho veig incorrecte, ja que durant l'article he constatat que precisament els intolerants solen ser algunes sectes o NMR, i no tan sols respecte dels seus fidels quan dubten sobre els seus principis sectaris, sinó també respecte de la resta de religions que no segueixen les seves directrius espirituals o el seu decàleg religiós, com és el cas dels Adventistes

¹⁵ *Ibidem*, p. 313.

del Setè Dia o dels Testimonis de Jehovà. En aquest aspecte, les Nacions Unides haurien de posar èmfasi a crear una legislació que defensi el ciutadà dels líders religiosos destructius i de les seves organitzacions criminals.

Hem vist durant l'article com en alguns països atapeïts de sectes i NMR d'Hispanoamèrica ja s'ha començat a donar la veu d'alarma davant la invasió de les consciències dels seus ciutadans, desposseint-los de la voluntat pròpia, als programes de rentat de cervell, una veritable plaga, que també cal abordar jurídicament. No n'hi ha prou d'omplir els jutjats amb querelles, cal actuar legislativament. Estats com Mèxic i Xile, on es va prohibir la celebració dels matrimonis multitudinaris de la secta Moon, sembla que ho van tenint clar. A Europa també ha passat, sobretot a França, amb la legislació antisectes del Govern francès, que va impulsar el control dels NMR i les sectes en l'àmbit jurídic.

En aquest sentit, sí que seria convenient introduir el delictes sectari als codis penals a escala nacional, per poder aprofundir en l'aplicació de les penes i mesures de seguretat per als delinqüents que, amb el pretext de la religió o d'una inspiració celestial, han creat situacions antijurídiques mitjançant actes d'il·legalitat o de criminalitat.

A l'àmbit del Dret de la Unió Europea, malgrat que l'art. 9 del CEDH deixa un camp d'acció ampli a les sectes a Europa, un descobriment interessant, almenys per part meua, és la Recomanació 1178 (1992). Aquesta recomanació ens indica que cal delimitar bé la perillositat de les sectes perquè no se'n vulnerin els drets sota l'empara de l'art. 9 CEDH. Aquesta delimitació comporta analitzar bé davant quines sectes ens trobem i com actuar-hi legalment.

També cal remarcar com a la Unió Europea preval l'ordre públic abans que el principi de llibertat religiosa. Els NMR i les sectes tenen llibertat d'actuar i de moure's al territori europeu dins del marc del respecte a la legislació comunitària i de l'ordre públic, com passa en el cas Tsirlis i Kouvoumpas contra Grècia.

En la incidència del dret comunitari a les sectes, veiem com el TJUE condemna la secta de la Cienciologia de París, una secta poderosa econòmicament, a no fer inversions a França, amb capital estranger sense identificar-lo. La Unió Europea elimina la possibilitat que tenien les sectes de fer inversions directes amb capital estranger. En aquest sentit, des de la Unió Europea es lluita contra el blanqueig de capitals de les sectes.

En l'àmbit del dret espanyol, veiem com a novetat que constitucionalment l'Estat espanyol pot col·laborar amb les sectes i les NMR, malgrat que és un estat aconfessional. L'Estat espanyol pot crear diferents institucions estatals per a aquesta cooperació. No passa el mateix en altres països, on les sectes i les NMR no perceben cap tipus d'ajuda ni cooperació estatal.

Pel que fa a la perillositat i als efectes destructius de les sectes davant de la llei, el TC ha estat molt ambivalent. En alguns moments ha condemnat les sectes i també trobem sentències favorables amb les sectes i els NMR, depenent de les actuacions dels seus adeptes i si són emparats o no pel dret fonamental a la llibertat religiosa.

En el cas del dret civil matrimonial espanyol i les sectes, veiem com a novetat que algunes sectes i NMR han aconseguit un acord de cooperació amb l'Estat espanyol. Poden celebrar els seus matrimonis religiosos i tenen validesa civil, si compleixen els requisits que marca la llei. Tot i això, hi ha algunes sectes com els mormons que no volen utilitzar aquest dret i continuen celebrant els matrimonis civilment, encara que després els beneeixi un ministre de la seva religió.

Un altre fet jurídic interessant té a veure amb els casos de guàrdia i custòdia de menors. L'Estat pot retirar-la a les famílies adeptes de les sectes destructives que eduquin els fills en contra dels principis constitucionals. Per aquest motiu, una secta pot ser declarada il·legal o fins i tot prohibida, segons l'art. 22 CE.

Respecte del dret patrimonial espanyol i els NMR, veiem com a novetat que l'Estat exerceix un control real sobre els béns i les finances de les sectes, sobretot per part de l'Agència Tributària, perquè no evadeixin impostos i contribueixin al repartiment de la riquesa nacional. També hi ha un control policial per evitar la venda il·legal d'armes al nostre país i el tràfic de drogues per part de les sectes, com no passa en altres països on no se'n controla aquests dos aspectes.

Quant a la Legislació espanyola i les sectes, especialment les sectes destructives, observem com la justícia espanyola s'involucra en la instrucció, període de prova i sentència ferma, és a dir, en tot el procés judicial, davant dels delictes produïts per les sectes i denunciats per famílies i particulars, pertanyents o no als NMR. Tot i que no existeix pròpiament en el dret espanyol un delicte sectari tipificat, la jurisprudència espanyola és abundant en sentències penals, sobretot contra els testimonis de Jehovà.

Pel que fa a l'activitat delictiva dels NMR, cal destacar el delicte de coaccions. En aquest delicte el guru o líder de la secta coacciona l'adepte o la seva família, o tots dos, a fer accions contra la seva voluntat mitjançant un missatge apocalíptic o de condemna, proferint amenaces o fins i tot fent detencions il·legals. Aquest delicte està tipificat a l'art. 172 CP. De vegades el guru amenaça amb càstigs divins o mitjançant amenaces a la llibertat pròpia del subjecte, i pot arribar a exercir-hi la violència física. És un delicte difícil de demostrar pel que fa a les proves, perquè solen ser coaccions psicològiques.

Pel que fa a la classificació de les entitats religioses per part de l'Estat espanyol, veiem com gran part de les sectes volen obtenir l'estatus de confessions religioses o esglésies per aconseguir més drets davant l'estat. Quan les sectes i NMR s'inscriguin al RER, gaudiran de personalitat jurídica; les entitats religioses no inscrites al RER no tenen personalitat jurídica.

Respecte als NMR més implantats a Espanya, com són els mormons, els Testimonis de Jehovà, la Cienciologia i la secta Moon, cal ressaltar la insistència d'aquests NMR des dels anys vuitanta a ser reconeguts com a religions amb arrelament notori a Espanya i a ser inscrits posteriorment al RER. És exemplar el cas de la secta Moon i la seva insistència davant dels tribunals espanyols sobre la inscripció al RER. Finalment, després d'una dura batalla legal, el TC va ordenar inscriure la secta Moon al RER, dictant la STC 46/2001, de 15 de febrer de 2001.

Abreviatures utilitzades

AN	Audiència Nacional
art./s.	article/s
CE	Constitució Espanyola
CEDH	Conveni Europeu de Drets Humans
CP	Codi Penal
coord./ca.	coordinador/ns
ed.	edició/editor
LOLR	Llei Orgànica de Llibertat Religiosa
NMR	Nous Moviments Religiosos
núm.	número
p./pp.	pàgina/s
PIDCP	Pacte Internacional de Drets Civils i Polítics
RER	Registre d'Entitats Religioses
STC	Sentència del Tribunal Constitucional
TC	Tribunal Constitucional
TEDH	Tribunal Europeu de Drets Humans
TJUE	Tribunal de Justícia de la Unió Europea

Bibliografia

Código Civil. Madrid. Ed. Civitas, 1995.

Constitución española. Madrid. Ed Tecnos, 2010.

ÁLVAREZ-CORTINA, A.; RODRÍGUEZ BLANCO, M. *Aspectos del régimen económico y patrimonial de las confesiones religiosas*. Granada. Ed. Comares, 2008.

ASENSIO SÁNCHEZ, M. A. i altres. *Fenómeno religioso y ordenamiento jurídico*. Madrid. Ed. Tecnos, 2017.

CUEVAS BARRANQUERO, J.M.; CANTO ORTIZ, J.M. *Sectas*. Málaga. Ed. Aljibe, 2006.

DURHAM, W.; SCHARFFS, B. *Law and Religion*. Nova York. Aspen Publishers, 2010.

EVANS, M. *Religious Liberty and International Law in Europe*. Cambridge. Cambridge University Press, 1997.

IBÁN PÉREZ, I.; PRIETO SANCHÍS, L.; MOTILLA DE LA CALLE, A. *Manual de Derecho Eclesiástico*. Madrid. Trotta, 2004.

MANTECÓN SANCHO, J. *Pluralismo religioso, Estado y Derecho*. Leipzig. Deutsche Nationalbibliothek, 2018.

MOTILLA DE LA CALLE, A. *Sectas y derecho en España*. Madrid. Ed. De Derecho Reunidas, 1990.

OLMOS ORTEGA, M.E. *Legislación eclesiástica*. Pamplona. Ed. Aranzadi, 2012.

RELAÑO PASTOR, E. *La protección internacional de las minorías religiosas*. Madrid. Ed. Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2003.

LA CULTURA DE LA PAU CONFRONTA EL DISCURS DE LA GUERRA I DE LA SEGURETAT NEOLIBERALS

Neus Forcano i Aparicio
nforcano@gmail.com
Justícia i Pau

RESUM: L'article explora la tradició pacifista i antimilitarista en la cultura occidental i la seva rellevància contemporània davant dels conflictes bèl·lics actuals, especialment al Pròxim Orient i a Ucraïna. Comença amb la visió profètica d'Isaïes sobre convertir espases en arades, una metàfora de pau i convivència que avui sembla quedar relegada davant el discurs de la «seguretat» i la «guerra justa». A través d'una crítica al neoliberalisme i al seu suport a la indústria armamentista, el text qüestiona el compromís occidental amb la pau enfront dels interessos econòmics.

A continuació, es posa de relleu la dificultat de consolidar una cultura de pau malgrat els moviments pacifistes històrics i moderns. S'hi exploren figures com Jane Addams i Emma Goldman, que van defensar la pau i la justícia social en els contextos respectius. Es convida a reflexionar sobre com mantenir la coherència d'aquest llegat pacifista en un món on els conflictes semblen interminables i els drets humans sovint es deixen de banda.

L'article també recorre la història i l'evolució del pacifisme i l'activisme social en el context de les polítiques neoliberals i autoritàries recents. Després de la Segona Guerra Mundial i de la guerra del Vietnam, els moviments per la pau, l'antimilitarisme i els drets humans van guanyar força política, especialment dins les socialdemocràcies europees. Tanmateix, amb el predomini del neoliberalisme en el darrer terç del segle xx, el consens social en favor de l'estat del benestar es va debilitar, afavorint una ideologia individualista i un discurs de seguretat que, com analitza Deleuze, transforma els estats en «societats de control». Actualment, el creixement de polítiques autoritàries, la militarització i l'afebliment de la societat civil han convertit la lluita per la pau i els drets humans en una urgència, mentre es revalorava l'aportació de les tradicions religioses i espirituals en la construcció de la pau.

PARAULES CLAU: pacifisme; conflicte armat; neoliberalisme; tradicions i moviments antimilitaristes; Jane Addams; Emma Goldman; pau i justícia social; societats de control; drets humans; pau.

ABSTRACT: The article delves into the pacifist and anti-militarist traditions in Western culture and their contemporary relevance in light of ongoing conflicts, particularly in the Middle East

and Ukraine. It opens with the prophetic vision of Isaiah, who speaks of transforming swords into ploughshares—a metaphor for peace and coexistence that today seems overshadowed by the rhetoric of «security» and «just war». Through a critique of neoliberalism and its support of the arms industry, the text questions the West’s commitment to peace in the face of economic interests. The article highlights the challenges in fostering a culture of peace despite both historical and modern peace movements. Figures like Jane Addams and Emma Goldman, who advocated for peace and social justice in their times, are explored as emblematic examples. Readers are invited to reflect on how to uphold this pacifist legacy in a world where conflicts seem endless and human rights are often neglected.

The article further explores the history and evolution of pacifism and social activism in the context of recent neoliberal and authoritarian policies. After World War II and the Vietnam War, movements for peace, anti-militarism, and human rights gained political traction, especially within European social democracies. However, with the rise of neoliberalism in the latter third of the 20th century, the social consensus supporting the welfare state weakened, fostering an individualistic ideology and a security-oriented discourse. As analyzed by Deleuze, this trend transforms states into «societies of control». Today, the rise of authoritarian policies, militarization, and the weakening of civil society have made the struggle for peace and human rights urgent once more, while the contributions of religious and spiritual traditions to peace-building are being re-evaluated.

KEYWORDS: Pacifism; Armed conflict; Neoliberalism; Anti-militarist traditions and movements; Jane Addams; Emma Goldman; Peace and social justice; Societies of control; Human rights: Peace

NO US ATUREU

*No us atureu,
un cop hàgiu forjat relles de les vostres espases.
No us atureu! Seguiu forjant i feu-ne
eines de música.
Qui vulgui encara fer la guerra
abans haurà de tornar a fer el camí
de convertir-les en eines de camp.*

Iehuda Amikhai¹

¹ Traduït per Arnau Pons. [Viu la poesia. https://viulapoesia.com/pagina_2]

0. NO US ATUREU, FORGEU RELLES DE LES VOSTRES ESPASES!

«Amb les seves espases forjaran relles», diu el profeta Isaïes² cantant la pau desitjada des del més profund de l'ànima humana en la recerca d'una relació plena amb Déu i amb els altres. No només relles, «feu-ne eines de música», s'atreveix a implorar el poeta hebreu contemporani Iehuda Amikhai³, bon coneixedor dels patiments de la segona meitat del segle xx que han suposat les guerres successives i els atemptats en terra de palestins i jueus a l'actual estat israelià. Perquè, si fins i tot les relles esdevenen instruments de música, qui encara vulgui revertir l'avanç de l'art, del gaudi, de la descoberta de la bellesa del món i la pau amb els altres, haurà de reconvertir-les en eines del camp abans que les torni a usar com a espases! Bonica metàfora de l'esforç i la tenacitat que suposa per a les persones i per als col·lectius, cultivar la cultura de la pau en lloc de la cultura de la guerra.

El neoliberalisme, per això, s'ocupa prou de fer-nos veure la «necessitat de la guerra», que passa indefectiblement perquè acceptem, sense dret de protesta, l'ús de la força, de míssils i de tancs. En nom d'una «seguretat» –que implica el manteniment de l'estatus quo i la correlació de forces entre potències–, alimentem el negoci de les armes, dels drons i de l'alta tecnologia de la guerra sense informació ni pràcticament consciència de com hi estan involucrats els estats occidentals, per exemple, en el conflicte d'Ucraïna, ni de les servituds polítiques que tenen cap als Estats Units i l'OTAN per no poder impedir la vulneració de drets i el genocidi palestí a Gaza.

Amb més de 40.000 morts del poble palestí, desplaçaments forçats a tota la franja de Gaza i la pressió sobre Cisjordània i ara, també, el sud del Líban, no s'ha aconseguit desescalar la tensió ni aturar el govern israelià. Veiem com s'esvaeixen les vies de resolució pacífica i s'ignoren les peticions d'alto al foc, cosa que mostra la feblesa de les Nacions Unides i del govern Biden-Harris, pendents del resultat de les eleccions d'aquest proper novembre. Sembla que la Carta Magna dels drets humans, les convencions internacionals i les institucions creades per negociar i dissuadir conflictes, perden credibilitat.

Des d'Occident, emergeixen discursos que justifiquen la provisió d'armes i la resposta bèl·lica per defensar els valors liberals i assegurar democràcies. Ara bé, si observem intervencions militars recents fetes sota aquests supòsits, com ara a l'Iraq, l'Afganistan, Líbia, Síria, o a uns altres països, cal reconèixer que no milloren ni s'han incrementat –després de l'ocupació o la intervenció–, els indicadors de desenvolupament com ara la llibertat i la igualtat d'oportunitats per a les dones, o la seguretat en termes de millora d'habitatge, alimentació, salut o educació en

² BCI, Isaïes 2, 2-5

³ Iehuda Amikhai (1924-2000), poeta, escriptor i dramaturg de família jueva nascut a Würzburg, a Alemanya. Al 1935, amb l'edat d'onze anys emigra amb la família a Eretz Israel. Als anys cinquanta, forma part del moviment de renovació poètica que utilitza l'hebreu col·loquial per cantar la vida quotidiana i remarcar la laïcitat de la religió o la religió dessacralitzada. Va ser premiat i reconegut no només al seu país, també internacionalment. Hi ha obra seva traduïda tant en castellà com en català. En català hi ha publicades una antologia poètica, *Clavats a la carn del món*, editorial Proa, 2001; i *Poemes de cos i d'ànima*, editorial Adesiara, 2018, totes dues són traduccions de l'hebreu de Manuel Forcano.

aquests països.⁴ Serà la guerra, doncs, una resposta en aquest sentit per a Ucraïna? Es pot imposar amb guerra, vulneració de drets, aniquilació del poble palestí, una «seguretat» i una vida digna per a la ciutadania de l'estat d'Israel? No sembla que hi hagi una solució per acabar aviat amb la guerra d'Ucraïna, i els bancs i les empreses d'armes s'estan lucrant⁵ gràcies a l'ofensiva de Netanyahu mentre s'espera una reacció més determinada per part del Tribunal Penal Internacional, de les Nacions Unides o dels mateixos països alineats al costat del govern israelià.

Els arguments del moviment pacifista, amb una trajectòria històrica remarcable a Europa i als Estats Units durant els dos segles anteriors, semblen inconsistents per aturar aquests dos conflictes. I, d'altra banda, el discurs hegemònic esgrimeix arguments d'autodefensa, de «seguretat», de «guerra justa» contra l'opressor, l'invasor o el terrorista, segons els casos. Tant sigui des dels mitjans de comunicació i les xarxes socials, com des de la subsidiarietat dels estats al capital, s'alimenta la creença que només la força pot imposar allò que vol el més fort. Com diu Doris Lessing, en temps de guerra retrocedim com a espècie, s'abandona la raó i se'ns permet ser cruels. En l'escalada d'una tensió es viu una certa eufòria, una excitació prèvia, que fa creure que només la confrontació és l'única via possible d'actuació⁶. ¿Com és que Barcelona va ser capaç de mobilitzar-se d'una forma efectiva el 2003 davant la guerra de l'Iraq i, en canvi, tot i les mobilitzacions ciutadanes actuals, no s'ha pogut frenar l'ofensiva del govern israelià ni s'ha pogut resoldre la guerra d'Ucraïna?

1. LA TRADICIÓ PACIFISTA I ANTIMILITARISTA A L'OCCIDENT CONTEMPORANI, QÜESTIONADA?

Recordo perfectament la manifestació multitudinària que va ocupar els espais cèntrics de Barcelona el 15 de febrer del 2003, organitzada per la Plataforma Aturem la Guerra i altres organitzacions de base, en consonància amb el Fòrum Social Mundial. Tot i que la crida fou mundial, la determinació i la unitat de la mobilització va ser especialment impressionant en algunes ciutats. A Barcelona, fins i tot els estudiants de batxillerat i secundària van sortir al carrer a promoure un referèndum social per conscienciar la ciutadania d'aturar la ingerència militar anunciada. Un milió tres-centes mil persones van sortir al carrer en contra dels governs de George Bush, Tony Blair i José María Aznar, que apel·laven a la lluita contra el terrorisme i al principi de «defensa preventiva» contra les suposades armes de destrucció massiva que atribuïen al govern iraquí. Aquest concepte de «defensa preventiva» no existia en la legislació internacional. L'impacte mediàtic de les imatges de Barcelona va arribar clarament als mandataris occidentals

⁴ Bohigas, Xavier; Brunet, Pere; Camps-Febrer, Blanca; Font, Tica; Ruiz, Ainhoa i altres «*Contra les guerres: arguments i alternatives a propòsit de la guerra d'Ucraïna*». Informe 61, Centre Delàs, 11/12/2023. [<https://centredelas.org/publicacions/contralesguerres/>]

⁵ Amorós, Gemma; Aragón, Eduardo; Calvo, Jordi; Carbonell, Max; Ibáñez, Lucía. «*La banca armada y su corresponsabilidad en el genocidio en Gaza*»; Informe 66 del Centre Delàs, del 2/10/2024. A l'Informe es detallen les quinze empreses que han venut armes i han invertit en manteniment i producció d'avions de guerra al govern israelià. Aquestes empreses han rebut finançament d'entitats financeres espanyoles: BBVA hi ha invertit 1.300 milions d'euros; el Banc de Santander, 1.200 milions; CaixaBank, 110 milions. [<https://centredelas.org/publicacions/bancaarmadaigenocidi/>]

⁶ Doris Lessing. *Les presons on triem viure*. Barcelona: Edicions 62, 2023. Traducció d'Alba Dedeu.

que es reunirien uns dies més tard a les Açores, per signar l'acord d'intervenció. El mateix president Bush va declarar que la manifestació de Barcelona no faria variar l'agenda exterior dels EUA. Ara bé, la mobilització popular –que encara s'estengué amb cassolades durant els mesos de febrer i març– va suposar un revulsiu positiu per al teixit social i col·lectiu i va mostrar un moment àlgid del rebuig al bel·licisme, tant a Barcelona com arreu de Catalunya i de l'Estat.

Vint anys després, no hi ha la percepció que el rebuig al bel·licisme sigui tan unànime, si bé és cert que comptem amb institucions i organismes que s'han especialitzat en l'anàlisi dels conflictes i la recerca per la pau, que denuncien la despesa militar i l'armamentisme, que defensen els drets humans i promouen la no-violència i la cooperació, com ara el CIDOB, l'Escola Cultura de Pau de la UAB –que promogué el treball del Dia Internacional de la No-violència a les escoles–, la Universitat Internacional per la Pau, la Fundació per la Pau, Justícia i Pau, el Centre UNESCO, el Centre Delàs, entre d'altres. S'han mantingut premis i reconeixement al treball a favor de la pau que tant l'Institut Víctor Seix, l'ICIP o l'Associació per les Nacions Unides⁷ van instituir en el seu moment; i comptem amb assemblees, grups locals, plataformes i coordinadores a tot el territori que han continuat l'activisme en aquest sentit. ¿Com es pot mantenir, per això, una ciutadania crítica que no abandoni a les mans dels partits polítics o d'institucions acadèmiques i de recerca, el compromís en favor de la pau i la no-violència? ¿Com es pot contrarestar el discurs hegemònic bel·licista per part d'estats, partits i aliances supranacionals que s'inclinen cap a una real polítik i unes polítiques de «seguretat» i de «guerra» que venen com a necessàries?

El pacifisme, com a posicionament a favor de la no-violència per resoldre els conflictes, forma part de les cultures i de les tradicions religioses des d'antic. Davant de la primera industrialització, per això, van emergir discursos i lluites organitzades a través d'associacions civils per reclamar millores de condicions de treball i s'exigiren drets polítics per a les dones. Sense pretensió de fer un repàs històric del pacifisme polític, vull subratllar la importància de les lluites dels sindicats i d'iniciatives d'atenció a famílies obreres, les lligues i les associacions feministes anglosaxones que van liderar la millora dels drets polítics i de la salut de les dones. Ja es detecta en les activistes i pensadores de l'època que el compromís per la pau no pot anar deslligat de la denúncia de les condicions que deixen en la pobresa i a mercè de la violència física, material i de gènere, milers de ciutadans i ciutadanes. N'és un exemple la vida de Jane Addams (1935-1860)⁸, reformadora social nord-americana, filòsofa i activista per la pau que fa una aposta per unes noves relacions socials més igualitàries, es posiciona en contra de la violència de la guerra i treballa a favor d'uns vincles comunitaris que erradiquin la pobresa. Als suburbis de Chicago, va fundar la Hull-House per oferir aixopluc a famílies sense llar, va organitzar formació per a joves i adults i va atendre les dones en situació de prostitució. Amb un dels equips de treball, engegà un projecte pioner d'elaboració de mapes dels blocs i carrers improvisats per l'allau d'immigrants sobrevinguts, on es recollien dades objectives de la procedència de les famílies, el nivell d'ingressos, si l'habitació era llogada o compartida i quines necessitats s'hi detectaven. Com a cristiana protestant i socialista, es va acostar a la política i va col·laborar amb Elizabeth Cady Stanton i les sufragistes, tot i que el seu pragmatisme la mantingué compromesa en l'erradicació de la pobresa, l'educació i els escrits sobre ètica social i democràcia. L'any 1931 va rebre el premi Nobel de la Pau, compartit amb Nicholas Murray Butler, acadèmic que va

⁷ Oliveres, Arcadi. *Papers de Pau*, 2022, pp. 316-318.

⁸ Miras Boronat, Núria Sara. *Filòsofes de la contemporaneïtat*. Barcelona: Edicions UB, 2023, pp. 27-80.

enfortir la legislació per al Tribunal Penal Internacional de la Haia. Jane Addams fou la segona dona que rebia el Nobel de la Pau, la primera havia estat Bertha von Suttner, iniciadora de la saga de les dones pacifistes.

De la mateixa època és Emma Goldman (1869-1940), filòsofa anarquista de família jueva que va néixer a Kaunas, l'actual Lituània, i va viure a Sant Petersburg, d'on va marxar amb setze anys a Nova York empenya per l'antisemitisme i per la mala experiència d'un padastre agressiu que no volia que estudiés. El 1917 va ser arrestada per conspirar contra el servei militar obligatori que feia poc s'havia instaurat als Estats Units, i va ser deportada a Rússia. Allà s'interessà per la revolució soviètica, però en criticà amb contundència la violència dels soviets i la repressió de dissidents. En els seus escrits, va abordar temes com el sistema penitenciari, la llibertat, el feminisme i l'anarquisme, l'ateisme, el militarisme i l'anticoncepció i l'emancipació de les dones. Va ser una dona rebel i radical, amb un discurs potent que animava a l'acció davant de les condicions de misèria de la classe treballadora, especialment en la crisi del 1893. Vull citar, també, Dorothy Day (1897-1980), que juntament amb Peter Maurin, funden el diari i el moviment Catholic Worker, inspirats a parts iguals per Kropotkin i per Sant Francesc, ja que van voler posar en pràctica la radicalitat evangèlica d'acollida i ajuda als pobres i a les persones sense llar.⁹ Van empènyer d'altres dones a crear comunitats de suport que tenien, a més, un compromís explícit amb la no-violència, les lluites antiracistes i l'antibel·licisme. Dorothy Day va ser empresonada per participar d'una manifestació en favor del vot femení i sumar-se a la vaga de fam de les sufragistes.

A l'Estat espanyol, cal citar la tasca de dones periodistes, editores, polítiques, artistes, activistes dels anys vint i trenta del segle xx, com María Lejárraga, Magda Donato, Margarita Nelken, Clara Campoamor, Carme Karr o Isabel Oyarzábal, aquesta darrera, presidenta de la Liga Femenina Española para la Paz. Aquest moviment, juntament amb la Lliga Catalana per la Pau presidida per Montserrat Graner, connectaren amb la Women International League for Peace and Freedom (WILPF), per organitzar el 1932 una ambiciosa Conferència Pro Desarme que fou una mostra remarcable de la col·laboració de lliurepensadores, del feminisme laïcista i del catòlic. Aquesta Conferència té el valor de mostrar com el sufragisme i el pacifisme es reforçaren mútuament; és un exemple de les relacions internacionals que s'establiren durant la II República i de la diversitat de corrents i grups feministes que s'hi implicaren. No passo per alt la importància dels mètodes innovadors i el llegat de la desobediència civil no-violenta de Mahatma Gandhi, que tindrà una repercussió clau en les posteriors lluites de resistència del moviment afroamericà pels drets civils dels anys seixanta, amb el lideratge de Martin Luther King, i en els processos de descolonització, però volia citar aquestes dones pioneres que van ser empresonades, exiliades, deportades o desprestigiades per la seva paraula pública, per desafiar el sistema econòmic i polític prevalent amb el seu compromís ètic amb els més pobres i per reivindicar drets polítics, socials i reproductius per a les dones. Elles mateixes van viure, en pròpia carn, situacions de violència patriarcal i matrimonis fallits o van ser víctimes d'abusos. El seu compromís amb la pau i la visió d'unes relacions harmòniques entre els éssers humans no és només un compromís intel·lectual o ideològic, parteix de l'experiència i de la posada en pràctica d'associacions, xarxes d'ajut, cases d'acollida, propostes de lleis i activitat formadora entre les persones més necessitades.

⁹ Forcades, Teresa. *Per amor a la justícia. Dorothy Day i Simone Weil*. Barcelona: Viena edicions, 2015.

La llista d'activistes i iniciatives que conformen la genealogia del treball en favor de la pau entesa com a necessitat de justícia social i de la pau entre els estats, és una genealogia llarga que cal fer conèixer i que cal compartir com a patrimoni cultural comú. Aquest discurs i activisme contracultural es va anar refermant i tornà agafar força i presència pública després de la II Guerra Mundial i de l'oposició a la Guerra del Vietnam. Així, la filosofia de la no-violència, la mediació per a conflictes internacionals, l'antimilitarisme, l'ecologisme, les campanyes contra l'energia nuclear i les armes atòmiques, l'exigència de polítiques antiracistes, anticolonialistes i en favor dels drets humans arreu del món, entraren en l'agenda política de les socialdemocràcies avançades en l'últim terç del segle xx. En són exemple, polítics de renom com Olof Palme o Dag Hammarskjold¹⁰, que des del mateix govern suec o des de les Nacions Unides, respectivament, s'oposaren a les polítiques més neoliberals i mediaren en la crisi del Congo i en els conflictes amb l'Iraq i l'Iran, entre d'altres. Ara veiem com el llegat d'aquesta conscienciació social i política queda en entredit quan es posa sobre la taula la possibilitat de tornar a fer obligatori el servei militar, fins i tot als països nòrdics, on els moviments d'objecció al servei militar i el pacifisme formaven part de les polítiques governamentals i dels valors compartits.

Al primer terç del segle xxi, ens trobem en un atzucac preocupant. El que havia estat un consens per crear l'estat del benestar, nacionalitzar la indústria per assegurar llocs de treball i regular l'economia, fou revertit en l'època de Margaret Thatcher (1990-1975) per unes polítiques conservadores que van fer recular guanys socials. Es va apostar per la liberalització dels mercats, s'aplicaren polítiques de flexibilització laboral, es privatitzaren empreses, es van marginar els sindicats de la negociació social i política, i s'afeblí l'autoritat de governs locals en favor d'una centralització del poder. Aquesta eufòria del conservadorisme i el capitalisme liberal es reforçà encara més amb el col·lapse de la Unió Soviètica i la caiguda del mur de Berlín el 1989. Semblava que la història constatava que no hi havia cap altra alternativa política i econòmica. S'imposava la creença que la societat no existeix, només importen els individus. Després d'uns anys de posada en pràctica d'aquest neoliberalisme individualista extrem –com apuntàvem a l'inici del paràgraf–, es constata que el sistema no és just ni sostenible, no ha satisfet ni ha cobert les necessitats bàsiques de la majoria de la població, ni assegura la pervivència ecològica del planeta. El poder i la riquesa es concentren en poques mans mentre es deshumanitzen i descarten col·lectius de població (societats del sud global, migrants econòmics, climàtics i asilats polítics, mà d'obra precaritzada o directament fora del sistema, etc.). Cal afegir, a més, que la socialdemocràcia es desdibuixa i s'acosta als pressupòsits de les dretes, tal com les teories de Giddens i la tercera via aplicada per Tony Blair van mostrar com s'afeblia el laboralisme radical anglès per assumir el programa polític defensat per les dretes. En aquest final del xx i inici del xxi, s'han anat fent fràgils el teixit social i la capacitat de mobilització ciutadana, i hem vist com, paulatinament, s'ha imposat la confrontació a través de la guerra com a «necessària», sobretot perquè és negoci per a la tecnocràcia governamental i les corporacions transnacionals interessades a mantenir el domini sobre governs, territoris, recursos i cultures d'arreu del món.

¹⁰ Dag Hammarskjold (1924-1961) va treballar com a secretari general a les Nacions Unides a Nova York i dugué a terme una política anticolonialista. Olof Palme (1927-1986) va ser líder del partit socialdemòcrata i primer ministre del govern suec. Va demostrar el seu pacifisme i universalisme criticant la guerra del Vietnam, l'apartheid de Sudàfrica, defensant el dret a l'autodeterminació del poble palestí i la no intervenció a Cuba. Va promoure polítiques de desarmament i va fer de mediador internacional en els conflictes de l'Iraq i l'Iran. Hammarskjold va ser assassinat el 1961 al Congo, en una missió per pacificar la regió; Olof Palme va ser assassinat a sang freda el 1986 al centre d'Estocolm, però tots van deixar un llegat de lluita a favor d'un altre ordre internacional que no estigués regit pels interessos de les polítiques més neoliberals.

2. NEOLIBERALISME AUTORITARI I SOCIETATS DE CONTROL

Així com les polítiques radicals i d'esquerres s'han anat desplaçant cap a polítiques neoliberals de tendència autoritària, també s'ha produït un canvi en el discurs de la seguretat ciutadana. La política de la seguretat interior, que des dels governs estatals procuraven per a la ciutadania, es desplaça ara cap a un discurs de «seguretat de les persones». Gilles Deleuze ja va utilitzar el terme «societats de control» per referir-se al gir punitiu i de reducció de drets d'expressió i de mobilització de la ciutadania dins del propi estat. Aquest canvi en el concepte de «seguretat» em remet a l'èxit que tenen els programes en què s'espectacularitza la violència i s'assisteix a la resolució d'assassinats o a la persecució de malfactors per part de cossos policials o de seguretat privada en una escomesa de «neteja» i d'aplicació d'una pretesa justícia davant la barbàrie. En el rerefons, no hi deixa d'haver una propaganda de sobrevaloració dels cossos de seguretat i policials com a mecanismes també «necessaris» per tenir una «ciutadania obedient». Sovint, aquests discursos i imatges persegueixen l'objectiu de disseminar una ideologia de la por, fan creure que augmenta el crim i alimenten el desig de la població que cal «aplicar justícia» per mantenir un ordre i una uniformitat social.

Judicialment, s'ha fet un gir punitiu: càstigs ràpids, sentències judicials amb llargues condemnes per complir, lleis mordassa per reprimir protestes i mobilitzacions al carrer, augment de la criminalització de la pobresa o de migrants que es mantenen sense ciutadania, augment de pressupostos per a la construcció de més presons i de més centres d'internament d'estrangers, pressió de vigilància a les fronteres... En paraules d'Étienne de la Boétie adreçant-se als seus conciutadans quan escrivia l'al·legat contra l'absolutisme en el Discurs de la servitud voluntària (1548), els deia: «d'on treu el tirà tants ulls amb què espia-vos si no li doneu vosaltres? Com és que té tantes mans per reprimir-vos i pegar-vos si no les agafa de vosaltres?».

El tirà absolutista de la modernitat s'ha transformat avui en «poder panòptic» i vigilant. Les polítiques securitàries dels estats neoliberals i de tendència autoritària estan interessats a revertir les conquestes socials i econòmiques de l'estat del benestar i a dissoldre les relacions entre el que és col·lectiu i el que és privat en nom de la llibertat econòmica i l'individualisme. Amb els discursos de la por i l'amenaça, es despleguen mecanismes de control i de repressió de la població. La democràcia real i participativa no interessa, la ciutadania organitzada i amb veu pròpia, tampoc, perquè a través de negociacions polítiques, la col·lectivitat pot incidir en la distribució pressupostària, en la gestió de béns comuns i de recursos del territori. Crec que el discurs de la seguretat de les persones és una justificació, també, per construir i aplicar aquests mecanismes de control, privació de llibertat, marginació i repressió de la població. Càmeres i reconeixement facial, dades biomètriques i alarmes de seguretat, protecció i assegurances, gestió de pandèmies, que també han convertit la seguretat interior en un negoci. Es tracta d'una reprogramació del poder en funció dels guanys i dels interessos econòmics de les elits aliades a les tecnocràcies.

Escoltant una taula rodona d'acadèmiques i activistes feministes llatinoamericanes¹¹, corroboro que la «guerra» i les polítiques «seguritatives» no es justifiquen només davant les amenaces externes, sinó que s'apliquen a l'interior mateix de cada estat. Sento com exemplifiquen l'acció del «neoliberalisme autoritari» com un sistema de necropolítica que els governs apliquen contra la pròpia població. No s'hi escauria la denominació de «guerra soterrada» o «guerra de baixa intensitat» –eufemismes que la premsa i la història han fet servir per referir-se a conflictitat social–, són, realment, guerres emmascarades per lleis i ideologies orientades a reprimir i controlar la població. Així, Sonia Correa, del Brasil, basa el creixement de la ultradreta de Bolsonaro i de les esglésies evangèliques en els discursos de la guerra contra el terror i els narcotraficants. Ella denuncia que, paral·lelament a aquests discursos del terror i la por, també s'hi afegeix un descrèdit dels discursos de la diversitat sexual i els moviments LGBTI+. La política es converteix, així, en una nova via de guerra i submissió de la població i els col·lectius estigmatitzats. Fins i tot, descriu com a «gir gramscian» el procés revolucionari ultraconservador, ja que s'apropia paradoxalment de les estratègies discursives i de l'acció política dels moviments clàssics que havien lluitat precisament en favor dels drets col·lectius i la solidaritat comunitària per fer-ho desaparèixer.

Veronica Gago, descriu les polítiques de Milei com una «guerra en contra de la reproducció social» i explica com es criminalitzen les mares dels joves que s'atreveixen a protestar per una austeritat i una inflació desmesurades. Carolina Robledo, de Mèxic, apunta la contradicció que viuen entre tenir una dona presidenta del PRI al govern, i a la vegada, assistir a una militarització efectiva d'exèrcits transnacionals, ben organitzats i molt efectius pagats per capital privat, que controlen duanes, fronteres, espais turístics, indústries, ports i barris concrets de les ciutats del país. De la promesa de l'expresident Obrador d'augmentar la seguretat interna a la federació mexicana, n'ha resultat un poder militar i policial descentralitzat, privatitzat i sense cap obligatorietat de rendició de comptes davant les institucions democràtiques de l'estat. Aquesta activista descriu com a crisi ecofísica i guerra biofísica l'aparició d'aquestes empreses militars privades, legals o il·legals, ja que es tracta d'una guerra multiescalar contra la vida de les persones, actuen amb impunitat i afebleixen les formes de governança tradicionals.

L'escalada bèl·lica internacional cal situar-la en aquest context neoliberal desbocat. Som a l'era del neoliberalisme individualista extrem, que ha deixat clar que no serveix com a sistema exportable i aplicable arreu del món, és clar que no treballa per al benestar de la població; la desigualtat i la precarització que comporta el fa ineficaç per respondre als reptes de la governança global i de la promoció dels drets humans i d'unes relacions polítiques inclusives. El que en l'era Thatcher es proclamava amb convicció i supremacia, ha resultat un fracàs. L'orientació per treballar en favor de societats lliures i amb igualtat d'oportunitats i de drets, sí que és un universal, i demana cultivar la imaginació i promoure alternatives polítiques per construir alguna cosa nova. L'esperança és política, i la política la fan les persones i els col·lectius.

¹¹ Foro I sobre Autoritarismos y políticas de guerra. Taula rodona amb acadèmiques i activistes feministes llatinoamericanes sobre «Neoliberalismo autoritario, militarización y violencia», al marc del 50è aniversari de FLACSO Equador. [<https://www.youtube.com/watch?v=lvve9Y2e3TI&t=7397s>]

3. L'APORTACIÓ DE LES TRADICIONS RELIGIOSES I ESPIRITUALS PER BUSCAR LA PAU

És precisament en aquest món dividit i enfrontat on les diferents tradicions espirituals i religioses han contribuït i contribueixen a bastir la pau, a cultivar l'esperança i la joia. Les arrels de SHALOM en hebreu, o SALAAM en àrab¹², indiquen molt més que una situació política d'absència de guerra: expressen plenitud de vida. Es refereixen a un horitzó que va molt més enllà d'una construcció de convivència humana i apunten a una realitat que prové del transcendent, de Déu, i de la relació que hi establim. En la tradició judeocristiana, el desig d'aquesta PAU que és compliment d'una promesa, s'expressa en el Llibre d'Isaïes amb unes metàfores molt plàstiques: «el llop conviurà amb l'anyell», «ningú no serà dolent ni farà mal perquè el país serà ple del coneixement del Senyor, com l'aigua cobreix la conca del mar» (Is 11, 6-9). Es tracta de la promesa messiànica que la confiança i la fe dipositades en un Déu alliberador i amorós fan moure la humanitat per camins insospitats que trenquen la cadena causal del mal per mal: «totes les nacions afluiran a Jerusalem, s'hi encaminaran tots els pobles i diran: "Veniu, pugem a la muntanya del Senyor". Ell ens ensenyarà els seus camins i nosaltres seguirem les seves rutes; forjaran relles de les seves espases i falçs de les seves llances. Cap nació no empunyarà l'espasa contra una altra, ni s'entrenaran mai més a fer la guerra» (Is 2, 2-4).

En el viatge cap a la terra promesa, Jacob lluita tota la nit fins a trenc d'alba amb un personatge misteriós. Finalment, demana ser beneït i rep el nom d'Israel. Jacob, que havia separat la família i s'havia enfrontat amb el seu germà Esaú, reconeix ara la pròpia debilitat i hi veu el rostre de Déu. Designa el lloc en què ha esdevingut la lluita amb el nom de «Penuel», que significa 'el rostre de Déu': «perquè he vist Déu cara a cara i n'he sortit amb vida» (Gn 32, 31). Tan sols coixejant, vençut, pot anar a trobar el seu germà-enemic. Esaú l'abraça i tots dos ploren. Jacob adreça aquestes paraules al seu germà: «He vist el teu rostre com es veu el rostre de Déu» (Gn 33, 10).

Aquesta experiència de reconèixer el rostre de Déu en el reconeixement de la pròpia debilitat és el que ens permet descobrir el rostre de l'altre. Emmanuel Lévinas, filòsof lituà emigrat a París, va reflexionar sobre la desolació i la fragmentació del món als anys quaranta durant els cinc anys que passà empresonat a causa de la seva condició de jueu. En els diaris de presó i en les seves obres, parla del rostre de l'altre/Altre com quelcom sagrat, «un altre jo» a qui dec respecte i marge infinit per a la sorpresa i la trobada. La subjectivitat no ha d'estar centrada en si mateixa, ni en l'angoixa de morir; al contrari, entendre la subjectivitat fonamentada en l'infinit dona sentit al viure, perquè sempre es pot copsar un gest nou d'amor i de llibertat en l'altre/Altre, és a dir, que cal aproximar-s'hi sense fixar-lo ni jutjar-lo pels seus condicionants externs (origen, llengua, religió o creences, formació, comportament...). El «rostre de l'altre» és una cara concreta, no és una noció abstracta, i reconèixer-lo com a tal és una exigència ètica que no permet reduir-lo, ni matar-lo. La possibilitat de la fraternitat i la sororitat passa pel reconeixement de la diferència, de l'asimetria, de la llunyania de l'altre/Altre. Lévinas proposa aquesta sortida ètica envers l'altre com a saviesa màxima de l'amor, una sortida que ens remet a la tradició hebrea de marxar del lloc d'origen, com Abram va ser cridat a sortir d'Ur de Caldea cap a la terra promesa.

¹² Pizzaballa, Pierbattista. «L'església en el món. Per una pastoral de la pau». Conferència pronunciada el 2 de maig de 2024 al Laterà; dins *Documents d'Església*, núm. 1156, Any LIX, agost-setembre 2024, pp. 457-467; Publicacions de l'Abadia de Montserrat.

La cultura grega recull en els seus relats clàssics la violència de la guerra, les experiències de la misèria i la frustració, tant de vencedors com de vençuts. Simone Weil¹³, bona coneixedora del món grec, rescata una perla d'una escena coneguda de la *Iliada* entre Aquil·les i Príam. Príam, vençut i rendit als peus d'Aquil·les, li implora per amor recuperar el cos del seu fill Héctor, malferit a la batalla i caigut en camp enemic. Príam sap, com a víctima, que no té dret a enterrar el seu fill mort. Aquil·les, vencedor, ostenta la posició del poderós, el fort i, segons el codi de la guerra, no té cap obligació de cedir. Segons l'ananké grec (el sentit tràgic de la història) semblaria que el final és sabut, i tot i així el relat ens sorprèn: Aquil·les plora amb Príam la desgràcia i l'embrutiment de la violència. Simone Weil comprèn la força de la gravetat i de la violència que tràgicament s'enduu els humans, tant víctimes com botxins. Però també copsa la saviesa de la *Iliada* que posa llum a la possibilitat de la compassió amb el vençut, a la possibilitat humana de trencar la cadena causal de la violència, i amb llibertat, ens recorda que podem estimar i solidaritzar-nos en l'experiència de sentir-nos igualment vulnerables.

Per a Rachel Bepaloff –filòsofa jueva d'origen ucraïnès que va haver d'emigrar cap als Estats Units amb la seva mare fugint del règim nazi–, l'amistat és el lloc d'experiència de l'alegria, la seva font. La relació d'amistat, a través de les cartes i de les escasses trobades presencials que podia organitzar des de l'exili, eren una teofania de pau, un antídoto contra el món de la divisió, la violència i el totalitarisme del qual s'havia escapat¹⁴. Per a ella, cultivar i salvar l'amistat és un deure ètic per construir espais d'alegria en la vida real i quotidiana. Espais d'amistat que no siguin exclusius ni exclusivistes, que no es fonamentin en identitats uniformitzadores i essencialistes, malgrat la barbàrie i la desolació que ens pugui envoltar.

Així doncs, l'espiritualitat i la religiositat poden actuar com un revulsiu contra el funcionament simplista i deshumanitzador de la nostra societat, com indica Lluís Calvo¹⁵. La política, entesa com la construcció del bé comú, necessita del cultiu d'aquesta ètica humanista, de l'elevació moral que comporta fer-nos conscients de les experiències d'autotranscendència que ens lliguen i obliguen cap als altres, que ens fan ser «pelegrins» confiats en el Déu de cada tradició religiosa que convida i crida contínuament a crear novament el món en aquest ara i aquí limitat i condicionat.

4. COM SEGUIR TREBALLANT PER LA PAU?

Arcadi Oliveres deia que «estem obligats a no perdre l'esperança». El verb «obligar» l'usava conscientment perquè sabia que perdre l'esperança, suposa renunciar a ser persona i a sentir-se persona amb els altres i per als altres. L'esperança és una virtut moral que no té res a veure amb ser il·lús o falsament utòpic. Es tracta d'una virtut resilient d'aquells que confien en el treball compromès a favor de la justícia social i dels drets humans, a favor d'una governança

¹³ Simone Weil. «La *Iliada* o el poema de la força» a *Escrips sobre la guerra*. Alzira: edicions Bromera, 1997. Col. Textures, 4.

¹⁴ Cristina Guarnieri. «Rachel Bepaloff, en busca de la alegria», dins *La perfecta alegria*, revista *Iglesia Viva*, núm. 298 abril-juny 2024, pp 11-24. Barcelona.

¹⁵ Calvo, Lluís. «Forallançats al centre de la creació. L'espiritualitat com a política i nucli de l'ésser humà». *Quaderns FJM*, núm. 129. Barcelona, Fundació Joan Maragall, 2023.

participativa, i en contra de qualsevol tipus de violència. És l'actitud del qui sap situar en la realitat de patiment dels altres, i intenta –malgrat tots els impediments, lleis i situacions adverses–, de trobar vies i estratègies de reconstrucció personal i col·lectiva per viure dignament i tenir cura del medi que ens sosté.

Promoure una cultura de pau continua abastant molts àmbits d'actuació. N'anomeno alguns com a conclusió del que s'ha exposat en l'article:

a. El treball per la pau va lligat a la pedagogia de la confiança. Necessitem posar en pràctica un paradigma que ens faci creure que som més d'allò que pensem, però menys del que ens creiem, com resa la saviesa de l'Islam sufí. És a dir, poder aprendre a obrir-nos al misteri, a la bellesa, a l'art, i a la vegada ser humils, perquè reconeixem el límit humà que ens fa iguals a tots els altres. Com deia Lévinas, cal atrevir-se a mirar el rostre de l'altre, que implica voler conèixer la situació real en què viu, informar-se, demana tenir empatia i possibilita la relació harmònica i respectuosa.

b. Davant dels conflictes, no és realista pensar que s'aconseguirà la pau per mitjans violents. El resultat de la violència és, sempre, més violència i, per tant, cal qüestionar el discurs hegemònic bel·licista com a única resposta als conflictes. El pacifisme polític no entra a debatre si una guerra és justificada o no ho és¹⁶; la finalitat ha de ser preveure, tenir cura, saber renunciar, dialogar, complir els pactes, negociar, abans que no imposar la força, que inevitablement crea sofriment, destrucció i no permet establir cap relació segura i a llarg termini entre els actors confrontats. La Doctrina social de l'Església Catòlica ha abandonat el concepte de «guerra justa» i des de la *Pacem in Terris* de Joan XXIII, a més de la *Fratelli tutti* de Francesc¹⁷, considera que la guerra no és moralment justificable.

c. Cal mantenir l'esforç per una governabilitat mundial¹⁸ a través d'institucions plurals i democràtiques que vetllin pel peace keeping (interposició entre contrincants, processos de mediació), el peace making (gestació d'acords de pau) i el peace building (reconstrucció de la convivència després de conflictes bèl·lics, tribunals de reconciliació i reconstrucció de memòria històrica).

d. És important fomentar una bona xarxa d'ONG, associacions civils i cooperatives socials que treballin per a la justícia social i ecològica, per tal de minimitzar els efectes d'una bretxa de pobresa dins dels estats, o bé minimitzar els efectes de migracions forçades per causa de crisis climàtiques, de precarietat econòmica, subdesenvolupament, o explotació.

¹⁶ Brunet, Pere; Calvo, Jordi; Font, Tica; Ortega, Pere; Vries, Wendela de. «Per una Pau i política de desarmament a Europa. Propostes per a una Europa del distendiment, la pau i una seguretat compartida». Informe 65, Centre Delàs; 17/10/2024. [https://centredelas.org/wp-content/uploads/2024/10/informe65_RE_PaulDesarmamentAEuropa_CAT.pdf]

¹⁷ Marciano Vidal. «Canvi de paradigma sobre la moralitat de la guerra» (estudi doctrinal) dins de *Documents d'Església*, núm. 1147, Any LVIII, novembre 2023. Publicacions de l'Abadia de Montserrat, pp. 613-623.

¹⁸ Oliveres, Arcadi. *Papers de Pau*, 2022, p. 269.

e. Cal promoure el pensament crític, la reflexió, l'anàlisi, el debat i també l'educació emocional, per tal de poder deixar-se afectar per les experiències passades i actuar en el present de forma més adequada. És important poder valorar la memòria històrica, poder fer processos de memòria democràtica, de mediació, tribunals de pau i de reconciliació, quan convingui.

f. Cal seguir ideant campanyes i fent accions per denunciar la connivència dels governs amb les empreses d'armament. Cal exigir polítiques de desarmament i aconseguir el compromís dels estats perquè signin el Tractat de Prohibició d'Armament Nuclear, així com en els tractats de no proliferació d'armes.

María Zambrano deia que la pau no és només absència de guerra, és una forma d'habitar el planeta. La pau no és només, doncs, la resolució mediada d'un conflicte armat, sinó una revolució més profunda. La pau no ve donada; la pau es construeix. És un canvi de paradigma que suposa una praxi comunitària de processos de reflexió-debat-acció de les polítiques a favor de la justícia social, econòmica i ecològica. La pau és política i es fonamenta en una ètica que no pot buscar només el pragmatisme a curt termini o la justificació dels interessos del més fort, sinó que obre l'horitzó per a un discurs i un convenciment a favor de la no-violència.

Bibliografia

AMIKHAI, IEHUDA. *Poemes de cos i d'ànima*. Martorell: Adesiara editorial, 2018.

— *Clavats a la carn del món. Antologia poètica*. Barcelona: Editorial Proa, 2001.

CALVO, LLUÍS. «Forallançats al centre de la creació. L'espiritualitat com a política i nucli de l'ésser humà». *Quaderns FJM*, 129. Barcelona, Fundació Joan Maragall, 2023.

ESQUIROL, JOSEP MARIA. «Judaisme i filosofia en Emmanuel Lévinas» a *Ètica i religió en Lévinas, Ricoeur i Habermas*. Barcelona: Editorial Cruïlla, 1997. Col·lecció Cristianisme i Cultura, núm 22.

FORCADES, TERESA. *Per amor a la justícia. Dorothy Day i Simone Weil*. Barcelona: Viena Edicions, 2015.

GUARNIERI, CRISTINA i SANO, LAURA (2022). *Rachel Bespaloff. L'eternità nell'istante*. Roma: Ed. Castelvecchi, 2022.

— «Rachel Bespaloff, en busca de la alegría» a *La perfecta alegría, Revista Iglesia Viva* núm. 298, abril-juny 2024, pp 11-24. Barcelona: Asociación Iglesia Viva, 2024.

LÉVINAS, EMMANUEL (1967). *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2020.

OLIVERES, ARCADÍ. *Paraules d'Arcadi. Què hem après del món i com podem actuar*. Barcelona: Angle Editorial, 2021, Col·lecció El fil d'Ariadna, 120.

— *Papers de pau*. Edició de Jordi Algué i Mar Valldeoriola. Barcelona: Ed Angle editorial i ICIP, 2022. Col·lecció Clàssics de la pau i la no-violència, núm. 21.

PIZZABALLA, PIERBATTISTA. «L'església en el món. Per una pastoral de la pau» *Documents d'Església*, any LIX, núm. 1156, agost-setembre 2024. Publicacions de l'Abadia de Montserrat.

WEIL, SIMONE. «La Filiada o el poema de la força» a *Escrits sobre la guerra*. Alzira: Edicions Bromera. 1997. Col. Textures, núm. 4.

TOTEMISME: LA PERICLITACIÓ D'UNA TEORIA ANTROPOLÒGICA EN LES CIÈNCIES DE LA RELIGIÓ

Francesc-Xavier Marín i Torné

marin@iscreb.org

Institut Superior de Ciències Religioses de Barcelona (ISCREB)

RESUM: Quan es funden les ciències de la religió té lloc una apropiació de variables provinents de l'antropologia: sagrat, tabú, màgia, mite, ritu... Totes s'han consolidat i continuen duent a terme la seva funció explicativa i comprensiva dels fenòmens religiosos. Menys fortuna ha tingut el concepte de totemisme, i això resulta sorprenent perquè l'antropologia del segle XIX i de l'inici del segle XX estava majoritàriament convençuda que el totemisme era la forma originària de la religió. En aquest article resseguim l'etapa fundacional de la recepció del totemisme per part de les ciències de la religió a fi d'escatir els motius que van dur a prescindir del totemisme a l'hora de donar raó dels fenòmens religiosos.

PARAULES CLAU: totemisme, religió, antropologia, etnologia

ABSTRACT: When the sciences of religion were established, they appropriated variables from anthropology: sacred, taboo, magic, myth, ritual... All of these have become well-established and continue to fulfil their explanatory and interpretive role in understanding religious phenomena. The concept of totemism, however, has been less fortunate, which is surprising since 19th and early 20th-century anthropology was largely convinced that totemism was the original form of religion. In this article, we trace the foundational phase of the reception of totemism by the sciences of religion to understand the reasons why totemism was eventually set aside as an explanation for religious phenomena.

KEYWORDS: totemism, religion, anthropology, ethnology

0. INTRODUCCIÓ

Quan es funden les ciències de la religió es recull, evidentment, l'herència mil·lenària de la filosofia i de la teologia. Però també es consideren les aportacions d'aquelles disciplines que, anteriorment classificades en les humanitats, havien adoptat la metodologia científica i la

nova condició de ciències socials: l'antropologia, l'etnologia, la sociologia, la història... Així, sense abandonar una fonamentació filosòfica, es consoliden ràpidament la història comparada de les religions, l'antropologia de la religió, la sociologia de la religió... En aquest context, el debat sobre el totemisme és fundacional en una antropologia que s'entén a ella mateixa com una revisió de l'etnologia. L'antropologia del XIX havia popularitzat termes com sagrat, mana, tabú, animisme, exogàmia... El totemisme funcionava com a lligam entre la tradició evolucionista d'inspiració primitivista i els nous discursos centrats en l'antropologia de la religió i l'antropologia del parentiu.

Certament hi ha molt d'eurocentrisme arrogant en l'interès de l'Anglaterra victoriana i la França de Napoleó III per trobar l'origen de la humanitat a través del primitivisme.¹ En l'Europa que creia en el progrés, molts dels fundadors de les ciències socials compartien la convicció que la religió estava en vies de desaparició i, en canvi, defensaven la pervivència de les formes primitives de religiositat en les societats contemporànies. L'aproximació intel·lectualista als fenòmens religiosos pressuposava la pervivència del primitivisme: en la nostra percepció lineal del temps resulta impossible recular fins als orígens de la humanitat, però aquesta impossibilitat quedava anul·lada gràcies a la geografia: viatjant fora d'Europa l'investigador podria entrar en contacte amb aquells pobles (primitius, salvatges, subdesenvolupats....) que havien conservat l'originària forma de viure. Austràlia i les illes del sud del Pacífic esdevindran els llocs privilegiats del treball de camp d'etnòlegs i d'antropòlegs que, ràpidament, eixamplaran el seu radi d'acció a l'Àfrica i a Amèrica.

Cal destacar el paper essencial de l'enfocament evolucionista de l'etnografia en la formació dels conceptes de l'antropologia i en les elaboracions dels seus programes teòrics i de treball de camp.² El 1869, John Ferguson MacLennan encunya per a l'antropologia el terme «totemisme», i el 1887 James George Frazer en formula les bases que conformaran el debat: per una banda, la qüestió de la unitat conceptual i de la diversitat etnogràfica; per altra, la relació entre l'aspecte social i la dimensió religiosa del totemisme. Tots els participants en el debat entraran en diàleg amb els evolucionistes fins que Alexander Goldenweiser marqui el punt d'inflexió que significarà la substitució progressiva del paradigma evolucionista per uns altres models: comparatisme, difusionisme, culturalisme, funcionalisme, estructuralisme...

Serà aquesta l'anomenada «edat d'or del totemisme» conformada per les teories de MacLennan, Frazer, Lang, Boas, Goldenweiser, Durkheim, van Gennep, Graebner, Schmidt, Rivers, Malinowski, Radcliffe-Brown... El cèlebre assaig de Sigmund Freud *Tòtem i tabú* publicat el 1913 encara transita les vies de l'evolucionisme amb vista a fonamentar el complex d'Èdip però, a poc a poc, el totemisme deixava de ser considerat la forma més originària de religiositat. El cop de gràcia el donarà Claude Lévi-Strauss el 1962 amb la publicació de *Le Totémisme aujourd'hui on es defensa que el totemisme no és més que una il·lusió generada per un sistema de classificació que relaciona a través d'homologies la cultura i la naturalesa*. L'històric debat sobre el totemisme semblava quedar desqualificat i desapareixia dels assajos d'antropologia cultural i de les ciències de la religió per bé que, seixanta anys després, sembla fruit d'un discret renaixement.³

¹ Sera-Shriar, E. (2020). *The Making of British Anthropology 1813-1871*. Pittsburg: University of Pittsburg Press.

² Duch, L. (1997). *Antropologia de la religió*. Barcelona: Publicacions de l'Abadia de Montserrat, pp. 23-28.

³ Obadia, L. «Le totemisme "aujourd'hui"?» *Anthropologie et Sociétés*, núm. 36/1, pp. 279-295.

Sigui com sigui, recuperar els termes del debat de l'edat d'or del totemisme ens fa reconsiderar les metodologies de les ciències de la religió. La pretensió d'identificar l'origen de la religió a través del totemisme va ajudar a encunyar categories (animisme, tabú, primitivisme, comparativisme...) i a plantejar la relació entre religió i lleis d'exogàmia, entre religió i pautes socials i, cal afegir també, entre religió i colonialisme.⁴ Encerts i errors que són un crit d'atenció per a les ciències, també per a les que s'aproximen als fenòmens religiosos.

1. L'INICI DEL DEBAT TOTÈMIC AMB J.F. MACLENNAN I E.B. TYLOR

Serà l'escocès John Ferguson MacLennan qui iniciarà el 1869 el debat antropològic sobre el totemisme en el seu article *The worship of animals and plants*.⁵ Allà, MacLennan proposava que, per entendre l'estret vincle entre algunes divinitats gregues i egípcies i alguns animals i plantes, resultaria interessant examinar el totemisme d'Austràlia i de l'Amèrica del Nord. El mateix MacLennan ja havia insinuat la relació entre els cultes zoolàtrics i fitolàtrics el 1866 a *Primitive Marriage*, però serà clarament en l'article de 1869 on s'explicitarà la relació entre el totemisme, el culte als animals i les regles del matrimoni.⁶

En aquestes dues obres, MacLennan aspira a demostrar que la filiació matrilineal d'acord amb les regles exogàmiques és anterior al totemisme. És a dir, que l'objecte d'estudi consisteix en una organització social que es presenta vinculada a un animal originari, el respecte degut al qual es concreta en la prohibició de matar-lo i de menjar-ne la carn.⁷ Malgrat que MacLennan es basa en la lectura del poc documentat recull elaborat per George Grey, quedarà així establerta per a l'antropologia una relació entre els grups exogàmics i el totemisme.⁸

Sembla que aquesta convicció arrela en la idea de John Long que va pensar que els indis ojbwa entenien els tòtems com a éssers protectors dels grups matrilineals a causa d'un parentiu entre els éssers humans i els animals.⁹ Sigui com sigui, MacLennan és presentat com un dels pioners del paradigma evolucionista que entén l'antropologia com l'estudi dels pobles primitius i, per tant, dels orígens de la civilització. Aquells aspectes de la vida social dels pobles antics que l'arqueologia no podia reconstruir passaven ara a mans de l'antropologia i l'etnologia. S'iniciarà, així, un procés que fixarà el nucli de les tres variables que conformen el debat: el totemisme, les regles de l'exogàmia i les creences religioses que fonamenten el vincle entre els éssers humans i els animals.

Serà amb Edward Burnett Tylor on totes aquestes idees prendran forma sota la hipòtesi que les creences de cada grup humà són el reflex de diferents estadis evolutius. Això demanava

⁴ Nye, M. (2019). «Decolonizing the Study of Religion». *Open Library of Humanities*, núm. 5/1-43, pp. 1-45.

⁵ MacLennan, J.F. (1869-1870). «The worship of animals and plants», *Fortnightly Review*, vol. VI, pp. 407-427.562-582, vol. VII, pp. 194-216.

⁶ MacLennan, J.F. (1865). *Primitive Marriage, an Inquiry into the Origin of the Form of Capture in Marriage Ceremonies*, Londres: A. and C.Black.

⁷ MacLennan, J.F. *Op. cit.*, vol. VI, pp. 412-413.

⁸ Grey, G. (1842). *A Journals of Two Expeditions of Discovery in North-West and Western Australia*, 2 vols. Londres: T. And W. Boone; Rees, W.L., Rees, L. (2011). *The Life and Time of Sir George Grey*. Nova York: Cambridge University Press.

vincular l'evolucionisme amb el comparatisme per tal de poder establir unes categories antropològiques universals però adaptades a diferents contextos.¹⁰ Agrupar diverses categories a partir d'un rerefons religiós va ser el gran mèrit del principal assaig de Tylor, *Primitive Culture*,¹¹ i va consagrar per a l'antropologia evolucionista la idea que les creences no són sinó derivacions psicològiques de la noció d'ànima. En efecte, per a Tylor el pensament dels pobles primitius gira exclusivament al voltant de dos problemes: en primer lloc, com distingir entre la vida i la mort; en segon terme, la naturalesa dels somnis i de les visions. Tot queda resolt en la idea d'ànima com a força vital diferent del cos. És a dir, les imatges mentals com a reflex de la percepció troben el correlat en la idea d'ànima entesa com a personificació d'una realitat exterior. D'acord amb això, per a Tylor el totemisme no és realment la creença en animals que encarnen una divinitat sinó la veneració d'una espècie animal considerada simbòlicament com l'avantpassat del propi grup de filiació. D'aquesta manera, a diferència del seu coetani Wilhelm Wundt –que entenia que la idea d'ànima correspon a estadis evolutius tardans¹²– Tylor considerava que una evolució harmoniosa compartida pels pobles primitius i els civilitzats autoritzava a afirmar que l'origen de la religió es troba en la noció d'ànima.¹³

Això significa que, per a Tylor, les societats civilitzades conserven trets primitius per bé que se n'hagi perdut el sentit originari. Aquest aspecte de la supervivència cultural resultarà un dels aspectes més característics de l'escola evolucionista anglesa, ja que permet relacionar les creences de tota mena de societats i, per tant, poder-ne fer la comparació a partir d'una sèrie de categories culturals: supervivència, degeneració, desaparició, ressorgiment... És obvi que aquí Tylor guarda distància respecte de les teories de Friedrich Max Müller que dominaven el debat a mitjans del segle XIX amb la idea que el sentiment d'infinit hauria estat revestit de trets antropomòrfics en un procés de degeneració del llenguatge. Sigui com sigui, Tylor es desmarca de l'interès filològic de Müller, que prescindia de les dades etnogràfiques i feia de la cultura indoeuropea un món cultural a part.¹⁴ Tanmateix, Tylor no trenca completament amb Müller i entén que la naturalesa personificada forma part de la psicologia dels pobles primitius.

Si Darwin volia mostrar que en tot ésser humà hi ha un animal, Tylor afirma que en tot home civilitzat s'hi troba un salvatge. Aquest és un dels trets característics de l'antropologia victoriana que, contra la idea que li atribueix una divisió clara entre els pobles primitius i els civilitzats, el que fa de debò és destacar la força del primitivisme a l'interior de la vida civilitzada. El geni d'Andrew Lang permetrà anar més enllà de la intenció de Tylor a través de la crítica dels postulats degeneracionistes, ja que permetia entendre també el totemisme i l'animisme com a característica de la mentalitat dels salvatges contemporanis.¹⁵

¹⁰ Gagné, R., Goldhill, S., Lloy, G. (2018). *Regimes of Comparatism*. Leiden: Brill; Short, W.M., Bettini, M. (2018). «Comparatism Then and Now». a E. Varto (ed). *Brill's Companion to Classic and Early Anthropology*. Leiden: Brill, pp. 365-387.

¹¹ Tylor, E.B. (1871). *Primitive Culture. Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Art and Custom*. Londres: John Murray, 2 vols.

¹² Wundt, W. (1926). *Elementos de psicología de los pueblos. Bosquejo de una psicología de la evolución psicológica de la humanidad*. Madrid: Daniel Jono Editor. pp. 185-197.

¹³ Wolfram, H. (2012). «Hallucination or materialization? The animism versus spiritism debate in late 19th Century Germany». *History of the Human Sciences*, 25/2, pp. 45-66.

¹⁴ Müller, F.M. (1892). *Anthropological Religion*. Londres: Longmans; Müller, F.M. (1883). *India, What can it Teach us?* Londres: Longmans.

¹⁵ Lang, A. (1884). *Custom and Myth*. Londres: Longmans.

Calia, tanmateix, desfer alguns malentesos conceptuals entre animisme, totemisme i fetitxisme que feien que diverses manifestacions a propòsit de l'animació d'entitats naturals fossin considerades supervivències del totemisme. Així, Tylor acusava MacLennan d'aplicar el mot «totemisme» a tota mena de contextos culturals (Grècia, Egipte, Índia...) exagerant així el paper dels tòtems en l'evolució religiosa de la humanitat.¹⁶ La mateixa crítica podria estendre's a William Robertson Smith i a Frank Byron Jevons, que faran del totemisme el fonament universal de la religió.¹⁷ Sigui com sigui, la teoria animista de Tylor fa del totemisme un element bàsic de la religiositat primitiva i, per tant, se'n reclamaran els seguidors de la teoria de la supervivència cultural d'Andrew Lang. Serà, però, James Frazer qui, destacant les implicacions pel que fa a l'organització social, obrirà noves vies d'anàlisi del totemisme.

2. LA CONSOLIDACIÓ DEL TOTEMISME AMB J.G. FRAZER

Quan William Robertson Smith es fa càrrec d'un article sobre el totemisme per a la novena edició de l'*Encyclopaedia Britannica*, té clar que l'ha d'encarregar a James George Frazer. Deu anys de recerca sobre el fenomen des d'una perspectiva original en feien el candidat ideal. Ara bé, Frazer presentarà un text tan extens a causa de l'enorme recull de dades etnogràfiques que se li demanarà un brevíssim resum per a l'*Encyclopaedia*¹⁸ i se l'animarà a publicar l'assaig sencer en quatre volums.¹⁹ En aquest sentit, té raó Goldenweiser quan afirma que *Totemism and Exogamy* de Frazer representa l'inici del debat totèmic per part de l'antropologia.²⁰

Frazer ofereix una definició mínima de caràcter psicologitzant en afirmar que un tòtem és una classe d'objectes que els primitius observen amb respecte perquè creuen que entre ells hi ha una relació íntima. Presentant els tòtems d'aquesta manera, Frazer aspirava a incloure-hi una pluralitat de dades divergents però el resultat és una confusió pel que fa a la visió de conjunt del totemisme pel fet de presentar uns criteris massa genèrics que no especifiquen què té d'especial la relació entre els éssers humans i els tòtems. Som davant d'un cas obvi que deixa oberta la qüestió de la definició i de la unitat en la diversitat del fenomen totèmic. Frazer assumeix aquest risc perquè creu, a diferència de MacLennan, que optar per la fórmula psicològica permet analitzar les diverses realitats totèmiques amb independència del context social.

És a dir, els problemes de la unitat conceptual i la diversitat etnogràfica i de la relació entre l'aspecte social i el religiós del totemisme constituiran a partir d'aquest moment l'eix vertebrador del plantejament de Frazer. Així, a *Totemism* l'aspecte religiós és tractat amb independència de l'aspecte social perquè Frazer fonamenta el totemisme en el pes dels tabús que, basant-se en el

¹⁶ Tylor, E.B. (1899). Remarks on totemism with especial reference to some modern theories respecting it. *Journal of the Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, vol. XXVIII, pp. 141-142.

¹⁷ Marillier, L. (1897-1898). La place du totémisme dans l'évolution religieuse. À propos d'un livre récent, *Revue de l'Histoire des Religions*, vol. XXXVI, pp. 208-253. 321-369, vol. XXXVIII, pp. 204-233, 345-404.

¹⁸ Frazer J.G. (1888). «Totemism», a *Encyclopaedia Britannica. A Dictionary of Arts, Sciences and General Literature*. Nighth Edition. Edinburgh: Adam and Charles Black, vol. XXIII, pp. 467-476.

¹⁹ Frazer, J.G. (1910). *Totemism and Exogamy. A Teatrise on certain Early Forms of Superstition and Belief*. Londres: MacMillan and Co, 4 vols.

²⁰ Goldenweiser, A.A. (1915-1916). «The views of Andrew Lang and J.G. Frazer and E. Durkheim on totemism». *Anthropos. Internationale Zeitschrift für Volker-und-Sprachenkunde*, vol. X-XI, pp. 948-970.

vinde de parentiu entre persones i animals, constitueixen una forma de culte. Ara bé, no es tracta d'un cas de zoolatria sinó que els vincles de sang que fan del tòtem un animal sagrat desplacen l'accent a la relació entre les creences i l'organització social, per bé que el preu que cal pagar sigui que els exemples que Frazer presenta a vegades no tenen gaire de totèmic.²¹ Sigui com sigui, amb Frazer es consolidarà la idea que la identitat totèmica és el vincle més poderós que estableix la solidaritat clànica fins al punt de dur els membres del clan a estar disposats a renunciar als seus grups locals per inscriure's al grup dels parents totèmics per via materna. Això vol dir que els membres del clan totèmic es dispersen en el territori en funció de les lleis de l'exogàmia.

La manera com Frazer redueix les diferents organitzacions socials australianes a l'essència totèmica comuna contrasta clarament amb la tendència dominant a l'etnografia de l'època. L'impacte de la publicació el 1880 de *Kamilaroi and Kurnai*, de Lorimer Fison i d'Alfred William Howitt,²² consolidava un plantejament que perduraria durant dècades: les tribus australianes se subdivideixen en dues meitats totèmiques i exogàmiques com a conseqüència de la segmentació per via matrilineal. En el seu estudi, Fison i Howitt parlen de classes socials a l'interior de les societats australianes mentre que Frazer, inspirat en la terminologia proposada per Lewis Henry Morgan,²³ utilitza el mot «fratries» per referir-se a l'associació de famílies que reivindiquen un avantpassat comú.²⁴ Més enllà de les diferències entre aquests autors, tots ells coincideixen a considerar que l'exogàmia matrilineal i el totemisme són el fonament del sistema social australià.²⁵

3. LA CRISI DE L'ETNOGRAFIA EVOLUCIONISTA AMB A.R. RADCLIFFE-BROWN I W. ROBERTSON SMITH

A partir de 1913 A.R. Radcliffe-Brown reformula les eines conceptuals de l'antropologia evolucionista aplicades a l'estudi dels sistemes totèmics australians.²⁶ Aquest treball previ culminarà el 1930 amb una obra que, oferint una lectura funcionalista de les societats australianes, suposarà

²¹ Thomas, N.W. (1902). «An American View of Totemism: a note on major Powell's article». *Man, A Monthly Record of Anthropological Science*, vol. II, pp. 115-118.

²² Fison, L. Howitt, A.W. (1880). «Kamilaroi and Kurnai. Group-marriage and Relationship, and Marriage by Enlopment, draw chiefly from the Usage of the Australian Aborigines, also the Kurnai Tribe, their Customs», *Journal of the Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, vol. XII, pp. 30-45.

²³ Morgan, L.H. (1871). *Systems of Consanguinity and Affinity of the Human Family*, Washington: Smithsonian Institution; Morgan L.H. (1877). *Ancient Society, or Researches in the Lines of Human Progress from Savagery through Barbarism to Civilization*. Gloucester: Peter Smith.

²⁴ Stocking, G.W. (1995). *After Tylor. British Social Anthropology 1888-1951*. Madison: The University of Wisconsin Press, pp. 17-34.

²⁵ Stern, B.J. (1930). «Selections from the letters of Lorimer Fison and A.W. Howitt to Lewis Henry Morgan», *American Anthropologist*, vol. XXXII, pp. 257-279, pp. 419-453.

²⁶ Radcliffe-Brown, A.R. (1913). «Three Tribes of Western Australia», *Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, vol. XLIII, pp. 143-194; *Ibidem* (1914). «The Definition of Totemism», *Anthropos. Internationale Zeitschrift für Völker-und-Sprachenkunde*, vol. IX, pp. 622-630; *Ibidem* (1918). «Notes on the social organization of Australian tribes». Part I, *Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, vol. XLVIII, pp. 222-253; *Ibidem* (1922). *The Andaman Islanders*. Cambridge: Cambridge University Press; *Ibidem* (1923). «Notes on the social organization of Australian tribes». Part II, *Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, vol. LIII, pp. 424-447; *Ibidem* (1929). «Notes on totemism in Eastern Australia», *Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, vol. LIX, pp. 399-415.

un cop mortal al període inaugurat per Lorimer Fison i Alfred Howitt el 1880.²⁷ La influència de Radcliffe-Brown pel que fa a l'aclariment de l'organització social australiana perdurarà malgrat les crítiques i el fet que, encara avui, no hi hagi consens sobre el tema.²⁸

En efecte, Radcliffe-Brown fa notar que la confusió de Howitt i Fison consisteix a identificar l'organització social amb l'organització local negligint la divisió en classes i clans ja que, per bé que això s'esdevé en el cas dels grups de filiació patrilineal, no passa entre els grups matrilineals. És a dir, per a l'antropologia evolucionista era clar que existien simultàniament aquestes dues maneres d'organització social però no n'extreuen les conseqüències.²⁹ Radcliffe-Brown prescindirà d'aquesta classificació perquè entén que subestimar els grups locals tergiversa un debat totèmic obsedit pel predomini de la filiació matrilineal, provocant que les relacions individuals quedessin suplantades per les col·lectives. És en aquest punt que Radcliffe-Brown desmantella l'antropologia evolucionista acusant-la de no haver entès que les regles matrimonials no estan basades en la pertinença d'un individu a una classe o a un clan totèmic percebuts com a grups automàticament exogàmics, sinó a relacions de parentiu entre les parelles potencials.³⁰ El treball de camp que Radcliffe-Brown durà a terme entre els Kariera l'ajudarà a aclarir la relació entre les regles de matrimoni basades en les classes i les basades en els vincles de parentiu.³¹ Aquesta idea ja havia estat anticipada per N.W. Thomas,³² R.H. Matthews³³ i B. Malinowski³⁴ quan observen que les regles matrimonials només poden ser copsades per l'estudi del sistema de parentiu. Això volia dir que, un cop difuminada la coincidència entre la regla de filiació de les unitats socials i la regla de residència, s'obria la via a una comprensió dels grups totèmics centrada en la família.³⁵ La insistència, a la manera de MacLennan, sobre la consanguinitat del grup en detriment de la xarxa de relacions individuals basada en el sistema de parentiu semblava abocada a un bloqueig.

El nou plantejament anima Robertson Smith a inscriure's en el corrent comparatista que veu en el totemisme l'origen de les creences religioses. Potser el que crida més l'atenció, però, és que recorri a la noció de totemisme com a clau de l'origen de les religions semites.³⁶ Som en el context de la revolució en l'estudi de les religions monoteistes duta a terme a Alemanya, Holanda i França la segona meitat del segle XIX a partir de la crítica històrica de les fonts judeocristianes elaborada per Julius Wellhausen, Abraham Kuenen o Ernest Renan.³⁷

²⁷ Radcliffe-Brown, A.R. (1930-1931). «The social organization of australian tribes». *Oceania. A Journal devoted to the Study of the Native Peoples of Australia, New Guinea and the Islands of the Pacific Ocean*, vol. I, pp. 34-63.206-246.322-341.426-456.

²⁸ Keen, I. (1988). «Twenty-five years of Aboriginal Kinship Studies», a R.M. Berndt (ed). *Social Anthropology and Australian Aboriginal Studies. A Contemporary Overview*. Canberra: Aboriginal Studies Press, pp. 77-123.

²⁹ Fison, L., Howitt, A.W. (1883). «From mother-right to father-right». *Journal of the Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, vol. XII, pp. 30-45.

³⁰ Radcliffe-Brown, A.R. (1930-1931). «The social organization of australian tribes». *Oceania. A Journal devoted to the Study of the Native Peoples of Australia, New Guinea and the Islands of the Pacific Ocean*, vol. I, pp. 438 ss.

³¹ *Ibidem*. pp. 52 ss.

³² Thomas, N.W. (1906). *Kinship Organizations and Groups Marriage in Australia*. Cambridge: Cambridge University Press.

³³ Matthews, R.H. (1896-1897). «Australian class Systems». *American Anthropologist*, vol. IX, pp. 411-416; vol. X, pp. 345-347.

³⁴ Malinowski, B. (1913). *The Family Among the Australian Aborigines. A Sociological Study*. Londres: University of Londres Press.

³⁵ Radcliffe-Brown, A.R. (1930-1931). «The social organization of australian tribes». *Oceania. A Journal devoted to the Study of the Native Peoples of Australia, New Guinea and the Islands of the Pacific Ocean*, vol. I, p. 435.

³⁶ Smith, W.R. (1889). *Lectures on the Religion of the Semites*. Edinburgh: Adam and Charles Black.

³⁷ *Ibidem* pp. 183-186.

Per això el 1885 Robertson Smith va fer del totemisme un element imprescindible de l'evolució social afirmant que la relació que uneix éssers humans i animals totèmics esdevé el principal criteri del parentiu humà.³⁸ En canvi, quan el 1889 publica l'estudi sobre les religions semites, sembla haver invertit els termes de l'equació considerant com a subordinada la relació entre totemisme i consanguinitat. En el primer cas, els éssers humans són parents entre ells perquè són parents dels animals i, en el segon, esdevenen parents dels animals perquè primer són parents entre ells. Si la segona hipòtesi és correcta, afirma Robertson Smith, la regla de filiació matrilineal seria l'eix vertebrador de l'organització social ja que la consanguinitat relligaria els éssers humans entre ells i amb el tòtem.³⁹

El retrat de la religió totèmica dibuixat per Robertson Smith com a punt de partida del desenvolupament religiós de la humanitat en general i dels semites en particular el col·loca com a precursor de les teories sociològiques de la religió. L'originalitat de Robertson Smith a propòsit del caràcter moral de la religió primitiva s'ha d'entendre en el marc de l'antropologia tyloriana: l'aliança benèfica entre l'ésser humà i l'espècie animal pressuposa la creença en l'animació de la naturalesa i l'atribució als animals de característiques sobrehumanes.⁴⁰ La seva perspectiva sociològica d'aquesta relació no explica certament l'origen de les creences però, tanmateix, la seva existència n'és una condició prèvia i una justificació. Aquesta lògica ja es trobava en MacLennan quan parlava de l'anterioritat del pensament animista sobre el totemisme⁴¹ i, alhora, donarà peu a una línia de reflexió molt interessant en l'antropologia com són les complexes relacions entre religió i màgia. I és que, per a Robertson Smith, la simple creença en creatures animades o éssers espirituals no té res de religiosa en ella mateixa sinó que més aviat es relaciona amb la màgia.⁴²

De fet, Robertson Smith pretén mostrar que el sentit original dels rituals sacrificials semites és la comunió de sang entre el grup humà i la divinitat a través d'una ingesta col·lectiva de la carn de l'animal totèmic. Insisteix en la idea de comensalitat entre l'ésser humà i el tòtem en el sentit que el cos de la víctima del sacrifici és compartit, de manera que la repetició periòdica de l'àpat sacrificial enforteix el sentit de pertinença grupal.⁴³ Semblava inevitable que Robertson Smith acabés fent referència al sacrifici de Jesús.⁴⁴ En la introducció de *Lectures on the Religion of the Semites*, Robertson Smith afirma que els sistemes rituals que precedien les religions del Llibre no estan estructurats al voltant d'un corpus de creences sinó basats simplement en certes pràctiques i l'observança de costums transmesos per tradició. El ritu precedeix el mite. I aquest mite no és més que el resultat tardà de l'intent d'explicar l'origen del ritu. Els ritus simplement expressen idees subjacents que no calia explicar teòricament. És a dir, les creences primitives tenien per a Robertson Smith, com per a tots els antropòlegs tylorians, un sentit literal i no simbòlic.⁴⁵

³⁸ Smith, W.R. (1885). *Kinship and Marriage in Early Arabia*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 187 ss.

³⁹ Smith, W.R. (1889). *Lectures on the Religion of the Semites*. *Op.cit.* p. 289.

⁴⁰ *Ibidem.* p. 117.

⁴¹ Goblet d'Alviella, E. (1898). *La théorie du sacrifice et les recherches de Robertson Smith*. *Croyances, rites, institutions*, París: Librairie Paul Geuthner, vol. II, pp. 300-315.

⁴² Smith, W.R. (1889). *Lectures on the Religion of the Semites*. *Op. cit.*, p.90.

⁴³ *Ibidem.* p. 275.

⁴⁴ Smith, W.R. (1886). «Sacrifice» a *The Encyclopaedia Britannica*. *Ninth Edition*. Edinburgh: Adam and Charles Black, vol. XXI, pp. 132-140.

⁴⁵ Evans-Pritchard, E.E. (1933). «The intellectualist interpretation of magic». *Bulletin of the Faculty of Arts*, vol. I, pp. 282-311.

Aquí arrela la hipòtesi de l'antropologia d'inspiració tyloriana, de la qual Robertson Ranulph Marett en serà el màxim representant, cridant l'atenció sobre el predomini dels processos d'ordre emocional en les manifestacions màgiques i religioses en detriment dels processos cognitius.⁴⁶ Contra la idea de Tylor d'una ànima al voltant de la qual s'estructuren les representacions religioses, Marett proposa que la matèria primera de les religions és una reacció emocional caracteritzada pel temor i el respecte amb independència de les concepcions animistes. L'exemple etnogràfic més eloqüent era el de la noció melanèsia «mana», que traduïa la sorpresa que podien desvetllar alguns objectes tal com ho havia identificat Robert Henry Codrington⁴⁷. Lucien Lévy-Bruhl coincidirà en el fet que s'havien devaluat les representacions religioses prenent en consideració les reaccions afectives i relegant a un segon terme les operacions cognitives⁴⁸ però, a diferència de Marett, que reclamava una lectura psicològica del fenomen, ell entén que l'associació totèmica havia de ser explicada des de la sociologia.

4. EL TOTEMISME I LES LLEIS DE L'EXOGÀMIA: E. DURKHEIM, A. LANG I EL CAS DELS ARUNTA

El 1898, any de l'aparició de *L'Année Sociologique*, Durkheim pensava que els fenòmens totèmics es basen en la prohibició de l'incest.⁴⁹ Per arribar aquí Durkheim va haver d'elaborar una interpretació de l'organització social australiana per tal d'utilitzar el clan totèmic com a eix de la recerca dels orígens de l'exogàmia, però havia de ser també una resposta a la qüestió de l'heterogeneïtat sociològica del totemisme. Per a Durkheim l'element desencadenant hauria estat un creixement demogràfic que va provocar que la base territorial de partida es dispersés i això va fer aparèixer nous tòtems secundaris. Fins aquí, Durkheim es mou en el mateix esquema que Fison i Howitt havien deduït del seu treball de camp entre els Kamilaroi.

Ara bé, per a Durkheim la qüestió que cal demostrar es la precedència de la filiació uterina, és a dir, el cas dels fills que pertanyen al clan matern però viuen en el del pare en virtut del costum segons el qual la dona va a viure al poble del marit. Des d'aquest punt de vista, el clan totèmic es compon de generacions que, de forma alterna, es reparteixen entre el territori propi i el de l'altre clan.⁵⁰ La interpretació durkheimiana de 1898 de les relacions entre les classes matrimonials i els clans totèmics acaba eliminant la complexitat de l'organització social australiana. En aquest sentit, topa amb les mateixes dificultats que les propostes evolucionistes de Robertson Smith, Frank Byron Jevons i J.G. Frazer.⁵¹ Ara bé, atès que s'entenia que en el sistema totèmic els aspectes religiós i social eren indissociables, Durkheim es planteja si el fonament final és la creença segons la qual el clan és una emanació de la divinitat que viu en la sang dels éssers humans. Com és sabut, Frazer considera que la idea d'una divinitat encarnada

⁴⁶ Marett, R.R. (1914). *The Threshold of Religion*. Londres: Methuen and Co.

⁴⁷ Codrington, R.H. (1891). *The Melanesians. Studies in their Anthropology and Folklore*. Oxford: Clarendon Press; *Ibidem* (1881). «Religious beliefs and practices in Melanesia», *Journal of Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, vol. X, pp. 262-315.

⁴⁸ Lévy-Bruhl, L. (1910). *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*. París: Félix Alcan. pp. 28 ss.

⁴⁹ Durkheim, E. (1898). «La prohibition de l'inceste et ses origines». *L'Année Sociologique*, vol. I, pp. 1-70.

⁵⁰ *Ibidem*. p. 18.

⁵¹ *Ibidem*. p. 51.

en la sang dels seus descendents humans és massa abstracta i, per tant, entra en contradicció amb els mecanismes de la mentalitat primitiva.⁵²

En general, Durkheim percep els components psicològics de la religió totèmica però, a diferència de l'escola britànica, ell posa en evidència la seva naturalesa col·lectiva en insistir en el caràcter obligatori de l'adhesió al clan totèmic.⁵³ Però no pot dir-se encara (com farà a partir de 1912) que les creences primitives siguin una transfiguració simbòlica de la societat, una projecció ideal de la solidaritat col·lectiva. El simple fet que les representacions totèmiques remetin directament al grup de parentiu implica la precedència lògica de les condicions socials. Durkheim busca les causes socials, els sentiments col·lectius que engendren els fenòmens religiosos. Així, Durkheim fa notar que l'horror a l'incest no pot derivar d'una disposició congènita de l'individu perquè la seva forma primitiva (l'exogàmia) depèn d'un fet eminentment social com és el totemisme.⁵⁴ Per això evoca la noció de «tabú» a fi de demostrar que la prohibició de relacions sexuals amb les dones del propi clan tenia com a raó de ser evitar un contagi d'ordre sobrenatural. Tractant-se del parentiu matrilineal, aquesta influència havia d'estar en relació amb els òrgans sexuals femenins i, especialment, amb la sang menstrual. Així, separar les noies arribades a la pubertat marcava l'inici oficial del tabú. Aquestes idees no eren originals perquè ja les havia tractades Frazer⁵⁵ i, sobretot, Alfred Ernest Crawley,⁵⁶ però l'originalitat de Durkheim consisteix en el fet que la sang de les dones només és sagrada per als homes del clan totèmic propi.⁵⁷

Ara bé, les primeres reflexions sobre el totemisme (de MacLennan a Durkheim) depenien completament de la interpretació de l'organització social australiana que tenia el poble Kamilaroi com a exemple paradigmàtic que permetia agrupar totes les variants dels sistemes totèmics. La revolució que va suposar la publicació de l'assaig de Baldwin Spencer i Francis Gillen el 1899 sobre el sistema Arunta no va alterar la percepció sobre el totemisme que defensava Andrew Lang, que va titllar la tipologia dels Arunta d'excepteional i defensava que calia seguir investigant l'origen del totemisme a partir dels Kamilaroi.⁵⁸

El treball de reconstrucció dels orígens del totemisme hauria d'explicar el vincle entre el grup humà i l'animal manifestat a través de tabús. Lang proposa que aquesta associació es fa a partir del valor simbòlic del nom de l'animal.⁵⁹ Per argumentar aquesta hipòtesi Lang i el seu cosí J. J. Atkinson recorren a la proposta de Charles Darwin sobre la condició gregària de l'home prehistòric conformada per hordes de dimensions reduïdes dirigides per un mascle dominant.⁶⁰ Com és sabut, aquest punt de vista serà una de les principals fonts de Freud a *Tòtem i Tabú*, en un moment en què ja es considerava obsoleta la idea d'un parricidi i un sacrifici ritual en

⁵² Frazer, J.G. «Totemism and Exogamy». *Op.cit.* t. IV, pp. 99-100.

⁵³ Durkheim, E. (1898). «De la définition des phénomènes religieux». *L'Année Sociologique*, vol. II, pp. 23 ss.

⁵⁴ Durkheim, E. (1898). «La prohibition de l'inceste et ses origines». *Op.cit.* p.39.

⁵⁵ Frazer, J.G. (1890). *The Golden Bough. A Study in Comparative Religion*. t. II. Londres: MacMillan and Co, pp. 225-242.

⁵⁶ Crawley, A.E. (1895). «Sexual taboo: a study in the relations of the sexes». *Journal of the Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, vol. XXIV, pp. 116-125.219-235.431-446.

⁵⁷ Durkheim, E. (1898). «La prohibition de l'inceste et ses origines». *Op.cit.*, pp. 47-50.

⁵⁸ Lang, A. (1905). *The Secret of the Totem*, Londres: Longman, Green and Co. p. 6.

⁵⁹ *Ibidem.* p. 116-120.

⁶⁰ Lang, A., Atkinson, J.J. (1903), *Social Origins. Primal Law*, Londres: Longmans, Green and Co.

l'horda primitiva.⁶¹ Però Lang no s'interessava per això sinó pel fet que les hordes primitives s'atribuïen noms d'espècies animals a fi de respondre a la necessitat universal de diferenciació.⁶² Compartir nom és la manera simbòlica d'expressar la solidaritat grupal però, a diferència del que defensaven MacLennan i Robertson Smith a propòsit de la consanguinitat que atorgava una dimensió religiosa al vincle entre els humans i els animals, Lang subordina l'aspecte religiós del totemisme a la solidaritat del grup humà apel·lant al tabú exogàmic. Per això, Andrew Lang no concedeix al tòtem un paper essencial en la cohesió social, ja que entén que la solidaritat col·lectiva precedeix el totemisme, justament a l'inrevés que la teoria durkheimiana de 1898, que recorria a les creences totèmiques per explicar els trets estructurals de la vida social primitiva.⁶³

La publicació, el 1899, de *The Native Tribes of Central Australia*, de W. Baldwin Spencer i Francis James Gillen (1855-1912) va tenir unes enormes repercussions en el debat sobre el totemisme ja que serà considerada la primera descripció detallada d'una població totèmica, els Arunta.⁶⁴ La gran novetat consistia que el sistema Arunta diferia considerablement de les altres formes de totemisme australià estudiades fins llavors, fins al punt que semblava que la dimensió religiosa i social del totemisme (és a dir, el tabú alimentari i l'exogàmia) quedaven en entredit per les noves dades.⁶⁵ Com que el sistema Arunta era considerat més primitiu que els altres, se'n derivava que l'exogàmia no era un component essencial del totemisme en general. O, dit, d'una altra manera, que una cosa era defensar que les teories sobre el totemisme tenien abast universal i una altra afirmar la universalitat del estadi totèmic. D'aquesta manera, s'establirà una dissociació entre totemisme i exogàmia que culminarà el 1910 amb la publicació per part de Frazer de *Totemism and Exogamy* on es demostrarà que el totemisme Arunta no és hereditari.⁶⁶

L'individu pertany al tòtem del lloc on la mare s'adona que està embarassada, ja que els Arunta creuen que cada infant és la reencarnació de l'esperit d'un avantpassat totèmic. Allò habitual és que la mare tingui consciència del seu embaràs en la localitat del marit i que, per tant, el fill tingui el mateix tòtem que el pare. El fet que tot individu sigui la reencarnació d'un avantpassat mític descendent d'un animal totèmic és la característica fonamental del sistema Arunta.⁶⁷ La idea de reencarnació que presenten Spencer i Gillen serà qüestionada anys més tard per Carl von Strehlow⁶⁸ i, malgrat que la competència etnogràfica de von Strehlow generarà molt de debat,⁶⁹ el cert és que els seus estudis aporten unes dades molt clarificadores sobre el concepte de reencarnació. En efecte, Strehlow apunta que no es tracta que l'esperit d'un avantpassat entri en el cos d'una dona sinó que ho fa una miniatura d'infant (anomenat *ratapa*)

⁶¹ Wallace, E.R. (1983), *Freud and Anthropology: a History and Reappraisal*, Nova York: International University Press.

⁶² Lang, A. (1902), «The origin of totem names and beliefs», *Folklore. A Quarterly Review of Myth, Tradition, Institution and Custom*, vol. XIII, pp. 347-392.

⁶³ Lang, A. (1905). *The Secret of the Totem, Op.cit.*, pp. 135-136; Durkheim, E. (1904), *Compte rendu d'Atkinson et Lang Social Origins. Primal Law, L'Année sociologique*, vol. VII, pp. 407-411.

⁶⁴ Durkheim, E. (1902), «Sur le totémisme», *L'Année sociologique*, vol. V, pp. 82-121.

⁶⁵ Gillen, F.J., Spencer, W.B. (1899), *The Native Tribes of Central Australia*, Londres: MacMillan and Co, p. 73.

⁶⁶ *Ibidem.* p. 55.

⁶⁷ *Ibidem.* p. 9.

⁶⁸ Strehlow, C. von (1908), *Die Aranda und Loritja-Stämme in Zentral-Australien. Mythen, Sagen und Märchen des Loritja-Stammes. Die Totemistischen Vorstellungen und die Tjurunga der Aranda und Loritja*, Frankfurt am Main: Joseph Baer; Ididem (1913), *Die Aranda und Loritja-Stämme in Zentral-Australien. Die totemistischen Kulte der Aranda-und Loritja-Stämme*, Frankfurt am Main: Joseph Baer.

⁶⁹ Van Gennep, A. (1908), «Questions australiennes», *Man. A Monthly Record of Anthropological Science*, Londres, vol. VIII, pp. 38-39.

que sorgeix d'un arbre o d'una roca que representen el cos de l'avantpassat. En canvi, per a Spencer i Gillen la noció d'avantpassat és indissociable de la de reencarnació i condiona la identitat individual i col·lectiva, ja que tots els individus associats a avantpassats del mateix grup constitueixen un grup totèmic.⁷⁰ Ara bé, entre els Arunta no hi ha el tabú alimentari perquè no està prohibit matar i menjar l'animal (un dels aspectes més importants de l'aspecte religiós del totemisme) sinó que es recomana fer-ho amb moderació.⁷¹ Així, posant en evidència el sentit pragmàtic (tenir menjar) es posa en qüestió l'aspecte religiós (devoció envers els tòtem). Per tant, per a Spencer i Gillen la relació entre el grup humà i el seu tòtem es basa en el dret a controlar-ne el consum.⁷²

5. TOTEMISME, RELIGIÓ I MÀGIA

Frazer no tardarà a reaccionar a l'estudi de Gillen i Spencer⁷³ i proposarà una nova interpretació de les dades provinents del poble Arunta.⁷⁴ Frazer havia defensat la identificació entre els éssers humans i els animals d'acord amb la creença que l'ànima pot ser transferida a un objecte natural.⁷⁵ Valora en termes altament elogiosos la recerca de Gillen i Spencer sobre els Arunta, que havia trastocat la concepció tradicional del totemisme, però també declara que és lluny de consensuar una teoria sobre el totemisme més enllà de constatar-ne l'exogàmia com a tret característic.⁷⁶ Frazer reconeix la novetat de les dades sobre els Arunta però interpreta el principi de l'exogàmia com a prova del seu primitivisme: els Arunta desconeixen els mecanismes de la reproducció sexual i ho expliquen apel·lant a la creença que l'esperit d'un avantpassat entra en el cos d'una dona d'acord amb la teoria animista de Tylor.⁷⁷

Sigui com sigui, Frazer interpreta la novetat Arunta negant que el totemisme sigui una forma de culte que es manifesta a través del respecte a espècies animals considerades sagrades. Frazer no comparteix en absolut la tesi de Robertson Smith segons la qual els tòtems són el prototipus de la idea de Déu⁷⁸ sinó que ho interpreta com a un cas paradigmàtic de màgia on, a través de rituals, els participants imiten alguns comportaments prototípics de l'animal totèmic.⁷⁹ És a dir, el grup totèmic exerceix un control màgic sobre l'animal del qual porta el nom. Aquest matis és essencial per a la distinció entre màgia i religió: la creença que podem forçar la naturalesa segons la voluntat pròpia s'oposa a l'actitud religiosa. Ara bé, si la relació entre el grup i el tòtem no és de naturalesa religiosa sinó que es limita a l'exercici d'un control semblaria

⁷⁰ Gillen, F.J., Spencer, W.B. *Op.cit.* p. 127.

⁷¹ *Ibidem.* p. 168.

⁷² *Ibidem.* p. 202.

⁷³ Gillen, F., Spencer W. B. (1899), *The Native Tribes of Central Australia*, Londres: MacMillan and Co.

⁷⁴ Frazer, J.G. (1899), « The origin of totemism », *a Totemism and Exogamy. A Treatise on certain Early Forms of Superstition and Society*, Londres: MacMillan and Co., 1910, vol. I, pp. 89-138.

⁷⁵ Frazer, J.G. (1890), *The Golden Bough. A Study in Comparative Religion*, Londres: MacMillan and Co., II vol., pp. 330-359.

⁷⁶ Frazer, J.G. (1899), « The origin of totemism », *a Totemism and Exogamy. A Treatise on certain Early Forms of Superstition and Society*, Londres: MacMillan and Co., 1910, vol. I, pp. 93-95.

⁷⁷ Marett, R.R.; Penniman, T.K. (ed.) (1932), *Spencer's Scientific Correspondence with Sir J. G. Frazer*, Oxford: Clarendon Press. pp. 41 ss.

⁷⁸ *Ibidem.* p. 109.

⁷⁹ *Ibidem.* pp. 105-108.

que hi hauria d'haver obstacle per consumir la carn de l'espècie totèmica. És aquesta justament la tesi de Tylor: si el control màgic es basa en una imitació del tòtem, la ingesta de la seva carn seria el mitjà més segur per arribar a la identificació amb ell.⁸⁰ D'aquesta manera, la identificació amb el tòtem a través del consum de la seva carn no té res de religiós ni de sacramental, perquè el tòtem és només un aliment.⁸¹

L'argument de Frazer és molt arriscat perquè no en té prou amb atacar el suposat origen religiós dels tòtems sinó que també n'impugna la dimensió social: l'exogàmia deixa de ser una conseqüència del totemisme i passa a ser, simplement, una forma d'organització social fonamentada en la màgia. A partir d'aquí Frazer hauria d'haver constatat si el cas dels Arunta era una excepció o si, ben al contrari, la seva singularitat podia universalitzar-se entre els pobles primitius. Frazer no explorarà aquesta via, però sí que ho farà Alfred Cort Haddon el 1898 en la cèlebre expedició a l'Estret de Torres, on semblarà que es confirma que tampoc allà els tòtems són entesos com a sagrats sinó simplement com a aliment.⁸²

Andrew Lang i James Frazer compartien la influència d'Edward Tylor, per bé que el primer acabarà desvinculant-se de la tesi de l'animisme com a font de la religió.⁸³ Però a Frazer li agradava treballar en solitari i Lang fruïa generant polèmiques. No sorprèn, doncs, que al cap de pocs dies de la publicació de l'estudi de Frazer sobre els Arunta, Lang en publicés una ressenya crítica.⁸⁴ Inspirant-se en les recerques d'Alfred William Howitt sobre els Baïame i els Daramulum del sud-est d' Austràlia⁸⁵ Lang apunta a una concepció prototípica de l'evolucionisme degeneracionista: el desenvolupament de l'animisme desencadena un procés de corrupció del teisme monoteïsta primitiu de manera que Déu cedeix el lloc a la noció d'esperits.⁸⁶

Segons Andrew Lang proposar el sistema Arunta com el prototipus del totemisme només és creïble si es defensa la tesi segons la qual la màgia representa l'estadi més primitiu de l'evolució cultural. Frazer i Lang coincideixen a afirmar que no és que els pobles accedeixen als déus quan s'adonen de la incongruència de la màgia sinó que religió i màgia coexisteixen.⁸⁷ Lang llegeix els estudis de Gillen i Spencer sobre els Arunta i s'interessa per la figura de l'ésser suprem Twanirika perquè li servirà per interpretar la decadència del totemisme. En efecte, si primer Lang havia sostingut que l'animisme era el resultat del fracàs del monoteïisme originari, estudiant els Arunta pensa que més aviat és el reflex d'una concepció molt evolucionada de la creença en esperits. Lang dedicarà diversos treballs a analitzar la singularitat dels Arunta per entendre per què la divergència entre la prohibició de casar-se amb un membre de la vessant patrilínea i la de

⁸⁰ *Ibidem.* p. 120.

⁸¹ Haddon, A.C. (1903), «Address to the anthropological section of the British Association for the Advancement of Science», a *Report of the Seventy second Meeting of the British Association for the Advancement of Science held at Belfast in September 1902*, Londres: John Murray, pp. 738-742.

⁸² Haddon, A.C. (ed.) (1904), *Reports of the Cambridge Anthropological Expedition to Torres Straits*, Cambridge: Cambridge University Press, vol. V, pp. 182-184.

⁸³ Lang, A. (1897), 1898, *The Making of Religion*, Londres, Longmans, Green and Co.

⁸⁴ Lang, A. (1899), «Mr. Frazer's theory of totemism», *The Fortnightly Review*, vol. LXV, pp. 1012-1025.

⁸⁵ Howitt, A.W. 1904, *The Native Tribes of South-East Australia*, Londres, MacMillan. pp. 488-508.

⁸⁶ Lang, A. (1897), 1898, *The Making of Religion*, Londres, Longmans, Green and Co. p. 225.

⁸⁷ Frazer, J.G. (1900), *The Golden Bough. A Study in Magic and Religion*, Londres: MacMillan and Co., vol. I, pp. 64-66; Lang, A. (1899), «Mr. Frazer's theory of totemism», *The Fortnightly Review*, vol. LXV, pp. 1016.

casar-se a l'interior del clan s'havia resolt amb la dissolució de l'exogàmia totèmica.⁸⁸ D'aquesta manera deduirà que els Arunta no són rellevants per entendre l'origen del totemisme.⁸⁹

Émile Durkheim, per la seva banda, entén que les dades aportades per Spencer i Gillen sobre els Arunta s'han de prendre seriosament, de manera que no vol fer com Frazer i considerar que els Arunta són una excepció a causa del seu aïllament.⁹⁰ Per això, la tesi durkheimiana serà que la societat Arunta no representa una situació embrionària sinó un desenvolupament tardà desnaturalitzat del totemisme.⁹¹ Durkheim vol mostrar que l'absència de prohibicions matrimonials de naturalesa totèmica no va ser precedida per l'endogàmia sinó per l'exogàmia dels grups degut al pas de la filiació matrilineal a la patrilineal.⁹² És a dir, amb el desplaçament de les dones al clan del marit, les classes locals esdevenen un simple arranjament social i perden les arrels totèmiques. L'organització de la nova classe és una qüestió d'ordre pràctic en relació amb la solidaritat del grup de filiació patrilineal que ocupa el mateix territori, mentre que la pertinença en línia uterina a un clan totèmic secundari continua sent una qüestió d'arrelament de les antigues creences religioses. És a dir, el sistema totèmic emergeix sempre com una totalitat orgànica amb l'aspecte religiós i l'aspecte social indissociables. Com a resultat, les creences fonamentals del totemisme no poden subsistir fora de l'organització social específica que elles mateixes havien consolidat.

Deu anys més tard, Durkheim procedirà a una avaluació radical del significat antropològic dels sistemes totèmics d'Àustràlia. En comptes de veure-hi formacions decadents de les quals cal reconstruir la puresa primera, l'autor en derivarà una essència sociològica. Serà a partir d'aquí que Durkheim passarà del llegat evolucionista a una lectura moderna del totemisme d'una forma sorprenent: la qüestió de l'exogàmia n'és absent i l'aspecte social del totemisme passa a segona pla per tal de centrar-se en la dimensió social de la religiositat.⁹³

En efecte, contra el parer de Frazer, Durkheim vol mostrar que l'aspecte religiós afecta la interacció entre els membres del clan i no només les relacions entre l'ésser humà i el tòtem. És a dir, el totemisme té un aspecte religiós que no pot ser reduït a les qüestions de matrimoni i filiació. Els animals totèmics adquireixen la sacralitat de forma derivada a través del grup que s'identifica amb ell.⁹⁴ A diferència de l'escola evolucionista, Durkheim creu que el tòtem com a símbol distintiu atreu l'atenció dels membres del grup i així prenen consciència de la seva comuna pertinença.⁹⁵ L'efervescència col·lectiva que provoca el culte totèmic fa que el grup es veneri a ell mateix sense adonar-se'n i, així, la intensitat de la vida social és la font objectiva del sentiment religiós.⁹⁶ Durkheim fa dels animals totèmics simplement un símbol. És la reunió del

⁸⁸ Lang, A. (1904), «A theory of Arunta totemism», *Man. A Monthly Record of Anthropological Science*, vol. IV, pp. 67-69; *Ibidem* (1905), «The primitive and the advanced in totemism», *Journal of the Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, vol. XXXV, pp. 315-336.

⁸⁹ Lang, A. (1905), *The Secret of the Totem*, Londres: Longmans, Green and Co. p.89 ss.

⁹⁰ Van Gennep, A. (1905), *Mythes et légendes d'Australie*, París: E. Guilmoto. pp. XXVII-XXVIII.

⁹¹ Durkheim, E. (1902). «Sur le totemisme». *Op.cit.* pp. 89 ss.

⁹² Durkheim, E. (1898), «La prohibition de l'inceste». *Op.cit.* p. 16.

⁹³ Durkheim, E. (1912), *Les Formes élémentaires de la vie religieuse. Le Système totémique en Australie*, París: PUF.

⁹⁴ *Ibidem.* p. 317.

⁹⁵ *Ibidem.* p. 316.

⁹⁶ *Ibidem.* p. 329.

grup el que provoca sentiments extraordinaris que projecten en un animal, concedint així al grup la seva pròpia cohesió. El tòtem, en realitat, és el grup.⁹⁷ És a dir, tots els elements constitutius del sistema totèmic tenen la funció de recrear la identitat i la cohesió del grup a través del contagi col·lectiu.⁹⁸ Es tracta d'entendre que l'efecte de les forces religioses pot afectar qualsevol objecte amb independència de les seves característiques naturals.⁹⁹

El veritable nucli del culte totèmic esdevé una força impersonal que Durkheim anomena *principi totèmic*. En seria un exemple paradigmàtic el *mana* divulgat per Robert Henry Codrington, Robert Ranulph Marett, Marcel Mauss¹⁰⁰ i Henri Hubert.¹⁰¹ Per referir-s'hi, Durkheim emprà l'expressió *mana totèmic*.¹⁰² No és el vincle de sang el que compta sinó el fet que les diferents creatures estan unides per una força religiosa comuna projectada en una espècie animal particular.¹⁰³ Mentre Durkheim encara combregava amb els principis evolucionistes el vincle de parentiu era el nucli del sistema totèmic, i aquest principi l'havia acostat a la teoria del sacrifici de Robertson Smith. Però ara Durkheim prescindeix de la idea de consanguinitat entre els membres del clan i els representants de l'espècie totèmica perquè ja no és el contingut de les creences el que permet extreure les implicacions sociològiques del ritual totèmic.¹⁰⁴

6. UNA ALTERNATIVA: EL TOTEMISME A NORD-AMÈRICA

A començament del segle xx, irrompen en el debat sobre el totemisme els antropòlegs evolucionistes nord-americans amb la intenció de qüestionar el predomini de les dades australianes. Si els europeus consideraven que les formes ameríndies del totemisme no eren interessants a causa del seu estadi de progrés, els nord-americans defensaven l'interès de les dades provinents del seu continent. L'expressió *American view of totemism* va ser ideada per John Wesley Powell, fundador del *Bureau of American Ethnology*, que considerava que la literatura europea sobre les tribus australianes patia d'una imprecisió terminològica que la feia inútil mentre que l'àmbit ameríndi permetria una delimitació conceptual.¹⁰⁵ Les crítiques a aquesta proposta no es faran esperar i s'acusarà l'escola nord-americana de disposar d'un bagatge bibliogràfic insuficient.¹⁰⁶

Powell defensa que Frazer (i, per extensió, l'escola britànica evolucionista) confon algunes nocions bàsiques de sociologia, com ara els clans totèmics i les societats xamàniques que aspiren a controlar els elements de la naturalesa a partir de la noció d'animisme.¹⁰⁷ És evident que l'error

⁹⁷ *Ibidem.* p. 553.

⁹⁸ *Ibidem.* p. 463.

⁹⁹ *Ibidem.* p. 327.

¹⁰⁰ Mauss, M. (1905), «Note sur le totémisme», *L'Année sociologique*, vol. VIII, pp. 235-238.

¹⁰¹ Hubert, H. (1904), «Esquisse d'une théorie générale de la magie», *L'Année sociologique*, vol. VII, pp. 1-146.

¹⁰² Durkheim, E. (1912), *Les Formes élémentaires de la vie religieuse. Op.cit.* p. 318.

¹⁰³ *Ibidem.* p. 270.

¹⁰⁴ *Ibidem.* p. 482.

¹⁰⁵ Powell, J.W. (1902), «An American view of totemism», *Man. A Monthly Record of Anthropological Science*, vol. II, pp. 101-106.

¹⁰⁶ Thomas, N.W. (1902). *An American View of Totemism: a note on major Powell's article*, *Man. A Monthly Record of Anthropological Science*, vol. II, pp. 115-118.

¹⁰⁷ Powell, J.W. (1902), «An American View of Totemism», *Op.cit.* pp. 102-103.

principal de Powell és no haver copsat la distinció frazeriana entre els rituals de naturalesa religiosa i els màgics, i no explicitar que les cerimònies xamàniques nord-americanes per controlar els esperits no corresponen exactament al caràcter màgic tal com Frazer ho estudia en les societats australianes. Powell arriba a la conclusió que allò que Frazer anomena totemisme en realitat és xamanisme. Tanmateix, més enllà del fet de si Powell tenia o no raó quan exigeix estudiar el totemisme amerindi, el cas és que ignora que aquesta recerca ja l'havia duta a terme Edwin Sidney Hartland.¹⁰⁸

Pel que fa als orígens algonquins del mot «tòtem», J.N.B. Hewitt va precisar que *tòtem* és una derivació d'*ototeman*, on l'arrel *oto* expressa el vincle de parentiu entre els membres d'un grup.¹⁰⁹ Però Powell defensava que per als indis nord-americanos el nom d'una cosa es confon sovint amb la cosa mateixa, de manera que el tòtem podia significar el clan pròpiament dit i alhora aplicar-se a l'objecte que dona nom al grup. Més enllà de la simple identificació entre el nom i l'objecte, calia percebre la manera com els indis es posicionen davant l'animal de manera que esdevingui la divinitat del grup.¹¹⁰ Charles Hill-Tout coincideix amb aquesta idea sobre el fet que l'adopció d'un nom equival a l'adopció d'un esperit tutelar.¹¹¹ La relació particular entre els portadors de nom i l'objecte pressuposa un animisme universal, de manera que tornem a la tesi del valor místic del nom.

Charles Hill-Tout s'adona que la força de l'*American view of totemism* deriva justament de posar en valor l'aspecte religiós en detriment de l'aspecte social, i per això no dubta a afirmar que l'element essencial del totemisme és el concepte d'esperit protector.¹¹² Ara bé, l'aspecte social del debat desapareix en l'article de Powell perquè l'essència del fenomen està per damunt de les seves variacions d'ordre sociològic. Però això és justament el que li critiquen E.S. Hartland¹¹³ i N.W. Thomas.¹¹⁴ Tanmateix, segons Hill-Tout, insistir en l'essència religiosa del fenomen totèmic permet aplicar la tesi nord-americana a altres contextos sense preocupar-se gaire pels tipus d'organització social perquè se centra en la mentalitat dels pobles primitius a la manera de Tylor.¹¹⁵

En aquest sentit, si Powell i Hill-Tout no s'equivoquen, la proposta nord-americana representa una solució al problema totèmic formulat per Frazer el 1887, ja que es dilueix la diversitat de manifestacions totèmiques en una unitat conceptual. El preu que cal pagar per aquesta simplificació és clar quan es comparen les propostes de Lang i Hill-Tout: mentre que Lang entenia per totemisme tant l'aspecte religiós com el social, Hill-Tout prescindeix de qualsevol implicació pel que fa a l'organització social.¹¹⁶ Per tant, l'essència última del totemisme es reduïa

¹⁰⁸ Hartland, E.S. (1900). «Presidential address: totemism and some recent discoveries». *Folklore. A Quarterly Review of Myth, Tradition, Institution and Custom*, vol. XI, pp. 52-80.

¹⁰⁹ Hewitt, J.N.B. (1912), «Totem», a F.W. Hodge (ed.), *Handbook of American Indians North of Mexico*, Washington: Government Printing Office, vol. II, pp. 787-794.

¹¹⁰ Powell, J.W. (1902), «An American View of Totemism», *Op.cit.* p. 102.

¹¹¹ Hill-Tout, C. (1903), «Totemism: a consideration of its origin and import», *Op.cit.* p. 65.

¹¹² *Ibidem.* p. 64.

¹¹³ Hartland, E.S. (1900). «Presidential address: totemism and some recent discoveries. *Folklore*». *Op.cit.* p. 113.

¹¹⁴ Thomas, N.W. (1902). «An American View of Totemism: a note on major Powell's article», *Op.cit.* p. 115.

¹¹⁵ Hill-Tout, C. (1905), «Some features of the language and culture of the Salish», *American Anthropologist*, vol. VII, p. 685.

¹¹⁶ Hill-Tout, C. (1901), «The origin of the totemism of the aborigines of British Columbia», *Proceedings and Transactions of the Royal Society of Canada*, vol. VII, pp. 3-15.

a la relació d'ordre psicològic (i no de parentiu) entre l'ésser humà i l'animal. El fet era, tanmateix, que molts etnògrafs nord-americans defensaven, contra Powell i Hill-Tout, que el totemisme del clan s'arrelava en el totemisme individual de base matrilineal: Alice Fletcher,¹¹⁷ Albert Niblack,¹¹⁸ J.R. Swanton,¹¹⁹ A.G. Morice,¹²⁰ C.H. Merriam...¹²¹

Després de les discussions ocasionades pels articles de John Wesley Powell i de Charles Hill-Tout sobre l'*American view of totemism*, s'accepta la idea que el totemisme arrela en el totemisme individual o creença en esperits guardians personals de naturalesa animal. El punt culminant del procés d'homogeneïtzació del totemisme australià i nord-americà es donarà quan Frazer reconegui l'existència d'una teoria americana del totemisme.¹²² Frazer, com els seus col·legues europeus, acusava Franz Boas de ser un etnòleg que negligia les implicacions teòriques i metodològiques del seu treball, perquè s'havia centrat en l'estudi dels tòtems del poble kwakiutl i d'altres grups de la Columbia Britànica i no en el totemisme en general.¹²³ Boas no creia que tots els fenòmens totèmics tinguessin un origen comú i, per tant, fos possible pensar en una definició transcultural.¹²⁴ Boas propugna una perspectiva relativista en afirmar que, a diferència d'altres pobles veïns, els kwakiutl es designen per un avantpassat que evoca figures mitològiques, però que d'aquí no se'n deriva que tinguin tòtems.¹²⁵ Tanmateix, en articles publicats més tard, postularà que el concepte d'esperit guardià s'hauria transformat sota la pressió d'idees totèmiques.¹²⁶ Boas insistirà que no hi ha relació de parentiu entre els membres del clan i l'objecte totèmic, però la influència de les tribus del voltant va acabar fent que els kwakiutl convertissin els seus esperits guardians o manitús en tòtems.¹²⁷ Etnòlegs com Edwin Sidney Hartland afirmaven que Boas havia reformulat totes les explicacions anteriors trobant una manera de relacionar el grup i el tòtem sense haver de fer referència a lligams de parentiu sinó reduint els tòtems a esperits guardians individuals.¹²⁸ El cert és que Boas critica la metodologia de les teories evolucionistes que pretenen valorar alguns casos en detriment d'uns altres.¹²⁹ Per a Boas, no hi ha síntesi final admissible perquè el fi últim de la recerca etnològica ha d'ésser la constatació de la diversitat cultural.¹³⁰ Tanmateix, Alexander Alexandrovich Goldenweiser, partint de Boas, buscarà una síntesi

¹¹⁷ Fletcher, A.C. (1898), *A study from the Omaha tribe. The import of the totem*, *Annual Report of the Smithsonian Institution*. Washington: Government Printing Office, pp. 577-586.

¹¹⁸ Niblack, A.P. (1888), *The Coast Indians of Southern Alaska and Northern British Columbia*, *Annual Report of the U.S. National Museum under the Direction of the Smithsonian Institution*, Washington: Government Printing Office, pp. 227-386.

¹¹⁹ Swanton, J.R. (1905), «The social organization of American tribes», *American Anthropologist*, vol. VII, pp. 663-673.

¹²⁰ Morice, A.G. (1906), «The Canadian Dénés», *Annual Archaeological Report*, Toronto: L.K. Cameron, pp. 187-219.

¹²¹ Merriam, C.H. (1908), «Totemism in California», *American Anthropologist*, vol. X, pp. 558-562.

¹²² Frazer, J.G. (1910) «Totemism and Exogamy». *Op. cit.* t. IV, p.48.

¹²³ Boas, F. (1911), «The origin of totemism», *Journal of the American Folklore*, vol. XXIII, pp. 392-393.

¹²⁴ *Ibidem.* p.392.

¹²⁵ Boas, F. (1897), *The social organization and the secret societies of the Kwakiutl Indians*, *Report of the U.S. National Museum, under the Direction of the Smithsonian Institution*, Washington: Government Printing Office, pp. 323 ss.

¹²⁶ Boas, F. (1916), «The origin of totemism», *American Anthropologist*, vol. XVIII, pp. 319-336.

¹²⁷ Boas, F. (1897), *The social organization and the secret societies of the Kwakiutl Indians*. *Op.cit.* p. 323.

¹²⁸ Hartland, E.S. (1900), «Presidential address: totemism and some recent discoveries». *Op.cit.* p. 58.

¹²⁹ Boas, F. (1896), «The limitations of the comparative method of anthropology», *Race, Language and Culture*, Nova York: The MacMillan Company, 1940, pp. 270-280.

¹³⁰ Boas, F. (1910), «Psychological problems in anthropology», *The American Journal of Psychology*, vol. XXI, pp. 371-384.

final del totemisme que comportarà, paradoxalment, una disminució de l'interès pel fenomen per part dels antropòlegs nord-americans.¹³¹

Estudiant els sistemes totèmics de la Colúmbia Britànica i d' Austràlia, Goldenweiser pretén mostrar que no són comparables perquè pertanyen a dos moments evolutius diferents.¹³² És a dir, Goldenweiser vol mostrar que cap dels elements normalment evocats pels antropòlegs quan parlen de totemisme no pot ser considerat una categoria omnipresent. Així, per exemple, a diferència de la situació habitual a Austràlia, entre les tribus americanes no hi ha tabús específics sobre els animals totèmics.¹³³ Per tant, no tenia interès metodològic pressuposar que tot el sistema totèmic era el resultat d'una condició prèvia primitiva,¹³⁴ per bé que té valor la possibilitat de fer reconstruccions històriques.¹³⁵ No es tracta de recórrer a un passat reconstruït per il·luminar el present, sinó més aviat del contrari.¹³⁶ No hi ha comparabilitat entre els diferents sistemes totèmics perquè el significat de cada component varia en funció de l'especificitat històrica dels diferents contextos en lloc de ser el resultat necessari d'un únic procés identificat com la constitució del totemisme en general.¹³⁷ Per això és impossible formular una definició de totemisme que sigui unànimement acceptada. N'hi ha prou amb constatar que els elements constitutius del totemisme, amb independència de les seves característiques concretes, estan associats els uns amb els altres: els noms, els rituals, els tabús... Per tant, segons Goldenweiser, n'hi ha prou amb definir el totemisme com l'aspecte formal de relació entre aquests elements.¹³⁸ En comptes d'assajar una compilació de diferents tipus de contingut, Goldenweiser es limita a dir que tot sistema totèmic implica una distribució homòloga d'un cert nombre de trets culturals (que anomena *complex* totèmic) que acaben tenint un significat especial pel que fa a la identitat de cada grup social.¹³⁹

Pot semblar una ironia que Goldenweiser parli del totemisme sense parlar dels tòtems, és a dir, evitant tota referència al lloc ocupat per les espècies animals en les societats totèmiques. Alguns estudiosos l'acusaran de proposar una definició excessivament genèrica¹⁴⁰ i el mateix Goldenweiser reconeixerà que no és en absolut una definició clarificadora,¹⁴¹ de manera que proposarà que el totemisme és un procés de socialització d'objectes i símbols amb valor emocional expressats a través de creences referides a animals.¹⁴² Malgrat la seva variabilitat, els elements constitutius del totemisme estan sempre caracteritzats per la vinculació comuna a un objecte natural que conforma la identitat de cada grup.¹⁴³ No cal seleccionar aquells elements

¹³¹ Service, E.R. (1985), *A Century of Controversy: Ethnological Issues from 1860 to 1960*, Orlando: Academic Press.p. 1429.

¹³² Goldenweiser, A.A. (1910), «Totemism, an analytical study», *Journal of the American Folklore*, vol. XXIII, pp. 225 ss.

¹³³ *Ibidem* p. 200.

¹³⁴ Goldenweiser, A.A. (1912), «Andrew Lang on method in the study of totemism», *American Anthropologist*, vol. XIV, pp. 382-391.

¹³⁵ Goldenweiser, A.A. (1916), «Reconstruction from survivals in West Australia», *American Anthropologist*, vol. XVIII, pp. 466-478.

¹³⁶ Goldenweiser, A.A. (1910), «Totemism, an analytical study». *Op.cit.* p. 280.

¹³⁷ *Ibidem*. p. 266.

¹³⁸ *Ibidem*. p. 274.

¹³⁹ *Ibidem*. p. 275.

¹⁴⁰ Hopkins, E.W. (1918), «The background of totemism», *Journal of the American Oriental Society*, vol. XXXVIII, pp. 145-159.

¹⁴¹ Goldenweiser, A. A. (1918), «Form and content in totemism», *American Anthropologist*, vol. XX, pp. 280-295.

¹⁴² Goldenweiser, A.A. (1915-1916), «The method of investigating totemism», *Anthropos. Internationale Zeitschrift für Volker-und Sprachenkunde*, vol. X-XI, pp. 256-265.

¹⁴³ Goldenweiser, A.A. (1913), «The principle of limited possibilities in the development of culture», *Journal of the American Folklore*, vol. XXVI, pp. 259-290.

que semblin més primitius perquè cada societat troba fora, amb els límits de l'especificitat cultural pròpia, nous objectes per incorporar al patrimoni propi.¹⁴⁴

Influit per Durkheim, Goldenweiser aprofundeix la comprensió dels mecanismes de la solidaritat col·lectiva, i especialment el paper de les representacions religioses. Afirmar que els grups socials experimenten la necessitat de projectar la cohesió interna vers un objecte concret que en simbolitzi la unitat. D'aquesta manera, el totemisme fa dels animals els dipositaris simbòlics de la solidaritat del clan.¹⁴⁵

7. EL REPLANTEJAMENT DEL TOTEMISME: DIMENSIÓ SOCIAL I PERSPECTIVA RELIGIOSA

El 1910, J.G. Frazer publica els quatre volums de *Totemism and Exogamy*, els tres primers dedicats a les dades etnogràfiques i el quart consagrat al model teòric. És la culminació de les recerques dutes a terme des de 1899 dissociant entre totemisme i exogàmia.¹⁴⁶ Frazer es proposa arribar a unes conclusions d'ordre general, però se'n sent incapaç perquè la comparació de les dades li dificulta identificar els components exactes del totemisme donada la seva extensió transcultural.¹⁴⁷ En aquest sentit, l'obra té més de compilació que de comparació, per acabar concluint que el totemisme és una identificació entre els éssers humans i un tòtem animal. Bronislaw Malinowski farà notar el decalatge entre la part descriptiva i la pobresa de la conclusió final i dubtarà de la qualitat científica de l'assaig,¹⁴⁸ mentre que A. van Gennep criticarà que en comptes de fer una anàlisi comparativa Frazer es limiti a una juxtaposició de dades sense fil conductor.¹⁴⁹

A diferència dels seus estudis anteriors, aquí Frazer pren com a eix central la identificació entre l'ésser humà i el tòtem.¹⁵⁰ Ara bé, per a Frazer no totes les dades recollides pels investigadors són exemples vàlids de totemisme, ja que ell insisteix en l'essència màgica del totemisme i en l'absència de tracte religiós envers els tòtems.¹⁵¹ En definitiva, la delimitació del concepte de totemisme sembla recolzar-se en l'anàlisi comparativa del tipus de relació que els éssers humans mantenen amb les espècies naturals.¹⁵² Resulta curiós que, malgrat fer contínues referències al fet que el tòtem ho és sempre d'un grup, Frazer se centri en l'essència psicològica del totemisme

¹⁴⁴ Goldenweiser, A.A. (1912), «The origin of totemism», *American Anthropologist*, vol. XIV, pp. 600-607.

¹⁴⁵ Goldenweiser, A.A. (1921), *Early civilization. An introduction to anthropology*, Londres: George G. Harrap and Co. Ltd., pp. 289 ss.

¹⁴⁶ Frazer, J.G. ((1899), «Observations on Central Australian Totemism», *Journal of the Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, vol. II, pp. 281-286.

¹⁴⁷ Frazer, J.G. (1910). «Totemism and Exogamy». *Op.cit.* pp. 3ss.

¹⁴⁸ Malinowski, B. (1913), «Totemism and exogamy», a R. Thornton (ed.), *The Early Writings of Bronislaw Malinowski*, Cambridge: Cambridge University Press, 1993, pp. 184-188.

¹⁴⁹ Van Gennep, A. (1911), «Qu'est-ce que le totémisme?», *Folklore. A Quarterly Review of Myth, Tradition, Institution and Custom*, vol. XXII, pp. 93-104.

¹⁵⁰ Frazer, J.G. (1910), «Totemism and Exogamy». *Op.cit.* p. 88.

¹⁵¹ Frazer, J.G. (1910), «Totemism and Exogamy». *Op.cit.* t. IV, p.5.

¹⁵² Frazer, J.G. (1910), «Totemism and Exogamy». *Op.cit.* t. IV, p. 3.

i no n'extregui conseqüències sociològiques.¹⁵³ Per contrast, Van Gennep, que proposava neologismes com ara *nyarongisme*, *suliaisme* o *sibokisme*¹⁵⁴ per tal de deixar clar el seu rebuig del concepte equívoc de tòtem, tenia clar que la recerca d'un denominador comú havia de cedir el lloc a la multiplicació de categories antropològiques susceptibles de traduir la diversitat dels fenòmens totèmics.¹⁵⁵ Van Gennep insisteix en els dos aspectes que eren considerats els elements necessaris del totemisme: el parentiu entre un grup humà i un animal, i la naturalesa territorial d'aquest vincle.¹⁵⁶

Frazer, revisant-ho tot plegat, acabarà abandonant la teoria de l'origen del totemisme en el ritual màgic de vinculació amb l'animal a través de la seva ingesta i la substituirà per una altra que considera més arcaica, com és la fecundació de les dones i la condició sobrenatural dels fetus.¹⁵⁷ Ara pensa que els rituals totèmics es basen en una relació prèviament existent perquè cada individu és la reencarnació d'un avantpassat animal o, millor dit, la reencarnació d'un avantpassat que tenia una relació especial amb un animal.¹⁵⁸ En suport d'aquesta hipòtesi hi havia els assajos de Baldwin Spencer i Francis Gillen que constataren que la creença en la immaculada concepció estava molt arrelada entre els pobles de l' Austràlia central perquè no establien cap relació entre l'acte sexual i l'embaràs.¹⁵⁹ També A. van Gennep avalava una suposada ignorància dels pobles australians sobre els mecanismes de la concepció.¹⁶⁰ Frazer defensarà que la relació d'identificació entre el grup i el tòtem s'origina en la creença de les dones que el seu embaràs és degut a la intervenció d'un animal.¹⁶¹ Frazer creia que aquesta hipòtesi estava comprovada per les recerques de W.H.R. Rivers que havia descobert en les illes Banks uns grups que no menjaven la carn de l'animal totèmic que ha provocat l'embaràs de la seva mare.¹⁶² Per a Frazer la idea de la reencarnació del tòtem permet explicar altres formes més evolucionades de totemisme donant raó de tota una sèrie de creences, rituals i tabús.¹⁶³

D'aquesta manera, Frazer proposa que els fonaments psicològics dels ritus i creences depenen implícitament d'una sanció col·lectiva que justifica les particularitats culturals de cada població a l'interior d'un marc mental pràcticament idèntic. És evident que la perspectiva de Frazer és intel·lectualista en el sentit que el desenvolupament del totemisme en termes d'organització social roman completament subordinat al contingut de les creences. Aquest reduccionisme psicològic va ser criticat per Malinowski quan recorda que els grups socials no són creats per la simple generalització de fenòmens individuals.¹⁶⁴

¹⁵³ Frazer, J.G. (1910), «Totemism and Exogamy». *Op.cit.* t. III. p. 370.

¹⁵⁴ Van Gennep, A. (1904), *Tabou et totémisme à Madagascar. Étude descriptive et théorique*, París: Ernest Leroux, p. 321.

¹⁵⁵ Van Gennep, A. (1911), «Qu'est-ce que le totémisme?», *Op.cit.* pp. 102-104.

¹⁵⁶ Van Gennep, A. (1920), *L'État actuel du problème totémique*, París: E. Leroux, p. 343.

¹⁵⁷ Frazer, J.G. (1905), «The beginnings of religion and totemism among the australian aborigines», *Fortnightly Review*, vol. LXXVIII, pp. 161-17. 452-467.

¹⁵⁸ Frazer, J.G. (1905), «The beginnings of religion and totemism among the australian aborigines». *Op.cit.* pp. 4ss.

¹⁵⁹ Gillen, F.J., Spencer, W.B. (1904), *The Northern Tribes of Central Australia*, Londres: MacMillan and Co.

¹⁶⁰ Van Gennep, A. (1905), *Mythes et légendes d'Australie*. París: E. Guilmoto, pp. LIX-LX.

¹⁶¹ Frazer, J.G. (1910). *Totemism and Exogamy*, *Op.cit.* t. IV, p. 58.

¹⁶² Rivers, W.H.R. (1909), «Totemism in Polynesia and Melanesia», *Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, vol. XXXIX, pp. 156-180.

¹⁶³ Frazer, J.G. (1905), «The beginnings of religion and totemism among the australian aborigines», *Op.cit.* p. 457.

¹⁶⁴ Malinowski, B. (1913), «Totemism and exogamy», a R. Thornton (ed.), *The Early Writings of Bronislaw Malinowski*, Cambridge: Cambridge University Press, 1993, p. 195.

Els criteris de Frazer impliquen no només una identificació de l'ésser humà amb l'espècie totèmica, sinó sobretot una identificació que es concreta des del naixement. Aquest serà el veritable denominador comú de l'univers totèmic frazerià. D'aquesta manera, la teoria sobre la concepció servia per trobar la convergència primitiva de la diversitat etnogràfica actual, però també per formular la unitat conceptual de la diversitat d'expressions.¹⁶⁵ En aquestes condicions, el divorci entre el totemisme i l'exogàmica esdevé una convicció antropològica: el totemisme precedeix la divisió en classes matrimonials.¹⁶⁶

Des de l'obra pionera d'Alfred Howitt i Lorimer Fison, la interpretació de l'organització social australiana va estar marcada per les idees sobre l'evolució del matrimoni que va elaborar Lewis Henry Morgan a propòsit de l'exogàmia que prohibeix la cohabitació sexual entre parents. Però el tret més distintiu de les tesis de Morgan era la idea del matrimoni a partir d'una interpretació dels sistemes classificatoris socials en termes de vincles de consanguinitat. Aquesta perspectiva va ser adoptada per Lorimer Fison, Alfred Howitt, Baldwin Spencer, Francis Gillen i J.G. Frazer.¹⁶⁷ Aquesta dada és significativa perquè la tesi del matrimoni entre les divisions exogàmiques havia estat refusada per John Ferguson MacLennan, el creador del concepte d'exogàmia i pare fundador del problema totèmic.¹⁶⁸ Més d'un criticava el poc domini per part dels etnòlegs de la terminologia de parentiu de les poblacions dels pobles estudiats.¹⁶⁹

Els sistemes classificatoris australians eren entesos com la conseqüència de la divisió de la societat en meitats exogàmiques. L'existència d'un mateix terme per designar la dona i les germanes de la dona, i el marit i els germans del marit, permetia sospitar una condició anterior de matrimoni de grup que podria ser la clau de tot el sistema.¹⁷⁰ Aquesta idea va ser sistemàticament repetida pels principals etnògrafs evolucionistes australians.¹⁷¹ Subordinant el parentiu a la sexualitat, aquesta lectura tenia un punt contradictori perquè els autors que la defensaven eren els primers a insistir en la ignorància per part dels aborígens sobre les funcions reproductives.

Una de les manifestacions evolucionistes més interessants contra la teoria del matrimoni de grup es troba a Northcote W. Thomas, en una tesi seguida després pel paradigma funcionalista, segons la qual aquestes unions no eren una forma de matrimoni ja que la relació entre els cònjuges es limitava a trobades sexuals esporàdiques en absència del marit o amb el seu acord. Cap dels investigadors va saber formular una hipòtesi sobre l'origen de l'horror a l'incest. James Frazer suggereix que deu estar relacionat amb creences primitives, però confessa que la qüestió és més complicada.¹⁷² Tots pensaven que les lleis de l'exogàmia feien impossible el matrimoni

¹⁶⁵ Frazer, J.G. (1910). *Totemism and Exogamy*, *Op.cit.* t. III, p. 455.

¹⁶⁶ *Ibidem.* t. IV, p. 105.

¹⁶⁷ Frazer, J.G. (1910), *Totemism and Exogamy*, *Op.cit.* t. IV, pp. 104-105.

¹⁶⁸ Langham, I. (1981), *The Building of British Social Anthropology. W.H.R. Rivers and his Cambridge Disciples in the Development of Kinship Studies 1898-1931*, Dordrecht: D. Reidel Publishing Company, pp. 9-10.

¹⁶⁹ Howitt, A.W. (1904). *The Native Tribes of South-East Australia*, Londres: MacMillan, p. 156.

¹⁷⁰ Frazer, J.G. (1910). *Totemism and Exogamy*, *Op.cit.* t.IV, p. 122.

¹⁷¹ Howitt, A.W. (1904). *The Native Tribes of South-East Australia. Op.cit.* p. 157; Gillen, F., Spencer, B. *The Native Tribes of Central Australia*, *Op.cit.* p. 56.

¹⁷² Frazer, J. G. (1910), *Totemism and Exogamy*, *Op.cit.* t.IV, p. 154.

entre mares i fills en règim de filiació matrilineal o entre pares i filles en règim patrilíneal.¹⁷³ Però sembla evident que les dues formes d'unió no eren abolides amb eficàcia si el principi de pertinença a la meitat exogàmica estava determinada per via agnada en el primer cas i per via uterina en el segon.¹⁷⁴ B. Malinowski criticarà que els autors evolucionistes no distingeixen entre parentiu de grup i parentiu individual,¹⁷⁵ mentre que N.W. Thomas proposarà centrar-se en les categories de parentiu prescrites perquè les distincions tipològiques basades sobre la noció d'exogàmia resulten insuficients.¹⁷⁶ R.H. Mathews, per la seva banda, va proposar amb contundència eliminar la noció d'exogàmia.¹⁷⁷

Aquest debat sembla reorientat quan Frazer afirma que el procés de segmentació exogàmica de la societat obeeix a l'horror a l'incest i no a vincles de naturalesa totèmica. La primàcia teòrica del parentiu entre l'ésser humà i l'animal cedia el lloc al parentiu directe.¹⁷⁸ Això va donar peu al fet que entrés en escena un nou corrent de pensament que, des de Viena, enfoca la qüestió del totemisme d'una manera diferent. Es tracta de l'escola històrico-cultural amb Fritz Graebner, Wilhelm Schmidt, Bernhard Ankermann i Wilhelm Koppers, que volien evidenciar l'oposició entre els mètodes del segle XIX i els nous principis difusionistes.

Wilhelm Schmidt obre una tribuna internacional consagrada al totemisme en la revista *Anthropos, Internationale Zeitschrift für Volker-und Sprachenkunde*, fundada i dirigida per ell el 1906 amb la finalitat de contraposar-se als principis evolucionistes.¹⁷⁹ D'una manera especial, s'esperava criticar des del *Kulturhistorische Methode* la concepció de l'organització social totèmica de Frazer.¹⁸⁰ En efecte, segons Schmidt el principal error de l'escola evolucionista és confondre el totemisme amb l'exogàmia¹⁸¹ quan Fritz Robert Graebner ja hauria demostrat que es tracta de dues formacions culturals independents.¹⁸² Schmidt proposa desfer els problemes generats per les dades provinents del Arunta fent treball de camp en societats més simples (Noves Hèbrides septentrionals, illes Banks, Península de Gazzelle...) on hi ha regles d'exogàmia però no sistema totèmic i, a l'inrevés, en altres regions (el sud de Nova Guinea, Nova Caledònia, les illes Fidji i les illes de l'Almirall) on hi ha totemisme però no sistema de classes basat en l'exogàmia. Bernhard

¹⁷³ Howitt, A.W. (1883), «Notes on the Australian class Systems», *Journal of the Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, vol. XIII, p. 496-512.

¹⁷⁴ Frazer, J.G. (1908), «The Australian marriage laws», *Man. A Monthly Record of Anthropological Science*, vol. VIII, pp. 21-22.

¹⁷⁵ Malinowski, B. (1913). *The Family among the Australian Aborigines*, p. 5.

¹⁷⁶ Thomas, N. W. (1906). «Kinship Organizations and Group Marriage in Australia», *Op.cit.* p. 92.

¹⁷⁷ Mathews, R.H. (1906), «The totemistic system in Australia», *The American Antiquarian and Oriental Journal*, vol. XXVIII, pp. 140-147.

¹⁷⁸ Meggitt, M.J. (1972), «Understanding Australian Aboriginal Society: Kinship Systems or Cultural Categories», a P. Reining (ed.), *Kinship Studies in the Morgan Centennial Year*, Washington: The Anthropological Society of Washington, pp. 64-87.

¹⁷⁹ Schmidt, W. (1914), «L'étude de l'ethnologie», *Semaine d'ethnologie religieuse. Compte rendu analytique de la deuxième session, tenue à Louvain (27 août - 4 septembre 1913)*, Louvain: Emile Charpentier, p. 65.

¹⁸⁰ Schmidt, W. (1913), «Le totemisme en Océanie et en Indonésie», *Semaine d'ethnologie religieuse. Compte rendu analytique de la première session, tenue à Louvain (27 août - 4 septembre 1912)*, Paris: G. Beauchesne, pp. 225-236.

¹⁸¹ Schmidt, W. (1914), «L'étude de l'ethnologie», *Semaine d'ethnologie religieuse. Compte rendu analytique de la deuxième session, tenue à Louvain (27 août - 4 septembre 1913)*, Louvain: Emile Charpentier, p. 50.

¹⁸² Schmidt, W. (1913), «Le totemisme en Océanie et en Indonésie», *Semaine d'ethnologie religieuse. Compte rendu analytique de la première session, tenue à Louvain (27 août - 4 septembre 1912)*, Paris: G. Beauchesne, p. 235.

Ankermann, un altre membre il·lustre del *Kulturhistorische Methode*, ja havia constatat que l'exogàmia i el totemisme no tenen originàriament res a veure l'un amb l'altre.¹⁸³

Aquí rau, segons Schmidt, la gran aportació de l'Escola de Viena.¹⁸⁴ En efecte, Graebner identificava els trets culturals sense límits geogràfics preestablerts que podien assolir un abast planetari, però se centra en Austràlia, Melanèsia, Polinèsia i Micronèsia. El principi teòric de l'escola històrico-cultural era que les societats són el resultat d'una barreja d'elements culturalment heterogenis. Graebner utilitza l'expressió «fòssils directors» (*Leitfossilien*) per caracteritzar els trets més ben establerts de cada cicle cultural. Els difusionistes pensaven així evitar l'escull dels evolucionistes, és a dir, la sobreestimació de la unitat psíquica humana en detriment de les especificitats històriques. Però els difusionistes no podien comptar exclusivament amb dades concretes perquè correrien el risc de fer la comparació impossible. La caracterització dels trets representatius d'un *Kulturkreis* era sovint de naturalesa genèrica molt semblant al procediment evolucionista d'acostament per analogia.

Sigui com sigui, Schmidt presumia de refusar atribuir un abast universal als diferents tipus de creences o institucions; en lloc de ser el reflex d'un fons psíquic comú s'explicaven per l'antiga connexió històrica dels grups.¹⁸⁵ A partir del moment en què l'organització totèmica era emprada en la identificació d'un cicle cultural calia distingir-lo d'altres tipus de formació en la mateixa regió.¹⁸⁶ Les institucions del cicle totèmic apareixen sovint barrejades amb institucions del cicle matriarcal. Això explica per què Schmidt té devoció per Andrew Lang i discrepa dels enfocaments de Frazer, ja que considera que els costums i rituals Arunta són el resultat d'un conjunt d'institucions i creences que pertanyen a quasi tots els cicles culturals australians.¹⁸⁷

Seria al final d'una sèrie de comparacions sistemàtiques a escala planetària que els difusionistes estarien en condicions d'aportar la seva resposta al totemisme malgrat que els treballs a Oceania haguessin marcat l'orientació de la recerca històrico-cultural. Aquest plantejament generava la qüestió de si tot el patrimoni del totemisme podria ser traspasat d'un poble a un altre. Wilhelm Koppers distingia entre cercle totèmic i cultura totèmica perquè el procés de difusió no podria salvaguardar totes les especificitats de la cultura totèmica originària.¹⁸⁸ Franz Boas, per la seva banda, criticava que les idees culturals poguessin migrar a escala planetària, bo i preservant-ne la integritat.¹⁸⁹ Wilhelm Schmidt, finalment, s'inclinava clarament per connexions

¹⁸³ Ankermann, B. (1917), «Die Religionsgeschichtliche Bedeutung des Totemismus», *Neue Jahrbucher für das klassische Altertum Geschichte und deutsche Literatur und für Pädagogik*, vol. XXXIX-XL, pp. 481-498.

¹⁸⁴ Schmidt, W. (1913), «Le totémisme en Océanie et en Indonésie», *Semaine d'ethnologie religieuse. Compte rendu analytique de la première session, tenue à Louvain (27 août - 4 septembre 1912)*, París: G. Beauchesne, p. 235.

¹⁸⁵ Schmidt, W. (1914), «L'étude de l'ethnologie», *Semaine d'ethnologie religieuse. Compte rendu analytique de la deuxième session, tenue à Louvain (27 août - 4 septembre 1913)*, Louvain: Emile Charpentier, pp. 55-56.

¹⁸⁶ Schmidt, W. (1913), «Totémisme (généralités et origine)», *Semaine d'ethnologie religieuse. Compte rendu analytique de la première session, tenue à Louvain (27 août - 4 septembre 1912)*, París: G. Beauchesne, pp. 261-262.

¹⁸⁷ Schmidt, W. (1908), «Die Stellung der Aranda unter den australischen Stämmen», *Zeitschrift für Ethnologie*, vol. XL, pp. 866-901.

¹⁸⁸ Koppers, W. (1936). «Totemismus als menscheitsgeschichtliches Problem». *Anthropos. Internationale Zeitschrift für Volker und Sprachenkunde*, vol. XXXI, pp. 159-176.

¹⁸⁹ Boas, F. (1920), «The methods of ethnology», in *Race, Language and Culture*, Nova York: The MacMillan Company, 1940, pp. 281-289.

històriques transcontinentals.¹⁹⁰ Dues dècades més tard Koppers enumera els punts fonamentals que caracteritzen totes les regions totèmiques: caràcter social més que religiós; organització clànica; absència de subdivisions tribals; nom totèmic; regles d'exogàmia; filiació patrilineal i caràcter local dels clans; naturalesa animal del tòtem; sentiment de parentiu.¹⁹¹

Fritz Graebner respondrà al problema de la unitat i la diversitat del totemisme proposant que la noció general de totemisme no existeix fora de la caracterització de parts integrants del cercle cultural totèmic. Només el treball comparatiu podrà precisar-ne els contorns culturals i l'extensió geogràfica. És a dir, no hi ha una pluralitat de totemismes dels quals calgui trobar-ne un punt de partida que serveixi de denominador comú, sinó fer avançar les fronteres transcontinentals perquè l'única relació possible entre diferents tipus de totemisme situats en regions allunyades és la relació històrica. Per això, Graebner critica la idea de Frazer segons la qual el totemisme pot ser definit bé pel seu aspecte social o bé per la seva dimensió religiosa¹⁹² ja que el mateix fons ideològic (el vincle entre l'ésser humà i el tòtem) pot tenir diferents tipus de suport social en regions diferents.

Aquesta problemàtica serà recuperada per William Halse Rivers a través d'un model difusionista amb un fort bagatge evolucionista que es manifesta en la sensibilitat pels sistemes de parentiu i de matrimoni com a eixos de l'organització social.¹⁹³ Les observacions de Rivers a Oceania formant part de la *Percy Sladen Trust Expedition* el faran considerar els processos de fusió cultural apuntats pel *Kulturhistorische Methode* de Fritz Graebner¹⁹⁴ però, malgrat les coincidències, Rivers no accepta que els diferents trets culturals puguin ser atribuïts al patrimoni originari d'uns moviments migratoris.¹⁹⁵ A partir de la distinció entre el *Kulturkreis* totèmic i el *Kulturkreis* matriarcal, Rivers retreu a Graebner una concepció mecànica del procés de difusió cultural a causa de la manca de comprensió del caràcter permanent de tota forma d'estructuració social. Graebner hauria cregut que les institucions socials poden ser incorporades a una altra societat sense que aquesta assimilació comporti un capgirament de l'ordre preexistent.¹⁹⁶ En realitat, no es tracta de simples manlleus sinó d'un procés d'integració cultural gradual.¹⁹⁷

Codrington dubtava sobre si emprar el terme totemisme quan els grups de filiació no estaven associats a una actitud de respecte envers un animal.¹⁹⁸ Aquests animals són tabú perquè estan relacionats amb la vida d'un avantpassat encara proper a les generacions presents

¹⁹⁰ Schmidt, W. (1913), «Totémisme (généralités et origine)», *Semaine d'ethnologie religieuse. Compte rendu analytique de la première session, tenue à Louvain (27 août - 4 septembre 1912)*, Paris: G. Beauchesne, p. 267.

¹⁹¹ Koppers, W. (1936). «Totemismus als menschheitsgeschichtliches Problem». *Anthropos. Internationale Zeitschrift für Volker- und Sprachenkunde*, vol. XXXI, pp. 164-165.

¹⁹² Graebner, F. (1915), «Totemismus als kulturgeschichtliches Problem», *Anthropos. Internationale Zeitschrift für Volker- und Sprachenkunde*, vol. X-XI, pp. 248-256.

¹⁹³ Langham, I. (1981). *The Building of British Anthropology. W.H. Rivers and his Cambridge Disciples in the Development of Kinship Studies 1898-1931*. Dordrecht: D. Reidel Publishing Company.

¹⁹⁴ Rivers, W.H. (1912). *The ethnological analysis of culture. Report of the Eightieth Meeting of the British Association for the Advancement of Science*. Londres: John Murray, pp. 490-499.

¹⁹⁵ Rivers, W.H. (1914). *The History of Melanesian Society*. Cambridge: Cambridge University Press,, t. II, 585.

¹⁹⁶ *Ibidem*, p. 4.

¹⁹⁷ Rivers, W.H. (1914). *The History of Melanesian Society. Op.cit.* p. 16.

¹⁹⁸ Codrington, R.H. (1891). «The Melanesians. Studies in their Anthropology and Folklore». Oxford: Clarendon Press. p. 32.

i no perquè l'avantpassat fundador del grup fos un animal. Així, no és qüestió d'una identitat clànica de naturalesa totèmica sinó d'un component del culte als avantpassats. Rivers pateix d'aquesta idea d'una identificació de les primeres generacions amb espècies naturals. Això hauria estat impossible si els immigrants ja fossin identificats abans de l'arribada a Melanèsia amb animals del país d'origen, mentre que la creença en la reencarnació en una espècie animal escollida per l'individu abans de morir permet explicar el desenvolupament posterior de la idea de descendència d'un avantpassat identificat amb un animal de la nova regió d'adopció.¹⁹⁹ En principi, el fill heretava del grup del pare el respecte a l'animal i el transmetia als fills propis, cosa que afavoria la consolidació del clan totèmic patrilineal. Però el grup matrilineal considerava que els fills dels immigrants li pertanyien i, per tant, no podia permetre que es casessin sense prendre en consideració aquesta pertinença. Durant generacions, els fills d'unions mixtes estaven dividits entre el deure envers el pare i el deure envers el germà de la mare, però Rivers creu que el pes decisiu de la filiació uterina sobre les regles de matrimoni acaba impedit la consolidació de la forma de transmissió del tòtem en línia masculina.²⁰⁰

En aquest sentit, la proposta de Rivers és essencialment evolucionista, però el mètode és històric.²⁰¹ El totemisme no adquireix una dimensió estructurant fins que els grups afectats, al llarg d'un llarg procés de barreja cultural, esdevenen clans exogàmics. El matrimoni és la clau de volta de l'estructura social de tipus totèmic a través de les regles de l'exogàmia.²⁰² Ara bé, posar en relleu el paper estructural de les institucions responsables de les regles de matrimoni té com a conseqüència una apreciació feble de la importància de l'aspecte religiós del totemisme. El debat que s'havia iniciat proposant el totemisme com a forma originària de religió s'ha capgirat completament en favor d'una mirada completament sociològica que prescindeix de la perspectiva religiosa.²⁰³

¹⁹⁹ Rivers, W.H. (1914). *The History of Melanesian Society*. *Op.cit.* p. 363.

²⁰⁰ *Ibidem*, p. 355.

²⁰¹ *Ibidem*, p. 5.

²⁰² Rivers, W.H. (1914). «The terminology of totemism». *Anthropos. Internationale Zeitschrift für Völker und Sprachenkunde*, vol. IX, pp. 640-646.

²⁰³ Strijdom, J. (2024). «Totem: The Ethics of a Material Term in the Study of Religion». *Religion and Theology*, núm. 31(1-2), pp. 114-127.

LAS ÚLTIMAS PALABRAS DE WERTHER. UNA INTERPRETACIÓN SOBRE LAS CAUSAS DEL SUICIDIO ROMÁNTICO

Iván Sánchez
ivan.samo@gmail.com
Institut Superior de Ciències Religioses de Barcelona

RESUMEN: El presente trabajo se enmarca entre los siglos xviii y xix, en el contexto histórico del Romanticismo, y en la repercusión de *Las desventuras del joven Werther*, de J. W. Goethe (1749-1832). El centro de interés se enfoca sobre el fenómeno de masas que provocó la propagación de ideas suicidas entre sus lectores. Para ello se planteará un breve repaso a algunas teorías de la época sobre el suicidio romántico en relación con el llamado «mal del siglo», un conjunto de trastornos cuya aparición sugería una mayor contingencia a padecer ideas suicidas. El grueso del trabajo lo compone un análisis interpretativo de la obra en cuestión desde la teoría del amor imposible que propone su autor y el complejo de Edipo que expone Sigmund Freud (1856-1939) desde la perspectiva psicoanalítica, para concluir con una revisión en clave cristiana como alternativa de lectura para *Werther*.

PALABRAS CLAVE: *Las desventuras del joven Werther*, Johann Wolfgang Goethe, Romanticismo, suicidio, psicoanálisis, psicología.

ABSTRACT: This paper is framed in the historical context of Romanticism, between 18th and 19th centuries, and in the impact of *Die Leiden des jungen Werthers*, by J.W. Goethe (1749-1832). Our interest focuses on the mass phenomenon that caused the spread of suicidal ideas among its readers. To do this, a brief review of some contemporaneous theories about romantic suicide will be presented in relation to the so-called *mal du siècle*, a set of disorders whose appearance suggested the suffering to suicidal ideas. We propose an interpretative analysis of this novel based on the theories proposed by its author and from the psychoanalytic perspective of Sigmund Freud (1856-1939), to conclude a review in a Christian key as an alternative for reading Goethe's *Werther*.

KEYWORDS: The Sorrows of Young Werther, Johann Wolfgang Goethe, Romanticism, Suicide, Psychoanalysis, Psychology.

O. EL CONTEXTO ROMÁNTICO

El concepto de Romanticismo engloba un movimiento disperso de artistas y filósofos surgidos entre finales del siglo xviii y mediados del xix y cuya influencia se extendió rápidamente por toda Europa y América. El eje central de su pensamiento se erigía contrario a las bases del Racionalismo ilustrado y a la feroz industrialización de la sociedad, mientras que apostaba en cambio por un retorno ingenuo a la naturaleza y una exploración igualmente azarosa de los procesos más inconscientes del alma humana.

El Romanticismo se caracterizaba por unas formas estéticas muy definidas, como la inspiración en temas históricos, legendarios o fabulosos, con el hastío de vivir como constante en toda modalidad artística. Se entendía este sentimiento como algo inefable, que invadía al individuo y lo despojaba de toda capacidad de resistencia. Esta impotencia ante la vida pudo ser consecuencia del cuestionamiento religioso, la falta de esperanza en un progreso inhumano y la rigidez normativa surgida del Racionalismo ilustrado. Los románticos se presentaban como libertadores de la injusticia social, del lado de los marginales, los mendigos y los delincuentes entendidos como antihéroes por su rebeldía contra el sistema burgués, contra una vida monótona y demasiado fácil y contra el enardecimiento de la Razón por encima de la emoción.

El Romanticismo se erigía de esta forma como oposición al período anterior. Sería, por tanto, más justo catalogar el Romanticismo como modelo de pensamiento y no como estilo estético, puesto que su esencia era ante todo la manifestación libre de las impresiones personales. No en vano las ansias de libertad individual y nacional serían la pauta más característica que avivara el espíritu de rebeldía típicamente romántico.

Ciertos políticos e intelectuales, que abrazaron los principios de la Ilustración y el Clasicismo, recibieron la aparición del Romanticismo como una respuesta contestataria contra el realismo, el cientificismo y la armonía social que se presumía desde los postulados racionalistas. Los románticos se sentían desilusionados y apesadumbrados por las imperfecciones que descubrían en un mundo que hasta entonces se preciaba de ser perfecto, según las aspiraciones de la Ilustración, pero esta no hizo sino domeñar las libertades individuales para garantizar así la armonía general de la comunidad. Peor aún resultaba descubrir dichas imperfecciones en uno mismo.

Por ende, el Romanticismo exaltaría ante todo los estados del alma más radicalmente extremos al orden establecido por la normatividad ilustrada, la expresión más asilvestrada y libre de condicionantes de los sentimientos y, por extensión, la idealización del yo más personal, elementos que quedarían patentes tanto en la pintura como en la poesía romántica por romper con la rigidez formal y optar en cambio por la pincelada gruesa y la versificación libre, respectivamente.

Persiguiendo tales fines, todo arte romántico barajaba en sus obras una compleja síntesis de reflexión filosófica, un hondo pesar teológico, una acentuación del afán de aventura heroica y, por supuesto, una densa carga de subjetividad. Es precisamente en este último punto donde conviene remarcar la importancia del Romanticismo en la historia. Por un lado, el triunfo del individualismo tuvo como consecuencia la exaltación de la sensibilidad del yo frente a la Razón ilustrada. Por el otro, los románticos reivindicaban la exploración de la dimensión más ignota de la mente, tanto por medio de los excesos sentimentales como por el rompimiento de las

leyes lógicas de lo comprensible desde los postulados racionales. El ser humano, según premisas románticas, es más capaz de sentir hasta lo sublime que de entender hasta lo inconmensurable.

El *Sturm und Drang* (traducible como «tormenta e impulso»), principal germen del Romanticismo alemán, ubicaría su interés en un nuevo despertar religioso que se traducía en una nostalgia por el retorno espiritual hasta un pasado legendario. Aunque el *Sturm und Drang* tan solo abarcaría tres lustros en la historia del Romanticismo alemán –el período comprendido entre 1770 y 1785–, sería fundamental para la generación nacida a mediados del siglo XVIII por rebelarse contra el influjo del racionalismo ilustrado, anteponiendo los «derechos del corazón» a los principios de la Razón y de la Virtud, así como centrando su atención en los problemas acaecidos por la inadaptación social en comunidad. El *Sturm und Drang* no solo se opondría radicalmente a las bases de la Ilustración, sino que se sustentaría en la idealización de la naturaleza y el poder de la creación como expresión máxima de lo divino. Novalis (1772-1801), Hölderlin (1770-1843), Friedrich Schiller (1759-1805), Johann Wolfgang Goethe (1749-1832) y los hermanos Jacob Grimm (1785-1863) y Wilhelm Grimm (1786-1856) serán algunos de los autores más representativos de la corriente germánica, mientras que en pintura destacarían los nombres de Caspar David Friedrich (1774-1840) y Karl Gustav Carus (1789-1840).

En términos generales, se atribuía a lo romántico aquello denostado por irreal, sobre todo en relación con los amores fabulosos por imposibles y las emociones carentes de explicación racional, rayanas en la locura. Paralelamente, la naturaleza cobraba mayor fuerza como excusa para evadirse del mundo burgués e industrializado, al igual que el suicidio, entendido como vía de escape de los abusos del progreso en un mundo extremadamente civilizado y, paradójicamente, cada vez más deshumanizado.

En concreto, la naturaleza adquiere durante el Romanticismo valores simbólicos que pretenden certificar y subrayar el estado de ánimo del alma romántica, y se convierte así en reflejo de lo subjetivo. Todo en la naturaleza se torna susceptible de apropiarse de funciones metafóricas, a veces muy claras y otras muchas opacas. En contrapartida, la naturaleza también podía adoptar formas sombrías en su representación mimética del alma romántica acuciada por el sufrimiento propio. Así, los paisajes imaginados por la mente romántica recalcan la exigua presencia de una figura humana ante las ruinas de una vieja civilización, un cementerio abandonado o la amenaza de una tormenta cercana, o bien zozobrando a la deriva sobre un mar embravecido. La naturaleza, carente de toda piedad, enmarca en estas escenas la soledad e impotencia de quien la transita y, asimismo, plantea la posibilidad de misterios ocultos más allá de lo conocido por la conciencia científica del ser humano. Abrazar la naturaleza más salvaje e inhóspita era una forma de expresar la libertad del alma hasta alcanzar un estado de primitivismo anterior incluso a la idea misma de civilización y humanidad. La naturaleza se torna hostil e inhóspita y es asumida como metáfora de una vida insondable y un destino incierto. Empequeñece todo vano intento por escapar de ella, salvo el de darse muerte si acaso la angustia vital es más poderosa que la esperanza de sobrevivir a ella.

En toda obra romántica los protagonistas se muestran como seres solitarios, sensitivos y perdidos en profundas cavilaciones, capaces de dar su vida por una acción titánica y un imposible ideal. Es precisamente este desajuste con la realidad que les toca vivir lo que da cuenta del desarrollo argumental de los dramas románticos. A menudo, la trama literaria se sostiene tan solo en la avalancha de circunloquios, monólogos internos, pensamientos formulados verbalmente o extravíos de la imaginación desligada de toda limitación racional, exacerbando ante todo

los contenidos emocionales, la interrogación y el cuestionamiento existencial, la desmesura en los deseos del alma, etc. Para dar solución al problema de una individuación tan compleja, los protagonistas de los dramas románticos deben encontrar un incómodo equilibrio entre lo creativo y lo destructivo, tanto en el mundo como en sí mismos, y el suicidio en este último caso aparece como fusión entre ambos extremos.

Así, el suicidio romántico sería interpretado como la expresión más apasionada del ser, una extrema representación activa de la exaltación del yo. La subjetividad es, sin lugar a duda, el principal punto de vista del Romanticismo, enmarcando la época de mayor esplendor de construcción cultural del yo (Bowie, 1999). El suicidio romántico supone en tal caso un paso simbólico frente a una crisis de identidad, como los que pudieran separar las etapas de adolescencia, adultez y senectud.

No obstante, la idea del suicidio romántico tuvo una desigual aceptación en todo el mundo, debido ante todo a la voluntad ilustrada de sostener un mayor cuidado de la vida frente a la muerte. Aceptar el suicidio suponía reconocer el fracaso del modelo de sociedad ideal que se había elaborado durante la Ilustración. Además de esta crisis en la fe en el progreso que procuraría garantizar la calidad de vida de los ciudadanos, admitir la idea de suicidio daba al individuo poder absoluto en su capacidad para decidir libremente sobre su propia vida por encima incluso de los deberes y derechos de toda la comunidad y, peor aún, abría un eterno debate sobre los misterios que pudieran atraer al alma humana por la muerte y que, desde una lectura médica, carecían todavía de sentido.

En resumen, la fascinación por lo oscuro, lo misterioso y lo pasional fue una constante entre el credo romántico que iba a provocar la misma atracción por la muerte y el suicidio. La desazón por la realidad urbanita, la desilusión por el progreso, la reivindicación por el retorno a la naturaleza más agreste y la revuelta como máxima expresión de la libertad del individuo serán algunos de los fundamentos sobre los que se sostendrá el pensamiento romántico. Al mismo tiempo también aflorará una estética de lo decadente, muy decantada hacia lo morboso, que elevará la muerte a categoría artística y de ideal social. En consecuencia, en todos los países en que comenzaron a proliferar con mayor o menor medida los ideales del Romanticismo, el suicidio comenzó poco a poco a emerger como tema de debate y como problema.

1. EL EFECTO WERTHER

La aparición de una novela como *Las desventuras del joven Werther*, escrita por Goethe (1774), fue la espita que encendió a escala mundial la polémica sobre el suicidio como modelo de conducta romántico. Muy deudora del credo estilístico del *Sturm und Drang*, la obra en cuestión incorpora el paisaje y los cambios climáticos como reflejo del estado de ánimo de los personajes y describe meticulosamente los procesos de degradación psicológica del protagonista. Es, por ello, a menudo encumbrada como un ensayo en primera persona sobre la ética de las actuaciones humanas no sujetas a un control racional, como son el suicidio, la locura y el delito pasional.

La publicación de la citada novela fue, sin duda alguna, un acontecimiento sin precedentes en toda Europa. La primera edición alemán aparecería en 1774, la traducción francesa vería la luz al año siguiente, la inglesa aún tuvo que esperar un lustro, pero no más que la versión en castellano, que no sería aprobada en España hasta 1835. Su fama fue tal que incluso se impuso

entre la adolescència la moda de vestir chaleco amarillo y levita azul, como era del gusto de Werther, mientras se orquestaba toda una lucrativa campaña de *merchandising* inspirada en la novela, como prueban algunos juegos de porcelana china decorados con retratos idealizados de sus protagonistas. El mismísimo Napoleón Bonaparte afirmó haber leído siete veces el libro en su juventud.

Las desventuras del joven Werther, obra literaria más conocida por el nombre de su protagonista, es una novela epistolar que reúne las supuestas cartas manuscritas por Werther entre la primavera de 1771 y la Nochebuena del año siguiente, muchas de las cuales están dirigidas a su amigo Wilhelm. Werther narra en ellas su encuentro con Charlotte, de la que se enamora perdidamente. Por desgracia, la muchacha está prometida con Albert y, para desesperación de Werther, no puede corresponder a su amor. Al final de la novela, Werther decide pegarse un tiro. El delgado hilo argumental de la obra no eclipsó su multitudinario éxito. Paralelamente a la redacción de la novela, Goethe se había enamorado de Charlotte Buff (1753-1828), quien por entonces ya estaba prometida con Johann Christian Kestner (1741-1800), a quien este había conocido en la villa de Wetzlar.

Lo que Goethe no pudo calibrar en su justa medida fue la epidemia de suicidios que generó *Werther* entre todos sus lectores quienes, identificándose con el sufrimiento del protagonista, le imitaban para poner así fin a sus propias desdichas personales. Se habló entonces de «suicidio teatral» o «suicidio catalógico» por consumarse activamente con la pretensión de llamar la atención, atribuido preferentemente a la juventud romántica que sufre de una alteración de hipersensibilidad mórbida, cuando no de una exacerbada individualidad. Llamándolo «suicidio teatral» se subrayaba el aspecto despectivo como forma de acaparar la atención pública y que buscara colmar el deseo de despertar el interés de las demás personas ante la muerte de alguien por su propia voluntad. A pesar de la mala prensa cultivada, conviene decir que la oleada de suicidios entre la juventud romántica había pasado de ser una moda a convertirse en una verdadera plaga por todo el mundo.

Lo cierto es que, al poco de aparecer la primera edición de *Werther*, se registraron en Alemania cuarenta casos de suicidios entre sus jóvenes lectores. El propio Goethe presencié dos suicidios de personas que, en el momento de su muerte, portaban consigo un ejemplar de su libro: un zapatero que se lanzó por la ventana de su domicilio y, a inicios de 1778, el caso de Christel von Lassberg quien, con tan solo diecisiete años, se arrojó al helado río Ilm por un desencuentro amoroso. La influencia de *Werther* siguió haciéndose notar décadas más tarde: coincidiendo con la reedición de la obra en 1830, Francia sufrió otra epidemia de suicidios en masa por la proliferación de «clubs de suicidas» a los que asistían jóvenes con ambiciones artísticas, poetas, dramaturgos, pintores y músicos que se reunían para compartir penas y poner fin a sus vidas entre aplausos de sus congéneres.

Para entender el impacto de *Werther* es preciso atenerse a una serie de condicionantes culturales de su época, como son el miedo a la vida y a su incertidumbre –más que el miedo a la muerte misma–, el énfasis en las ansias de libertad, la necesidad de héroes populares en momentos de crisis de identidad nacional y, como consecuencia de toda la preocupación cultivada por el significativo aumento de suicidios entre la juventud romántica, el creciente interés de la ciencia por vincular el acto de autoinmolación con las enfermedades mentales. Sin embargo, la mayor parte de la opinión pública partidaria de hacer uso legítimo de la libertad individual sobre la propia vida no consideraba la muerte como un desprecio de la existencia, sino como una toma de decisión desesperada frente a la incapacidad para resolver un conflicto personal.

No era este el parecer de muchos clérigos que condenaron la lectura de *Werther* alegando su carácter irreverente y su irresponsable promoción del suicidio. Estas sentencias contra la obra de Goethe se extendieron a Inglaterra, Francia, Holanda y Dinamarca, e incluso fue incluida en el *Index librorum prohibitorum* del Vaticano, lo que acrecentó la atracción por leerla a escondidas. El monje trapense Pierre Jean Corneille Debreyne (1786-1867) llegó a acusarla de ser una «depravación del género literario» por «dañar la imaginación y el juicio, y sobre todo para corromper el corazón de la juventud» (Debreyne, 1849, 1859). El mismo Goethe reconocía que «a todo cristiano [...] tiene que sangrarle necesariamente el corazón cuando lea *Las desventuras del joven Werther* [...]. Uno piensa en Dios, cuántos de nuestros jóvenes pueden encumbrarse en las mismas circunstancias de Werther» (citado por Holm-Hadulla, 2011, p. 145), advirtiendo del riesgo de albergar en la mente ideas suicidas. Sin embargo, a pesar de lo dicho, nunca se arrepintió del todo pues nunca retiró su obra del mercado.

Si *Werther* podía ser considerado un peligro para la sociedad era por trastocar la tranquilidad de muchos hogares erigidos sobre pilares conservadores y de moral severa, como se desprende de la irónica opinión de Giosuè Carducci (1835-1907) quien afirmó que, con su obra, Goethe «comenzó a perturbar a la casera de Germania con la turbulenta pasión de Werther y contaminó con sangre suicida los hogares domésticos que hasta entonces se mostraban alegres con el árbol de Navidad y el pan de especias», mientras que Benjamin Constant (1767-1830) refería en 1804 que «lo que tiene de peligroso este libro es que en él la debilidad está descrita como fuerza» (citado por Brion, 1986, p. 107).

Los defensores de la novela de Goethe alegaban que solo las pasiones extremas como las de Werther eran proclives al suicidio, consejo que también Jean-Étienne Dominique Esquirol (1772-1840) retomaría décadas más tarde. Tras la publicación de *Werther*, suicidarse por causas más altas que la ruina económica o la locura era ya valorado públicamente como un signo de valentía y nobleza. En cambio, suicidarse cegado por la pasión no permitía pensar en que se había optado libremente por dicha salida, sino impelido por una falta absoluta de juicio propio. ¿Era, por tanto, Werther la representación de un enajenado mental? Si se aceptaba la imagen de Werther como icono representativo del resto de héroes románticos de la literatura de su época, ¿se podía aceptar que sus cartas eran el producto de una reflexión sistematizada y cabal, la de una mente cuerda y en su sano juicio? Si, por el contrario, se asumía el uso de la razón a lo largo de todo el desarrollo de su declive personal hasta la decisión de quitarse la vida, ¿se contradice entonces con lo que hasta el momento se creía que era la idea de salud mental? El mismo Goethe, en una entrevista concedida a Johann Peter Eckermann (1792-1854) en abril de 1829, admitía que, si bien el clasicismo se preocupa en exceso por la salud y la armonía, el Romanticismo se prepara en cambio para la enfermedad y el caos.

Huelga decir que el «wertherismo» adoptó visos de enfermedad al describirlo como «morboza exacerbación suicida», sobre todo al marcar pautas de conducta y de vestimenta entre los varones que exhibían públicamente una extremada sensibilidad, a la par que un carácter fuerte y temperamental. Su impulsividad solía ser citada a la hora de justificar los desequilibrios psíquicos y otros síntomas clínicos que, para los alienistas de la época, sirviéndose del tratado de Esquirol (1805) sobre las pasiones desordenadas y sus consecuencias en la conducta humana. Al poco de probar el fuerte impacto que la obra de Goethe suscitaba sobre sus jóvenes lectores, se empezó a dibujar un perfil clínico para estos, alegando que el modelo de *Werther* trastocaba el juicio de los adolescentes.

Para eximir a Goethe de toda la culpa, debe hacerse constar que poco antes de la publicación de *Werther* ya era muy conocido el caso de Thomas Chatterton (1752-1770), un joven poeta inglés de escasa fortuna cuya fama se acrecentó tras darse muerte con tan solo dieciocho años. Para muchos de sus contemporáneos, Chatterton se suicidó por una mezcla de genio y melancolía, y se atribuía a la locura tal fatal decisión. Como todo adolescente de baja procedencia en la escala social, Chatterton se sentía acomplejado por su condición de poeta desconocido. Desesperado por su ruinosa situación, optó por matarse con una ingesta letal de arsénico y opio. Otros muchos autores le imitarían posteriormente. Goethe estaba conmocionado por el caso de Chatterton, pero también por el de su amigo Karl Wilhem Jerusalem (1747-1772), otro abogado en prácticas que, como Goethe, se sentía inadapado en la sociedad y que, para colmo de males, se había enamorado obsesivamente de una mujer casada. Cuando el escándalo ya se había hecho insostenible, el marido le negó el acceso a su casa, interrumpiendo así el flirteo con su esposa. Ante la imposibilidad de seguir viéndola, Jerusalem se pegó un tiro. Goethe reconoció en el dolor de Jerusalem el suyo propio. Al margen de toda la publicidad que se granjeara *Werther*, la obra en cuestión dio origen a una peregrinación de fans hasta el pueblo de Wetzlar, donde se halla la tumba de Jerusalem, a quien se tomaba como el verdadero modelo para *Werther*.

Para Goethe, sin embargo, *Las desventuras del joven Werther* suponían el cierre de su propia adolescencia. Goethe invirtió apenas un mes en su redacción –entre febrero y marzo de 1774– aunque, para no restar mérito al asunto, al ser preguntado por su inspiración, respondía: «He vivido, amado y sufrido. Eso es todo». Matando a su protagonista al final de la novela, Goethe daba por terminada una etapa de su vida para iniciar la de madurez, la cual culminaría con las dos partes que componen su *Fausto*. Al final de su vida, en conversaciones con Eckermann, Goethe se apartaba de *Werther* porque era más partidario de que el arte transmitiera una opinión bondadosa de la vida y que hablara bien de todo aquello que tuviera de «sano y afirmativo», mientras que denostaba todo arte que quisiera subrayar en exceso la exaltación de los caracteres enfermizos.

El denominado «efecto Werther» de contagio suicida resurgiría a mediados del siglo xx. Fue concretamente el psicólogo David Phillips quien retomó el título de la obra de Goethe para explicar el aumento de suicidios en Estados Unidos cada vez que el *New York Times* publicaba en su portada una noticia sobre algún suicidio. Dicho fenómeno sería rebautizado como «efecto *copycat*» tras la muerte de Marilyn Monroe en 1968, entendiéndose por tal el suicidio masivo por imitación de alguna figura pública que hubiera sido adoptada como referente. El concepto, asimilado finalmente como trastorno psicopatológico, volvió a la palestra después de que la muerte del cantante Kurt Cobain generara una rápida ola de suicidios por imitación entre sus fans más jóvenes. Antes ya había existido el llamado «síndrome Yukko», un cuadro clínico que describía la conducta de los veintiocho adolescentes que se inmolaron, tal y como hiciera la cantante japonesa Yukiko Okada en 1986. A raíz del significativo aumento de suicidios en masa entre adolescentes a finales del siglo xx, la Organización Mundial de la Salud advirtió que la segunda causa más habitual de muertes es debida al suicidio, en una edad comprendida entre los quince y los veintinueve años (Caricote y González, 2020; De la Pava, 2019).

2. EL SUICIDIO ROMÁNTICO Y EL MAL DEL SIGLO

La preocupación por el suicidio promovido por el Romanticismo no fue exclusiva del escándalo generado por la publicación de *Werther*. Ya se había tratado en el Concilio de Braga del año 562, cuando se concluyó que debía negarse la sepultura en tierra cristiana a toda persona

que se hubiera quitado la vida. El Concilio de Toledo del año 693 ordenó su excomunión mientras que en el sínodo de Nîmes de 1284 se insistía en prohibir su entierro.

El tema despertó el interés de filósofos de la Ilustración como David Hume (1711-1776), quien a mediados del siglo xviii había escrito un ensayo que causó un gran escándalo. Hume defendía la libre voluntad del ser humano para elegir el modo y el momento de su propia muerte. Sin embargo, hasta entonces se enarbolaban tres principales argumentos que condenaban el suicidio: considerarlo un delito contra los designios de Dios, un delito contra los deberes adscritos con la sociedad y un delito criminal contra uno mismo.

La Ilustración gallardeaba de haber hecho de la libertad un logro de la modernidad, pero cuando la libertad se convirtió en bandera definitoria del Romanticismo, se llevó hasta extremos que ponían en tela de juicio el propio valor de la vida misma. Si el ser humano era a partir de entonces absolutamente libre de actuar como quisiera sin por ello perjudicar la vida de los demás, el suicidio aparecía como una posibilidad razonable. A su vez, admitir la posibilidad de esa querencia por la propia muerte certificaba el fracaso de la Ilustración por garantizar un modelo ideal de vida (casi) perfecto. Si se toleraba la idea del suicidio, significaba que no se habían hecho suficientes esfuerzos por paliar el dolor, no solo el físico sino también el psicológico.

Asimismo, el suicidio no podía juzgarse como delito porque respondía a uno de los principios básicos de la Ilustración: otorgar al ser humano libertad, que podía ejercerse también en su propia voluntad por acabar con su sufrimiento sin perjudicar la vida de las otras personas. Si era un derecho humano, el suicidio no podía valorarse como delito, por lo que se empezó a elucubrar si acaso pudiera interpretarse desde criterios médicos. De este modo a finales del siglo xviii se llega a revisar los casos suicidas como pacientes médicos. La tendencia al suicidio se consideró prueba positiva de enajenación mental, que autores como Nadal y Lacaba (1844) atribuían a los continuos cambios políticos, sociales y tecnológicos a los que se sometía el presente y a la amenaza constante de conflictos bélicos, tanto a escala nacional e internacional como también civil.

Alienistas de renombre como Philippe Pinel (1745-1826), Jean-Pierre Falret (1794-1870) y el citado Esquirol llegaron a componer todo un cuadro descriptivo para identificar a los sujetos suicidas. Además de sus dolencias melancólicas, convenían en rasgos físicos muy característicos como su complexión corporal, media de edad, género, alimentación y constitución cerebral, a partir de autopsias, estudios estadísticos y registros fisiológicos: un cuerpo delgado y endeble, una tez pálida o amarillenta por la falta de apetito, una expresión neutra, con la mirada fija o llena de tristeza, mientras que los músculos faciales parecieran estar en un estado de tensión convulsiva; se observaban también afectaciones por estreñimiento y falta de sudoración y se concluía que a menudo la melancolía empuja al individuo a darse muerte a sí mismo (Esquirol, 1805). En 1822, Falret daría al suicidio tratamiento diagnóstico a partir de sus observaciones de pacientes melancólicos, atribuyendo al origen de sus ideas suicidas una causa hereditaria y una predisposición genética que avivaría las pasiones de manera insostenible para la constitución de los órganos que dirigen las emociones (Ros, 2022).

Dado el gusto de los artistas románticos por los temas escabrosos y las imágenes tétricas, se acusó al Romanticismo de incentivar la necrofilia o de difundir una suerte de «mitología fúnebre», pero también de promover un «dolorismo exaltado». En el plano legal, el suicidio también suponía un incómodo dilema porque, si bien respondía a la toma de conciencia de ciertas personas como entes singulares que podían hacer uso de su propia libertad individual,

también resultaba una solución drástica que se traducía en una evasión definitiva frente a los compromisos vinculados con la sociedad. Como réplica se tildaba al suicida de loco, por ser alguien que no encaja ni entiende el lugar que le corresponde en el mundo y, al sentirse desplazado o marginado para llevar a cabo sus deberes como ciudadano, prefiere quitarse la vida y excusarse así del sufrimiento que le deparara su propia falta de adaptación social. En relación con esto, y debido sobre todo al elevado número de suicidios a finales del siglo XVIII, en Francia se llegó a la conclusión de que el suicidio aumentaba conforme se iban acumulando progresos en la sociedad o, lo que es lo mismo, a mayor perfección y conformidad, mayor ascenso de la cantidad de personas que, desilusionadas con su presente, decidían poner fin a sus vidas, siendo más proclives a suicidarse las personas instruidas y más civilizadas que, en contrapartida, las que provenían de clases más bastas y de escasa formación.

Los moralistas de inspiración cristiana comenzaron a elevar sus críticas contra el exceso de tolerancia suicida que afectaba a la sociedad en general. La resignación que imponía la fe cristiana coartaba ese mismo uso de la libertad. Si tales críticas contra el suicidio no podían justificarse apelando a un destino marcado por los altos estamentos divinos –y ante los cuales nada se podía hacer para no contravenirlos–, al menos se podía afirmar que el suicidio era un acto contra natura. Eran ejemplo de ello los manifiestos de médicos como el frenólogo Franz Joseph Gall (1758-1828), quien afirmaba que la voluntad de vivir se sostenía fisiológicamente por un instinto de supervivencia y de conservación de la especie localizado en el cerebro y cuya función era dirigir los actos individuales para proteger la propia vida. Actuar a la contra significaría, entonces, admitir una atrofia en ese punto cerebral.

El suicidio volvería a la palestra pública durante el Romanticismo al debatirse las causas y los efectos del llamado «mal del siglo» (*mal du siècle* en Francia y *Weltschmerz* en Alemania), que se traducía como oleadas de suicidios miméticos entre la juventud previamente acompañados de unos síntomas que médicos, filósofos y científicos no alcanzaban a comprender y que, de nuevo, planteaban serios conflictos en el ámbito jurídico, religioso y social. El «mal del siglo» se caracterizaba por un sentimiento de decadencia y de hastío, de vano intento por hacer de la existencia algo con sentido y cuya toma de conciencia podía deprimir al sujeto hasta llevarle al suicidio como único recurso de escapatoria. Mezcla de pesimismo y melancolía, el «mal del siglo» se identificaba también por una fuerte dependencia emocional con una exagerada acentuación de los sentimientos, ora celosos, ora posesivos, y una expansión del estado anímico en el entorno, rayana en una proyección paranoica de los hechos subjetivos en la realidad. A menudo se acusaba de este vacío existencial al extremo racionalismo de la Ilustración, pues durante el siglo precedente se habían impuesto los principios cientificistas y positivistas. Así lo considera Josefa Ros (2022), al concluir que el «mal del siglo» surge en un marco social y cultural en el que se ha vaciado al mundo de sus raíces metafísicas, legendarias y religiosas y que, por tanto, supone la incapacidad para hallar sentido a las cosas como consecuencia de la muerte de Dios.

El romántico por antonomasia era, en consecuencia, un ser melancólico que confiaba poco o nada en las bondades del progreso y de la ciencia. Le embargaba «la metafísica del infinito», aquella fuerza instintiva y autodestructora que, según Antonio Ríos (2020), le impelía hacia un pretendido saber secreto o escondido que el lenguaje racional era incapaz de descodificar. Por tal razón, el romántico solía sumergirse en lo místico y explorar los significados ocultos en los mensajes latentes de la creación. El romántico, pues, intuía una realidad más rica en el interior más profundo de su psique y desconfiaba de lo más manifiesto y material. Así, el análisis de las propias emociones se antojaba como una de las vías más atractivas para conocer la cara oculta

de las personas. Consecuentemente, para esta indagación de lo más íntimo y particular, se hacía obligada la adopción de una extrema soledad melancólica, entendiéndose por tal la repulsión que inspiraran las riquezas y los bienes materiales y el rechazo a toda impresión agradable. El mismo Goethe reivindicaba el estado melancólico como fuente directa de inspiración creativa, pues provocaba en él la instintiva necesidad de concebir algo creativo que trastocara la mediocridad de su propia existencia.

A inicios del siglo xix, la radical medicalización con que se abordaba el suicidio cambió por completo la opinión pública sobre otras actividades que se asociaban con el mal melancólico. Comenzaron a hacerse proclamas contra las perversiones sexuales, la ludopatía, las adicciones a todo tipo de sustancias y la ociosidad propia de los artistas como parte del cuadro sintomatológico que pudiera hacer sospechar una futura inclinación hacia la depresión y el suicidio. No debe sorprender que tantos alienistas y portavoces de las ciencias *psi* se hubieran posicionado contra el Romanticismo por su pertinaz propagación de modos de vida que pudieran provocar un desequilibrio psíquico generalizado, sobre todo entre el público más joven. El mismo rótulo de insania mental se atribuía a los suicidas pasionales por su irrefrenable instinto de autodestrucción.

En concreto, Da Silva (1984) enumera algunas características de personalidad y estilos de vida que propician una mayor predisposición a enfermar del «mal del siglo», a saber: el individualismo, la tendencia a la misantropía y la lágrima fácil, el temperamento melancólico, un marcado nerviosismo, irritabilidad constante, un hondo pesar de angustia constante e ideas recurrentes de suicidio. Este sentido de repugnancia hacia la vida propia se denominaba en la época *taedium vitae*, que Esquirol relacionaba en su diccionario médico de 1821 con una hipocondría exagerada que podía conducir «al asesinato de uno mismo», tornando el aburrimiento por la vida no en un estado pasivo sino en «un motivo para la acción» (citado por Ros, 2022, p. 151).

En otras fuentes médicas de principios del siglo xix, el «mal del siglo» fue rebautizado con otras etiquetas nosológicas, como *ennui* o *spleen*. *Ennui* aparece por primera vez en un diccionario en 1777, definiéndose como un displacer general, un disgusto o una pena por la existencia misma, con manifestaciones de odio a la vida propia o ajena. Louis Vitet (1736-1809) le daría rango de interés médico en 1803 vinculándolo con la melancolía y asumiéndolo como producto psicósomático de un hastío por la vida muy habitual en las ciudades caracterizadas por las comodidades, la agitación social y los cambios constantes del progreso. En cuanto al *spleen*, se cree que podría provenir de francés *splene*, palabra que a mediados del siglo xviii Denis Diderot (1713-1784) escribía como *spline*, para referirse al malestar general que provoca ideas negativas acordes con un estado de tristeza (Ros, *op. cit.*, p. 130).

Ante un panorama como este, sin duda iban a proliferar los estudios sobre las características psicológicas del romántico y, en especial, su atención en la exaltación de la subjetividad. Se establecía así una estrecha comunión entre la obra y la mentalidad del artista, de tal modo que aquella se tornaba fiel reflejo de la psique creadora y en cuyo proceso creativo habrían influido tanto fuerzas conscientes como inconscientes. Muchos románticos se servían de ciertas sustancias para provocarse una alteración mental y explorar las dimensiones del alma que hasta entonces le estaban vedadas y que se revelaban mucho más verdaderas que en el estado consciente o de vigilia. Publicaciones como la revista de psicología (*Magazin zur Erfahrungsseelenkunde*), dirigida por Karl Philipp Moritz (1756-1793), también ahondaban en la investigación sobre el plano onírico como mecanismo empírico de autoconocimiento. Asimismo, el Romanticismo abrazaba la autobiografía y el monólogo interior como dos de los géneros literarios por antonomasia con el

fin de ahondar en esa exploración del yo. Esta viva exploración del mundo interior implicaba una creciente confusión entre la voluntad subjetiva y la perturbación de la personalidad, razón por la cual muchos románticos se dibujaban a sí mismos como seres marginales y solitarios, cuando no locos o incomprendidos.

También se creyó que el «mal del siglo» que acompañaba toda mentalidad romántica estaba ligado a la tuberculosis por su rápida propagación entre la juventud, la época de la vida más dada a los excesos y la promiscuidad. De hecho, la manifestación de los estragos de las enfermedades físicas se apreciaba como reflejo del genio romántico, hasta el punto de asimilar lo patológico como fenómeno de la individuación. Era habitual exhibir con orgullo los síntomas de la sífilis o la tuberculosis, una enfermedad que a menudo se asociaba con gente de extraordinaria sensibilidad psicoafectiva y que, justamente por ello, se recibía con alborozo entre los románticos. De este modo comenzó a proliferar la imagen de jóvenes románticos que exhibían una piel pálida y demacrada, una mirada melancólica, una expresión lánguida y, en general, un aspecto enfermizo que se destacaba como signo de distinción y que, en grado extremo, podía expresarse mediante una delgadez casi mórbida. Asimismo, la degeneración física y la moral recibirían un tratamiento similar, cuando no equiparable, en una relación de mutua correspondencia. A raíz de esta tendencia, las obras románticas se empezaron a poblar de personajes inmorales que luchaban denodadamente por cumplir sus ideales, aunque para ello tuvieran que sacrificar sus propias vidas o las de las personas más queridas, con la libertad moral como uno de los pilares básicos de la filosofía romántica. En contrapartida, muchos artistas románticos se dejaron tentar por las sendas más oscuras de exploración mística, ya fuera adorando al diablo o ejerciendo activamente una actitud anticlerical e irreverente.

Pronto ocurrió que no había más que dar un paso entre la aceptación de la enfermedad como signo de identidad romántica y la de la muerte como significado estético. Así, la muerte se vincularía rápidamente con lo infinito, lo sublime y lo inefable, expresándose en la unión entre lo bello y lo feo, en la búsqueda de la belleza a través de lo grotesco. Esta obsesión por la muerte y por todo aquello que tentara la misma seguridad de la vida fue una constante entre las teorías académicas y científicas que se preocuparon por el estudio del Romanticismo. El poeta Clemens Brentano (1778-1842), por ejemplo, tío del psicólogo Franz Brentano (1838-1917), mantuvo siempre una ambivalente opinión respecto al suicidio. En un ensayo de 1817 acusaba a todos aquellos que se habían dado muerte por desesperación de merecer «la sala de disección» una vez hallado su cadáver, y perdonaba tan solo a los afectados por el mal de la melancolía para darles sacra sepultura. Brentano consideraba la melancolía como una afectación psicológica originada por una inflamación del sentimiento que otorgaría a quien la padeciera una mayor «elevación de espíritu» que cualquier otro de los mortales (Riesco, 2006, p. 88). Esta explicación de carácter cristiano parece recogerla el filósofo Carlos Gurméndez (1990) al identificar la melancolía con una especie de ejercicio terapéutico autoinfligido en personas con una sensibilidad emocional más elaborada que el resto de sus congéneres. Para aquellas, el estado de melancolía responde a un proceso complejo de autoanálisis que precise de una exploración significativa de lo inconsciente que, en ocasiones, exige un profundo descenso moral para abrir el camino más sincero para la salvación del alma. Es el caso del «incierto doliente» (*Weltschmerzler*, en alemán) quien, aquejado de una incapacidad para sentirse satisfecho por nada en la vida, se ve abocado a una melancolía sin fin que hace imprecisos sus deseos y le condena a una frustración perpetua en todo cuanto hace, como ejemplifica el caso de Werther. Si toma conciencia de su sempiterno estado de insatisfacción, el suicida puede

entonces optar por una muerte voluntaria –el «suicidio activo» al que se refiere Riesco– o por puro impulso –el «suicidio pasivo».

Si, por el contrario, el individuo suicida no se ve empujado por la frustración ni la desidia sino por el furor de una vida que ya ha alcanzado sus mayores glorias, la muerte se interpreta entonces como la sublimación más extrema. El suicida escoge así morir en el mejor momento de su vida para no verla degenerarse en años venideros. La muerte se traduce aquí como «transición directa desde la plenitud hasta la eternidad, sin atravesar las latitudes de la decadencia», en palabras de Riesco (2006, p. 104). O, como expresa Hölderlin en uno de sus poemas, el suicida se niega así el proceso de «envejecer, ni contar los días, ni ser esclavo de enfermedades». En el caso del amante despechado que, a pesar de ello, se siente convencido de su amor, se mata porque entiende que su amor está por encima incluso de su propia vida: si no es correspondido, no tiene sentido seguir con la vida, preservando así que ese amor sea malbaratado con otra gente. Sería este el caso del joven Werther.

Un trastorno bipolar podría también justificar la típica confusión entre amor y muerte en el caso del suicida romántico. En este caso, la muerte se asume como liberación de una vida sin sentido, pero también como transgresión de los límites que la vida impone. Asimismo, la «muerte trágica» cobraba durante el Romanticismo el valor de regreso al todo eterno de la vida cíclica, por lo que el acto de autoinmolación se veía como un proceso de maduración absoluta del individuo que sabe que ya no puede crecer más en sus aspiraciones para con la vida.

3. EL TRÍO IMPOSIBLE DE WERTHER O EL AMOR EDÍPICO

No cabe duda de que una novela como *Las desventuras del joven Werther* puede leerse como el discurso delirante de un adolescente sumamente acomplejado por muy diversos motivos. Las teorías sobre el suicidio en el Romanticismo surgieron a rebufo del pernicioso efecto que generó su lectura. Goethe era consciente del impacto de su obra y aprobaba el interés científico que pudiera suscitar: «Aquel hastío de la vida tiene sus causas [...], dejemos que el médico investigue» (citado por Holm-Hadulla, 2011, p. 135). A continuación, se pretende analizar la novela desde una orientación psicológica, pero destacando dos planteamientos de base para entender el conflicto psicológico que sufre Werther: uno partirá de la teoría de Goethe sobre el «trío imposible»; el otro enfoque se tomará prestado del modelo psicoanalítico de Sigmund Freud (1856-1939).

La teoría del «trío imposible» rompe con la premisa de que todo amor exija que dos personas se amen mutuamente, y para que ese amor sea correspondido no pueda ser forzado ni planeado *a priori*. Por consiguiente, la infelicidad no solo será inspirada por la falta de correspondencia, sino también por la escasa capacidad para ganarse el amor que se cree merecer. A tenor de lo dicho, su mala experiencia amorosa le sirve a Goethe para probar literariamente su propia teoría sobre «el trío imposible», esto es, que la tragedia se base en una oposición irreconciliable (*Unausgleichbar*), pues de surgir la posibilidad de reconciliación (*Ausgleichung*) dejaría de ser trágico. En realidad, Goethe remitía a la estructura del *ménage à trois* que proponía Jean-Jacques Rousseau (1712-1778) en su novela epistolar *Julia o la nueva Eloísa*, obra que Goethe imita aquí sin ningún disimulo.

El trío imposible al que apelaba Goethe no es sino la eterna explicación del complejo de Edipo al que tantas veces se refirió Sigmund Freud (1910, 1913). Se trata del padecimiento

psicológico de un hombre que sufre por no hallar a la mujer idealizada que desea (y que debería suplir el hueco sentimental dejado por el abandono de la madre); en el caso de encontrarla, esta mujer ama a otro, representado bajo la figura del padre en el complejo de Edipo. Freud explica este complejo como un proceso de elaboración psicológica que aparece en los primeros años de desarrollo de la persona, de cariz universal y que ocurre siempre con independencia de condicionantes culturales, educativos o étnicos. Se resume por el amor que el niño siente por la principal figura cuidadora –generalmente la madre– y el odio que percibe hacia otras personas adultas que se granjean las atenciones amorosas de la madre, lo que le provoca un paulatino rechazo hacia tales personas a las que aprecia como competidoras y cuya supresión desea inconscientemente. Habitualmente, esta aversión se proyecta sobre el padre, principal rival del hijo en cuanto a los afectos de la madre. En consecuencia, el niño crecerá debatiéndose entre el amor que, por debido cumplimiento, ha de profesar hacia sus progenitores y el sentimiento de culpa que experimenta por haber dudado de los afectos de estos. Paralelamente, la figura del padre, desde el plano simbólico que postula Freud, queda inserida en la psique del niño como la voz represora de su conciencia, que pone límites e impone sanciones –el denominado «complejo de castración»– para constreñir la voluntad y el libre deseo del niño una vez alcanzada la edad adulta, mientras que se desvincula cada vez más de la madre por mor de un instinto de prevención incestuosa, puesto que la consumación del amor con la propia madre pondría en peligro la perpetuidad de la especie.

El vínculo entre Freud y Goethe es, sin embargo, muy estrecho. Goethe siempre se interesó por el estudio del alma humana, aunque carecía de un método para ello. Traspasa toda su obra una constante sed de conocimiento sobre la fenomenología de los procesos mentales y sobre la naturaleza oscura del deseo, como argumentó Freud en el discurso que compuso como agradecimiento por el Premio Goethe que se le otorgó en 1930 en la ciudad de Frankfurt. En dicho texto, leído en su nombre por su hija Anna, el psicoanalista vienés refirió las muchas atenciones que expuso Goethe en toda su obra hacia el análisis profundo de la psique, desde la importancia latente de los propios sueños hasta los misterios inconfesables que se ocultan recónditos en algún rincón de la mente. No hay duda de que Freud fue un especialista en la obra de Goethe, pues a menudo refiere versos y pasajes de su obra literaria en muchos de sus ensayos y estudios clínicos. De hecho, uno de sus textos más celebrados fue el que dedicó a las memorias del poeta alemán (*Poesía y verdad*) y en las que asoma como primer recuerdo una feliz anécdota infantil que serviría a Freud para reflexionar sobre la pulsión de destrucción y placer:

Una hermosa tarde en que la casa estaba silenciosa y tranquila jugaba yo en la galería con mis platos y mis pucheros, y no sabiendo ya qué hacer con ellos, tiré uno a la calle, divirtiéndome mucho verlo estrellarse ruidosamente contra el suelo. Los Ochsenstein, que observaron lo mucho que aquello me regocijaba hasta el punto de hacerme palmotear alegremente, me gritaron: «¡Más!». Sin vacilar tiré en el acto un puchero, y como no dejaron de gritar: «¡Más!», todos los platitos, las cazuelitas y los pucheritos fueron a estrellarse contra el suelo. Mis vecinos continuaron testimoniándome su aprobación, y yo me sentía extremadamente gozoso de procurarles aquel placer. Pero mi provisión se agotó, y ellos siguieron gritando: «¡Más!». Entonces corrí a la cocina y traje unos platos de loza, que ofrecieron, al romperse, un espectáculo más divertido aún; de este modo, yendo y viniendo, traje los platos, uno tras otro, según podía alcanzarlos sucesivamente del vasar, y como aquellos señores no se daban nunca por satisfechos, precipité en igual ruina toda la vajilla que pude ir cogiendo. Por fin llegó alguien, pero demasiado tarde para detener y prohibirme aquel juego (citado por Freud, 1917/2005, p. 209).

En dicho pasaje se hace evidente la paradójica tensión resultante entre el placer que siente el niño al ver la feliz reacción de sus espectadores y la destrucción material de la vajilla. El perverso mecanismo mental que otorga valor positivo a un hecho negativo es muy similar al que parece justificar las ansias suicidas de Werther y de tantos héroes románticos. El propio Goethe consideraba que la complejidad psicológica del artista siempre se aprecia mejor, más honesta y vivamente, en los momentos de crisis personal o cuando los desórdenes mentales se hacen más patentes, pues hasta entonces la verdadera personalidad del individuo estaba latente o reprimida por los condicionantes sociales.

A tenor de lo dicho, lo primero que llama la atención del joven Werther es que se sirve de su estancia en la aldea de Wahlheim para huir del ajetreo de la capital y, por lo que se deduce, también de la opresiva atmósfera familiar: «Detesto la dependencia [...]. Dices que mi madre desea que yo tenga una ocupación, lo que me parece risible», declara en una de sus cartas (fecha el 20 de julio de 1771). Por ello, Werther se refugia con gusto en la plácida y tranquila vida diaria de los lugareños congratulándose de una voluntariosa soledad: «la soledad es un bálsamo precioso para mi espíritu», dice en otro pasaje de la obra. El sujeto se siente absolutamente desarraigado: de su tierra natal, de sus orígenes burgueses, distanciado de su propia familia y desapegado de la sociedad en general. No encuentra su lugar en el mundo ni sentido a la vida («No me siento a gusto en ninguna parte, y estoy bien en todas... Nada anhelo») hasta que llega fortuitamente a la villa Wahlheim y se encuentra con Charlotte.

Sin duda, Goethe usa a Werther como si fuese un reflejo de sí mismo. Por un lado, ambos ambicionan trascender más allá de su mediocre vida como abogados de oficio y salir del sofocante ambiente de su ciudad natal –a la que Goethe comparaba con una cueva o *spelunca*, como gustaba de llamarla despectivamente (Brion, 1986, p. 102). Y, por supuesto, ambos presumían de ser sumamente solitarios a la par que enamoradizos, pues para ellos el amor era un antídoto contra la melancolía, comprendiéndola como la afectación que provoca en quien la sufre que «lo que antes le complacía, ahora le repugna», según dice Werther por carta el 4 de diciembre de 1772. Goethe defendía la soledad voluntaria por ser el consuelo del melancólico, aunque dicho remedio pudiera acrecentar la sensación de hastío: «Un discípulo de la soledad [...] huye de toda contradicción, ¿y qué le contradice más que una compañía alegre? El goce de la vida de los demás es para él un penoso reproche» (citado en Holm-Hadulla, 2011, p. 146).

4. WERTHER Y EL MAL DE SIGLO

Desde el principio de la novela homónima, Werther se presenta a sí mismo como un burgués hastiado de la vida moderna, a la que cree hipócrita y artificial, para aislarse en una villa amparada en un marco bucólico y alejado de la urbe (el ficticio pueblo de Wahlheim, trasunto de la real Wetzlar). Ya desde las primeras páginas se asiste a una relación íntima de Werther con el paisaje rural que le acoge, identificándose con la naturaleza que le envuelve: es lo que se ha venido en llamar «el alma en el paisaje». El propio autor de la novela hace exponer a Werther su propia teoría sobre la proyección sentimental que el sujeto invierte sobre todas las cosas que percibe en su entorno: «Puesto que entra dentro de nuestra naturaleza el tomarnos como medida de todas las cosas [...], concluimos que la felicidad o el infortunio están en los objetos que contemplamos, por lo que nada hay tan peligroso como la soledad» (carta del 20 de octubre de 1771). Vierte tal transferencia en los elementos de la naturaleza que contempla durante sus

paseos por los campos colindantes. Al principio, son alusiones positivas, si bien, a medida que avanza la novela, las imágenes que se describen son más apocalípticas. Los poemas de Ossian traducidos por Werther son los más detallados al respecto. El 21 de diciembre de 1772, Werther compartirá varios de estos poemas con Charlotte. Destaca entre ellos el de Alpin, por referir elementos como los ciervos de la colina, los matorrales que esconden un sepulcro olvidado, los truenos y relámpagos de la tormenta como metáfora de la ira del guerrero, el silencio de la luna en la noche, la paz del lago apaciguado por el viento, el sosiego del sol, etc. En la carta del 12 de octubre menciona a «los brezos azotados por el viento que se lleva entre los vapores de la niebla los espíritus de los antepasados, mientras brilla la luz de la luna», a «los rumores del torrente en el bosque», a «las cuatro rocas cubiertas de musgo» que marcará la localización de la tumba del héroe; al «amado crepúsculo que se oculta en el ondulante mar», y entremedias establecerá un parangón entre su propio y o y el del «bardo errante [...] que busca entre los matorrales verdes a sus padres y halla, ¡ay!, las losas de sus tumbas». Esta última referencia a la ausencia de la figura paterna y materna subraya la profunda soledad y sensación de abandono que sufre el protagonista.

Goethe se sirve de otros muchos recursos para perfilar la personalidad de Werther, refiriendo expresiones como «depresión agonizante», «tristeza profunda», «sacrificio altruista» y «amor platónico» para describir el sufrimiento de Werther en las cartas que este envía a su amigo Wilhelm. Se debe pensar, pues, que el escritor conocía de sobras algunas de las teorías que ya se estaban gestando en el ámbito académico y científico sobre los síntomas previos al acto suicida. Werther es además un joven impetuoso e impulsivo que hace poco o nada por refrenar su pasión por una muchacha que ya se ha comprometido sentimentalmente con otra persona.

El nombre mismo de Werther no fue un mero capricho. Pereira (2015) lo traduce del alemán con el significado de «digno», «merecedor», «preciado», «valioso» y «estimado», haciendo hincapié en el grado superlativo del adjetivo que, en el caso del protagonista, se convierte también en reflejo de un carácter soberbio y mimado, lo que denota una imperiosa necesidad para hacerse querer: «¡Qué niños somos! ¡Qué importancia damos a veces a una mirada!», reconoce el propio Werther en una carta del 8 de julio de 1771. Werther necesita de la aprobación de sus congéneres, razón por la que no encuentra su sitio en el mundo burocrático del que pretende huir al inicio de la novela.

Si la explicación que se desprende de Werther se centra en su falta de autoestima, podría concluirse que el motivo por el que desea su propia muerte es el escaso interés que han suscitado tanto su poesía como sus traducciones de Ossian. El sentido de su vida no sería entonces el amor de Charlotte, sino ganarse su admiración. Sin su reconocimiento como alma sensible, debe rendirse a la evidencia de su falta de validez personal y artística.

Otra explicación sobre los motivos suicidas de Werther la ofrece la revisión psicobiográfica de Holm-Hadulla (2011) sobre Goethe. Este psiquiatra diagnostica un exacerbado narcisismo a Werther por disponerle del orgullo de quitarse la vida para manifestar así su absoluta libertad individual. En su experiencia psicoterapéutica con adolescentes, Holm-Hadulla advierte que la mayoría de los pacientes no desean su muerte, sino liberarse de las ataduras provocadas por apegos mal gestionados o no resueltos, tanto por una falta de afecto como por sentimientos de culpa. La expresión de una voluntad suicida, según el autor, es el ruego por una atención personalizada que se confunde a menudo con quejas contra los demás: la incompreensión familiar, la amistad traicionada, los amores no correspondidos, etc.

Hay en las intenciones autolíticas de Werther una proyección nada disimulada de deseo de muerte de los demás. Este perfil responde al del suicida homicida que describe Durkheim (1897). Werther no escatima reproches contra Albert y Charlotte por, según él, empujarle a cometer su propio suicidio. El 21 de agosto de 1772, por ejemplo, confiesa a Charlotte que habría deseado que su amado muriera para que ella fuera enteramente suya, mientras que a finales de ese año le espeta: «Muchas veces una idea había tentado a mi maltrecho corazón...: ¡matar a tu marido!..., a ti... a mí...». Más adelante describirá así el imaginado entierro de la propia Charlotte:

Tuve una amiga que lo fue todo para mí durante mi desvalida juventud. Murió, estuve presente en su entierro y permanecí junto a la fosa. Oí bajar el ataúd, oí el roce de las cuerdas al ceder y ser retiradas. Cuando cayó la primera paletada de tierra, el féretro resonó sordamente. ¡Un ruido cada vez más sordo hasta que se apagó por completo! Caí junto a la fosa, abrumado por el dolor, agitado, oprimido, con las entrañas desgarradas. Pero no comprendí lo que me ocurría, lo que va a ocurrirme. ¡Morir!

La pulsión homicida de Werther –hacia sí mismo o contra los seres queridos– pone de manifiesto la imposible reconciliación del joven al haber traspasado los límites del deseo. Lo irracional, cuando se vuelve incontrolable, se torna aquí patológico. Es algo que empieza a sospechar de sí mismo el propio Werther al conocer el asesinato pasional del joven loco al que conoció durante el otoño y con el que estableció una rápida conexión identificativa. Como él, también vestía una casaca de colores chillones y gustaba de la poesía, que cultivaba con tesón según le refirió la madre, «pero un día se puso melancólico» y tuvo que ser ingresado en un manicomio (carta del 30 de noviembre). El colmo de males para Werther será descubrir que, antes de enloquecer, había trabajado para el padre de Charlotte y que, por despecho amoroso, se volvió loco.

Durante el Romanticismo, se solía empatizar con el crimen pasional y el suicidio por apreciarse todo acto extremo del ser humano como una exaltación de los sentimientos. En contrapartida, el amor propio parecería haber quedado hipertrofiado de tal modo que, al no poder ser consumado con otra persona, exigiría del derramamiento de sangre (la propia o la ajena) para sentirse satisfecho o para reparar el desprecio sufrido.

En Werther, sin embargo, hay más represión que verdadera voluntad sanguinaria. Para él, el suicidio implica la toma de conciencia de su incapacidad para responder no solamente a los misterios sobre el sentido de la vida, sino a la falta de hábito de vivir coherentemente con lo que piensa y siente. En una sociedad demasiado complaciente con las facilidades que imbuye el progreso, apenas le sobra tiempo para reflexionar acerca de cuestiones metafísicas que forman parte de la vida más profundamente que lo superficial. Werther se da cuenta de ello desde el primer momento que pone el pie en Wahlheim. El suicidio se torna entonces una fuga de la realidad, porque aparta al individuo de la responsabilidad de asumir otro destino distinto al que había previsto para sí mismo.

El propio Goethe reconoció haberse dejado tentar por la idea del suicidio durante su estancia en Wetzlar, cuando recibió dos noticias que, a pesar de los motivos de celebración, fueron recibidas con mucha envidia: su hermana Cornelia (1750-1777) y su amigo y mentor Johann Gottfried Herder (1744-1803) anunciaban –por separado– su inminente boda: «Si no me caso o me cuelgo, quiere decir que amo mucho la vida», exclamó al saberlo. Para colmo de

males, Goethe insistió en portar los anillos de alianza en la boda entre Charlotte y Kestner –que se haría efectiva en abril de 1773. En *Las desventuras del joven Werther*, el protagonista sufre una crisis nerviosa que relata en la carta del 4 de diciembre de 1772. Contra todo pronóstico, Goethe mantuvo la calma con estoicismo y una gran dosis de masoquismo. Se supone que para entonces su atracción por la chica ya se había calmado porque había iniciado relaciones con Maximiliane La Roche (1756-1793), una muchachita de dieciséis años que, por desgracia, acabaría también casándose con otro. Explica Holm-Hadulla (2011) que el galanteo de Goethe no fue bien entendido por el novio de la chica, que lo expulsó de la casa de malas maneras.

No debe extrañar que Goethe recordara la redacción de *Werther* como una época en la que se debatía entre la depresión y la sobreexcitación erótica, y en la que albergaba una creciente ideación suicida al no poder consumir carnalmente su compulsiva ansiedad amorosa. Goethe entendía su insaciable pasión amorosa como el resultado de una personalidad obsesiva y enfermiza que, no obstante, respondía a un exceso de sensibilidad por encima de la media ordinaria. Por boca de Werther, el autor sugiere que tal desesperación por conquistar el apego de las muchachas podría ser debido, por un lado, a una falta de madurez y de autoestima y, por el otro, a un posible diagnóstico de trastorno ciclotímico, como demuestra la increpación de Charlotte por sus abruptos cambios de humor:

¿Viste alguna vez algo tan desigual, tan inquieto como mi corazón? ¿Tendré que decírtelo a ti, que sufriste tantas veces al verme pasar de la alegría a una extravagante tristeza, de la dulce melancolía a una pasión vehemente? Por eso cuido mi corazón como si fuese un niño enfermo. (Carta del 13 de mayo de 1771)

Le ruego que no vuelva a hacer una escena como la de ayer por la tarde. ¡Da miedo cuando se pone tan alegre! (Carta del 30 de julio de 1771)

5. EL AMOR OBSESIVO DE GOETHE

Para Goethe, la idea de suicidio sugerida en *Las desventuras del joven Werther* no respondía tanto a la debilidad de su demonio interior, como gustaba de definirlo, sino a la sospecha de que su vida conyugal con Charlotte tampoco le habría bastado para colmar la supuesta felicidad que creía alcanzar con ella: «¿Cabe imaginar [...] a Prometeo casado?», se pregunta irónicamente Marcel Brion (1986, p. 114) en su canónica biografía de Goethe. Contra lo que pudiera parecer, Goethe nunca se habría suicidado por amor. Él mismo se admiraba como titán prometeico y hasta Werther compara al hombre con un alabado semidiós (carta de diciembre de 1772), y no es casualidad que Carl Gustav Jung (1921) dedicara una especial atención a la figura mitológica de Prometeo para perfilar un sutil análisis de la personalidad de Goethe. Se sentía claramente identificado en su juventud con el mencionado titán, definido por Jung como un semidiós extravertido hasta la arrogancia, muy dado a un «gran ajeteo social», a una «sociabilidad intensificada» y a cavilaciones melancólicas, hipocondríacas y a fantasías de raíz histérica, concluyendo que el Prometeo que encarna Goethe es también procazmente activo, un creador infinito a pesar del sufrimiento que le supusiera; que siente repulsa por sus semejantes y al mismo tiempo se siente miserable por haber nacido con el don extraordinario de los dioses; pero que, paradójicamente, también se siente impotente por la represión que los demás ejercen sobre o contra él por envidia o temor a ser reemplazados por esta nueva generación abanderada por Prometeo.

Esta voluptuosidad mística de la que alardea Goethe fue luego elevada por Max Nordau (1893) a categoría patológica, al referir que muchos artistas románticos se equiparaban con los dioses por su extraordinario talento, su sensibilidad y su don para trascender los límites materiales de la realidad cognoscible. Achacaban esa misma capacidad superior también a sus ansias amorosas. La obra misma de Goethe está indisolublemente ligada a cada una de las mujeres a las que amó a lo largo de su vida. Sus objetos amorosos se encontraban generalmente entre los círculos de la alta sociedad: Charlotte von Stein inspiró su *Ifigenia*, Marianne von Willemer sería su musa para el *Diwan*, Anna Katharina Schölkopf la de sus *Anettenlieder*, Ulrike von Levetzow la de las *Elegías de Marienbad*, Faustina Antonini la de las *Elegías Romanas* y, cómo no, Charlotte Buff la de *Werther*. A esta lista se añaden también los nombres de Christiane Vulpius, Maximiliane La Roche, Auguste Louise zu Stolberg, Minna Herzlieb, Lili Schönemann, Sylvie von Ziegesar, más un largo etcétera. La mencionada Charlotte le impetra a Werther (trasunto del propio Goethe) que controle ese furor compulsivo: «¡Por qué habrá nacido usted con este ardor, esta pasión indomable que pone en todo cuanto le atrae! Se lo suplico –añadió, tomándole la mano–, ¡domínese!». La neurosis obsesiva de Goethe parece tener su reflejo en la pulsión libidinosa que le impele a seducir a toda mujer que le avive el afecto hasta que este se acabe, lo que solía pasar a menudo y muy pronto.

Charlotte Buff no era más que otro trofeo amoroso que añadir a su fama de seductor. Goethe se presentaba a las muchachas como si hubiera nacido dotado de un elevado temperamento sensual, aunque esta actitud también podía responder a una imagen muy pagada de sí mismo. Se enorgullecía de poder amar a varias mujeres a la vez o de apasionarse muchísimo por una un día y por otra distinta al día siguiente. Su compulsión amorosa le obligaba a las pasiones rápidas, cortas, agotadoras y, como él mismo admitía, a menudo insatisfactorias para devolverle la ansiada felicidad que trataba de colmar con cada nueva conquista amorosa. Reconocía a menudo sentirse imbuido por el amor mucho antes del encuentro con la amada, como si una fuerza de la naturaleza actuara sobre la persona al margen de su voluntad. En el caso de Goethe, el sentimiento amoroso precedía al propio objeto de deseo, por lo que su predisposición al amor le hacía proclive a enamorarse sin saber de antemano quién iba a ser la depositaria de esa pasión. Según propia confesión, era «una sensación muy agradable cuando se empieza a sentir una nueva pasión, antes de que se haya apagado del todo» (citado en Holm-Hadulla, 2011, p. 134). En contrapartida, el amor más apetecible era aquel que supusiera un reto personal y el objeto amoroso más deseable era el que pusiera trabas para hacerlo posible.

Llevada esta premisa al drama sentimental, según afirmaba Goethe, la idea del trío imposible podía resolverse de dos maneras. Una la basaba en sus lecturas sobre alquimia medieval, explicando de forma simbólica los mecanismos del amor posesivo: se entiende el amor como una fuerza de la naturaleza capaz de poseer a quien lo siente, creándole un conflicto psicológico al situar en su camino el objeto amado que, pese a todos sus esfuerzos y deseos, nunca podrá alcanzar; finalmente se establece una confrontación al introducirse el elemento demoníaco que acompaña a toda pasión (Aguirre, 1972). La otra versión del trío imposible debía establecerse poniendo en relación tres personajes que se obstaculicen unos a otros para consolidar el desarrollo de una relación amorosa feliz. Generalmente podía tratarse de dos hombres que amaran a una misma mujer, si bien también podía ser la incorporación de un padre o monarca que desaprobaba la relación. Tal imposibilidad tan solo podría solventarse haciendo desaparecer a uno de los tres elementos en discordia. Así, lo habitual era que uno de los dos hombres matara al otro o que, en su despecho, el amante rechazado se vengara matando a la mujer amada.

Esta misma fórmula la aplicaría Goethe para el argumento de *Werther*. En tal caso, cada uno de los personajes ejerce un rol muy claro en dicha triangulación: Charlotte supone el objeto de deseo, el vértice que sostiene la tensión entre los otros dos; Werther, como encarnación del espíritu romántico, es la representación de la dimensión subjetiva, soñadora, apasionada; mientras que Albert es la cordura práctica, racional y objetiva. La propia Charlotte le encomienda a Werther rendirse a la evidencia de lo inútil de su amor: «¿No comprende que se equivoca, que se dirige voluntariamente a su propia perdición? ¿Por qué he de ser yo, precisamente yo, que pertenezco a otro? ¡Me temo, sí, me temo que esta imposibilidad de conseguirme es lo que más enciende su deseo!».

Esta obsesión por los amores imposibles puede haberse originado cuando Goethe contaba tenía veinte años, tras el fracaso amoroso con Friederike Brion (1752-1813). A diferencia del resto de sus amoríos, ella procedía de origen humilde. Como era hija de un pastor protestante, en sus primeras citas Goethe se hacía pasar por estudiante de teología para ganarse así los favores del padre, aunque, según apunta Eugenio Trías (1980), en otros contextos también solía disfrazarse a conveniencia. Goethe pretendía en cada situación «ser otro», alguien distinto de sí mismo y del origen del que provenía, rechazando de este modo cualquier vestigio de su propio pasado. De esta manera pretendía forzar a su beneficio el destino que su futuro pudiera estar reservándole.

Téngase en cuenta que el padre de Goethe le obligó a cursar estudios de abogado y que el hijo, en contra de su voluntad, accedió al destino dictado. La imposición paterna no pudo llegar en momento menos oportuno: el 28 de agosto de 1771, en pleno cumpleaños, el padre le hizo firmar la solicitud para ejercer su profesión y se estrenó en el oficio a inicios del año siguiente. Mas al llegar a Wetzlar, donde residiría entre mayo y setiembre, se encontró con 20.000 procesos pendientes y numerosos casos de corrupción de jueces que hacían desalentador su futuro laboral. Allí fue donde Goethe tomó conciencia de su propia rebeldía contra ese determinismo impuesto por el padre.

Trías (1980) explica esta constante «fuga de sí mismo» sugiriendo un posible desdoblamiento en la personalidad de Goethe, de posible raíz esquizofrénica. Se podría argüir con solo echar mano de una carta que el 10 de setiembre de 1772 le envió a Kestner: «Cuando usted reciba esta hoja, él se habrá ido. [...] En este momento no puedo decirles nada más que adiós. [...] Ahora estoy solo, y mañana me voy. Oh, mi pobre cabeza» (citada por Holm-Hadulla, 2011, p. 130). Nótese que habla de sí mismo en tercera persona. También se refiere Jung (1921) a este posible diagnóstico a partir del comentario que hace del poema de Goethe dedicado a Prometeo:

era siempre como si mi alma hablase consigo misma / y a sí misma se confiara / y de su propia
entraña surgiera / la resonancia de innatas armonías, / y era como si hablase una deidad / cuando
me imaginaba hablar yo mismo / y cuando creía hablar a una deidad / era yo mismo quien hablaba.

Trías y Jung ven en esta despersonalización una evidencia psicopatológica: el propio escritor se traviste de semidiós (el titán Prometeo) para calibrar sus fuerzas con las más altas autoridades divinas, pero también equiparan a Fausto y Mefistófeles como las dos caras de una misma moneda, del mismo modo que el propio Goethe resulta ser el reflejo de Werther. Así lo admitía el escritor cuando envió al matrimonio Kestner-Buff un ejemplar de su libro: «Les

mando un amigo que posee muchas similitudes conmigo, y espero que lo reciban bien; se llama Werther» (citado por Holm-Hadulla, 2011, p. 144).

El propio Goethe justificaba estos juegos de espejos diciendo que también los dioses se disfrazaban para inmiscuirse entre los mortales. Para Trías (1980) y Jung (1921), parangonarse con las divinidades no hace más que reforzar la megalomanía que se atribuía a Goethe. No era sino un mecanismo de defensa que subraya su perseverante obsesión por cambiar siempre de «sí mismo». Trías sospecha que el escritor padeció toda su vida de un miedo existencial ante la incertidumbre del destino, lo que le llevaba al rechazo constante de sí mismo. Por esa razón estaría variando continuamente de estilo, de género literario e incluso de personalidad, en función de las nuevas amantes con las que se cruzara. Goethe incluso se inventa su pasado a conveniencia o mantiene ocultas las etapas de las que poco pueda presumir, como prueban los breves años de su juventud que reconstruye en su autobiografía *Poesía y verdad* (Goethe, 1833). Mas, ¿cuánto de «verdad» hay en ella? Quizá fuese otro juego de simulación como planteara en *Las desventuras del joven Werther*. Siendo un autor tan camaleónico –que cultivó todos los géneros literarios: novela, poesía, teatro, cuento, ensayo, etc.–, parece que procurase en todo momento «no ser siempre el mismo». Paradójicamente, la puesta en marcha de su suicidio hubiera truncado la exploración de todos los caminos posibles de la vida.

Seguramente, Goethe utilizó a Werther para llevar hasta las últimas consecuencias aquel acto de amor extremo que el propio escritor no se atrevió a realizar tras su ruptura con Charlotte Buff. De hecho, tras echar el cierre definitivo a su infructuoso idilio, se encaprichó primero de Maximiliane La Roche y casi de inmediato de la condesa Stolberg, la cual vivía por entonces en un convento. Este factor es determinante para entender la rapidez con que Goethe empezó otro amor imposible, limitándose con ella a una relación epistolar y platónica que le garantizara al menos una segura profilaxis emocional.

Pese a su desastrosa vida sentimental, Goethe prefirió mantener en la ambigüedad la certeza de si finalmente se consumó del todo el amor que se profesaban Werther y Charlotte. De ser un amor recíproco, parecería imposible por la inclusión de Albert en el triángulo sentimental. De hecho, es Albert quien presta sus pistolas a Werther cuando este las pide para poner fin a su vida por el desquite de Charlotte. Asimismo, esta accede a las peticiones de Werther y aprueba que aquel le envíe las pistolas con las que se quitará la vida. Como se puede apreciar, Goethe aplica con facilidad su teoría del «trío imposible» en la ecuación Werther-Charlotte-Albert, excusándose en una especie de suicidio altruista tal y como lo describe Durkheim (1897). Prueba de ello es la carta que Werther escribe a Charlotte el 21 de diciembre de 1772, en la que le expone que si se mata es por la entera convicción de que ha llegado «al término de mi camino, de que debo sacrificarme por ti».

En el caso de Charlotte, conviene sustraerla de un mero papel de amada pasiva. Por el contrario, en su paulatina transformación a lo largo de la novela se va perfilando como una mujer que, agotada por el acoso diario de Werther, acepta finalmente con alivio su muerte. No resulta difícil interpretar las palabras de Werther como un chantaje emocional, así que, para liberarse de un amor tan asfixiante, no pone reparos en enviarle las pistolas que él mismo reclama. Por su parte, Werther desea castigarla culpabilizándola de su muerte. Sin embargo, es la muerte de Werther lo único que puede ya liberar a Charlotte de un sufrimiento aún peor: frustrar su relación con Albert y ser infeliz junto a Werther. Aprobar la muerte de Werther implica salir por fin airosa del trío imposible al que Goethe parece someter a sus protagonistas. Esta es la explicación que sugiere el análisis de Arturo de la Pava (2019), asumiendo que lo que mueve al suicidio por amor que propone Werther

es la intención de responsabilizar a la amada que no le corresponde como él quisiera, dejándola así marcada para siempre con un dolor que pese más que su propia muerte.

6. EL AMOR IMPOSIBLE O EL AMOR A DIOS

La única garantía de felicidad que se plantea Werther es consumir su amor por Charlotte, aunque es desde el principio inalcanzable. Se puede leer en este deseo por un amor imposible el mismo furor religioso que siente una persona devota por un Dios inaccesible y siempre evasivo. El aspecto angelical y casi intangible con el que describe Werther a Charlotte en su primer encuentro parece dotar a la joven de un aura divina que bien podría apreciarse como una metáfora de esa ansia por alcanzar la gloria inasible de Dios. En las cartas del 16 de junio y del 1 de julio de 1771, la compara con un ángel y con una virgen inmaculada a la que venerar, pero a la que no se puede ni se debe poseer. Este símil viene a colación por las numerosas referencias religiosas de Goethe.

Sin ir más lejos, la falta de asistencia religiosa en el sepelio de Werther al final de la novela subraya el castigo moral infligido a un joven ocioso que ha forzado su destino al margen de los designios de Dios. Lo que incomodaba a las autoridades eclesiásticas es que el modelo que promulgaba el personaje de Werther lo elevara más allá del marco literario, hasta las esferas del mito. Téngase en cuenta la fecha elegida para su muerte (la Nochebuena de 1772), así como el ritual previo a su muerte (una última cena a base de pan y de vino). Poco antes de la medianoche, Werther le escribe a Charlotte: «¡Tomo con mano firme el cáliz frío y terrible en el que voy a beber el vértigo de la muerte!». Esta alusión a la Santa Cena se enlaza con el Evangelio de San Marcos (15, 33), en el que el apóstol cuenta la muerte de Jesucristo crucificado rogando a Dios: «*Eloí, Eloí, lemá sabactaní*», pues, en otro momento de la obra, Werther le dice a Wilhelm:

¿No será el destino del hombre llenar de desgracias el curso de su vida y apurar hasta las heces su cáliz? Si este cáliz le pareció demasiado amargo al Dios de los cielos cuando lo acercó a sus labios, ¿por qué debo aparentar fortaleza y fingir que lo encuentro dulce? ¿Por qué he de avergonzarme en este momento terrible en que todo mi ser se estremece entre la existencia y la nada, en que el pasado fulgura como un rayo sobre el tenebroso abismo del futuro, en que se derrumba todo cuanto me rodea y el mundo parece conmigo? No es la voz de la criatura angustiada, desfalleciente, hundiéndose sin remedio entre los vanos esfuerzos que lleva a cabo por levantarse y gritar: «¡Dios mío, Dios mío! ¿Por qué me has abandonado?» [...] ¿Puedo temer el instante en que se me escapará, como se le escapó a aquel que pliega los cielos como una vela? (Carta del 13 de noviembre de 1772)

Más adelante insiste en otra carta que Dios se apiade de su alma, pero sin escatimar en reproches, como si estuviera culpando a su propio padre por condenarle a ejercer una vida –la de abogado– para la que no estaba preparado y cuyo destino marcado le habría puesto en el camino de su perdición: conocer la gloria (Charlotte) y no poder a acceder a ella.

¡Oh, Dios! ¿Ves Tú mis lágrimas? ¿Era preciso, después de haber creado al hombre tan pobre, que le dieras hermanos que le robaran en su pobreza, que le arrebataran la escasa confianza que conserva en Ti? [...] Solo me hallo a gusto donde Tú estás, y quiero sufrir y gozar en tu presencia... Tú, Padre celestial y misericordioso, ¿rechazarías a Tu hijo?

Además de estos pasajes, son numerosos aquellos en los que Goethe, por boca de Werther, se sirve de elementos bíblicos para remarcar los paralelismos entre la pasión cristiana y la del

protagonista. En algunos se presenta amable –«Debemos comportarnos con los niños como Dios lo hace con nosotros. Él nunca nos prodiga mayor felicidad que cuando nos deja merecernos en nuestras ilusiones» (carta de 8/7/1771)– y en otros se muestra implorante –«¡Dios, que ves mis sufrimientos, dales término!» (carta de /11/1772).

Esta fijación por la alegoría cristiana no será cosecha particular del propio Goethe. De hecho, el abundante imaginario religioso de la poesía romántica responde, en opinión de Antonio Ríos (2020), a que toda sensibilidad cristiana es en esencia melancólica. Cuando el ser melancólico se siente abandonado por Dios o ve enflaquecer su fe, le sobrevendrá el pesimismo, luego la depresión y por último la idea misma del suicidio. No sorprende que el Romanticismo tuviera mayor incidencia en la Alemania protestante y en otros países en los que se vertieron tantas esperanzas infaustas en el progreso que tanto defendió la Ilustración.

Goethe era además un experto biblista, afición que compaginaba con la lectura de viejos tratados sobre alquimia y teología. Sin embargo, según documenta Da Silva (1984), el fracaso amoroso con Friederike Brion sumió al escritor en una gran pena. Afirmó que a partir de entonces no acudiría nunca más a la iglesia y acusó a Dios de no escuchar sus dolorosas plegarias, aunque estas fueran motivadas por la concupiscencia. En absoluto estaba Goethe en contra de la religión, a la que comparaba con «un bastón para el que cae de cansancio, un fresco para el que se consume de sed» (carta de Werther del 13 de noviembre de 1772). Lo que sí rechazaba Goethe era expresarse en términos de culpa cristiana, declarándose por ello un pagano confeso, con voluntad provocadora.

No obstante, autores como Rüdiger Safranski (2015) y Kurt Robert Eissler (1963) sugieren que Goethe habría llegado virgen a los cuarenta años, no tanto por mantenerse casto y puro, sino por su fobia a contraer una sífilis y por el rechazo que le causó saber que varios amigos gustaban de practicar sexo con otros hombres. Las únicas mujeres con las que se tiene conocimiento que hubiera mantenido relaciones carnales son Faustina Antonini y Christiane Vulpius, curiosamente ambas de extracción muy humilde. Con Charlotte Buff caben dudas, pero todo parece indicar que la negativa de la joven pudo haber sido en realidad una reacción fóbica de Goethe a la consumación sexual de su amor. Puede especularse con la hipótesis de que la profilaxis amorosa de Goethe se aplicaba tan solo con las mujeres que le remitieran su propia condición social y que, de paso, le recordaran a su propia madre. Así lo expone Werther al describir el placer que le produjo ver por primera vez a Charlotte cuidando de sus once hermanos tras el fallecimiento de la madre.

Goethe tampoco pone reparos a la hora de basarse en su propia experiencia como inspiración para *Werther*. Esto vale tanto para la trunca relación con Charlotte Buff como para el suicidio de su amigo Jerusalem, a inicios de 1772. Marcel Brion (1986) hace constar que Goethe llegaría a Wetzlar en mayo de 1772; el 9 de junio sería invitado a acudir a una fiesta en el pueblo vecino de Volpertshausen. Allí conocerá a Charlotte, a quien acompaña de regreso a su casa a primeras horas del amanecer. Goethe le describiría por carta a su amigo Johann Heinrich Merck (1741-1791) todo el proceso de seducción y enamoramiento para luego volcar en su novela un fidedigno reflejo todo ello, aunque cambiando las fechas: la primera carta de Werther que abre la novela es de principios de mayo de 1771, y la fecha del primer encuentro con Charlotte el 16 de junio de ese año. El escritor alemán supo conjugar muy bien en su novela una «inocente mezcla de verdad y de mentira», como le confesó por carta a Kestner en agosto de 1774, pero no se ahorró ahí repetir su demandante obsesión por «Lotte y Lotte y Lotte y Lotte y Lotte y Lotte, pues sin Lotte no hay nada más que miseria, tristeza y muerte». En otra de sus misivas se despedía así: «Adiós, amanece ya. Que Dios sea con vosotros, tal como yo lo estoy. El día comienza solemnemente. Adiós, pensad en mí, en esta curiosa mezcla de hombre rico y de pobre lázaro» (citado

por Brion, 1986, p. 108). Por la mano de Werther, y casi repitiendo textualmente los mismos reproches, Goethe remite este ruego por carta a Albert y Charlotte el día 20 de febrero de 1772: «¡Dios os bendiga, amigos míos, y os conceda toda la felicidad que a mí me escatima!». Hágase notar la megalómana voluntad de Werther/Goethe por equipararse con Dios desde el sufrimiento, por apropiarse del don de la bendición y por el chantaje emocional nada velado en sus cartas. Subráyese también que, a pesar de remitir sus cartas a Kestner, era muy consciente de que tarde o temprano terminarían siendo leídas con Lotte. Sirva de ejemplo esta carta de setiembre de ese año:

Lotte no ha soñado conmigo. Eso lo tomo muy a mal, y quiero que esta noche sueñe conmigo [...]. Y ¡si yo hubiera estado en cuerpo y alma alrededor de ella! Y he soñado con ella día y noche [...]. Buenas noches. Eso se lo digo también a la sombra de Lotte (citado por Holm-Hadulla, 2011, p. 134).

Dos años después de la publicación de *Werther*, el matrimonio Kestner-Buff seguía recibiendo las persistentes cartas de Goethe en las declaraba su devoto amor por Charlotte. Si no era un acoso continuo, podía interpretarse como un chantaje emocional en toda regla, pues no dudaba en culpabilizarles de su propia infelicidad. Sirva de ejemplo la presión a la que les sometió para que pusieran su nombre al hijo que esperaban a finales de 1773: «Yo deseo que lleve este nombre, porque es el mío» (citado por Holm-Hadulla, 2011, p. 158). Este exabrupto no solo prueba un evidente narcisismo, sino también el posible delirio de pensar que el hijo fuera suyo.

A pesar de ello, Kestner seguía manteniendo una cordial amistad con Goethe tolerando sus confesiones como un exceso de confianza. El matrimonio había acabado por sucumbir a la incesante relación epistolar con Goethe al acrecentar su fama gracias a la publicación de *Werther*. Al principio se enojaron por la imagen tergiversada que ofrecía de los hechos y el retrato que hacía de ambos, y, si bien resultaba a todas luces muy incómodo mantener el anonimato en Wetzlar, pronto tuvieron que acostumbrarse a recibir las visitas de numerosas personas que habían quedado fascinadas por la historia.

Por otra parte, la muerte de Jerusalem parece un fiel calco de lo que Goethe reproduce en su novela. Antes de pegarse un tiro, Jerusalem escribió dos cartas: una para su familia y otra dirigida al marido ofendido por el amor hacia su esposa, en la que se disculpaba por haber perturbado la paz de un hogar feliz. Compárense estas palabras con las que escribe Werther en su postrera carta a Albert: «Espero que me perdonen. He turbado la paz de tu hogar, he sembrado la desconfianza entre vosotros. ¡Adiós! Voy a poner fin a todo esto. ¡Ojalá mi muerte os devuelva la paz! [...] Y que de este modo descienda sobre ti la bendición del Señor». El breve texto que Jerusalem dirigió a familia imploraba perdón para «vuestro desgraciado hijo y hermano» y terminaba con «que Dios os bendiga» (citado en Palau, 1943). Conviene resaltar la similitud de ambas cartas para comprender el impacto que ejerció la muerte de Jerusalem sobre el ánimo de Goethe. Como Werther, a la mañana siguiente del fatal desenlace, el cuerpo de Jerusalem fue hallado en su habitación con la cabeza ensangrentada. Como Werther, tampoco Jerusalem sobrevivió al mediodía. Y como Werther, también fue enterrado sin ceremonias y tan solo un grupo de amigos se encargó de la comitiva hasta el cementerio.

Cabe añadir que en una de las últimas voluntades (carta del 20 de diciembre de 1772), Werther pide que se garantice el cuidado de su madre cuando él haya muerto: «Dile a mi madre que rece por su hijo y que me perdone todos los disgustos que le he causado. Mi destino ha sido el de atormentar a todas cuantas personas debía hacer dichosas». Es ahí donde se hace por fin patente el verdadero vacío sentimental que Werther no consigue cubrir mediante el amor hacia Charlotte: un amor edípico

mal resuelto hacia su madre que, por consiguiente, siempre estaría condenado a la insatisfacción con cualquier otra mujer que no fuera ella. A pesar de ello, Werther hace un comentario despectivo contra su madre denostándola por su debilidad: «Dios sabe las lágrimas que habré vertido en mi lecho, humillándome ante Él, para que me haga semejante a mi madre» (carta del 10 de setiembre de 1771), haciendo también evidente su miedo al juicio divino al rogarle a Dios su perdón y clemencia. Esta obsesión por los símbolos de la madre y el padre volverán a aparecer en las traducciones de Ossian que se interponen en *Las desventuras del joven Werther* antes de su suicidio. En el fragmento de Alpin aparecen las imágenes alegóricas de un padre que llora la muerte del hijo y la de una madre ausente: «No tienes madre que te llore, ni doncella que vierta lágrimas de amor por ti. La que te dio el ser está muerta». No cabe duda de que en la equiparación que Werther hace entre madre y doncella se halla también el vacío afectivo dejado por la renuncia de Charlotte.

Asimismo, y al igual que Goethe, el protagonista de *Las desventuras del joven Werther* sufre por una mal resuelta tensión con su padre. Por una carta de finales de 1772 se le supone fallecido, según se desprende de las palabras con que le adelanta a Charlotte su voluntad de matarse y esperarle en el cielo: «Partiré antes que tú. Voy a reunirme con mi padre [...]; le contaré mis pesares y me consolaré hasta que tú llegues. Entonces correré a tu encuentro y quedaré unido a ti, ante el rostro del Eterno, con abrazos que nunca tendrán fin». Es muy relevante este fragmento porque le antecede otro pasaje en el que manifiesta su sentimiento de culpabilidad: Werther se confiesa pecador por amar a una mujer que ha entregado su corazón a otro hombre, y no pasa desapercibido que el autor haga luego un sutil paralelismo entre la figura de Albert (el marido), el padre de Werther y, al final del párrafo, el Dios Padre, siendo los tres la voz de la conciencia que le dicta frenar su pasión imposible: «¿Qué me importa que Alberto sea tu esposo? ¡Esposo!... Será para este mundo... Ese mismo mundo ante el que cometo un pecado amándote, deseando arrancarte de sus brazos si pudiera, para estrecharte entre los míos. ¡Pecado! ¡Está bien! Sufiré mi castigo por él. He gozado este pecado con todas las delicias celestiales; gracias a él he aspirado el bálsamo de la vida».

Esta interpretación de los hechos narrados cobra un mayor sentido al apreciar en la versión original de la novela la última frase con que se cierra la obra: «*Kein Geistlicher hat ihn begleitet*», que puede traducirse literalmente como que «no le acompañó ningún padre», siendo «padre» sinónimo de clérigo o sacerdote. Werther sería así el ejemplo simbólico de un amor imposible para el que no estaba preparado y para el que se creía egocéntricamente tan merecedor, castigado por su soberbia a ser abandonado por Dios y, por otra parte, por perseguir un amor inalcanzable para, en el fondo, poner a prueba su propia fe en un momento de profunda duda religiosa. Así lo confiesa Werther en una de sus últimas cartas enviadas a Wilhelm –que, recuérdese, es también el segundo nombre de Jerusalem– en la que vuelve a referirse a sí mismo en tercera persona:

¿No se encuentra ahí la voz de la criatura atrapada a sí misma, experimentando sus carencias y que se derrumba en forma incontestable, para crujir en las profundidades interiores de sus fuerzas que se agotan inútilmente? ¡Dios mío, Dios mío! ¿Por qué me has abandonado?

Bibliografía

AGUIRRE, L. *Goethe*. Madrid. Epesa, 1972.

BOWIE, A. *Estética y subjetividad*. Madrid. Visor, 1999.

BRION, M. *Goethe*, vol. 1. Barcelona. Salvat, 1986.

- CARICOTE, E.; GONZÁLEZ, J. E. «Efecto Werther y la conducta suicida en la adolescencia». *Salus, Revista de la Facultad de Ciencias de la Salud*, n.º 24 (2), 2020, pp. 42-46
- DA SILVA, V.A. *Psicanálise da criação literária*. Rio de Janeiro: Achiamé, 1984.
- DE LA PAVA, A. «¡Odio esta vida, me suicido!» *Desde el Jardín de Freud*, n.º 19, 2019, pp. 283-298.
- DEBREYNE, P.J.C. *Pensamientos de un creyente católico, consideraciones filosóficas, morales y religiosas sobre el materialismo moderno*. Valencia: José Rius, 1849.
- *Del suicidio considerado bajo los puntos de vista filosófico, religioso, moral y médico seguido de algunas reflexiones sobre el duelo*. Barcelona. Pons, 1859.
- DURKHEIM, E. *El suicidio*. Madrid. Akal, 1897/1976.
- EISSLER, K. R. *Goethe: A Psychoanalytic Study*. Detroit: Wayne State University, 1963.
- ESQUIROL, E. *Sobre las pasiones*. Madrid. Asociación Española de Neuropsiquiatría, 1805/2000.
- FREUD, S. Sobre un tipo especial de la elección de objeto en el hombre *Obras completas, vol. V*. Madrid. Biblioteca Nueva, 1910/1972, pp. 1625-1630.
- «Tótem y Tabú». *Obras completas, vol. V*. Madrid. Biblioteca Nueva, 1913/1972, pp. 1745-1850.
- «Un recuerdo de infancia de Goethe» en *Poesía y verdad. Psicoanálisis del arte*: 208-218. Madrid. Alianza, 1917/2005, pp. 208-218.
- «Discurso en la casa de Goethe, en Frankfurt». *Obras completas, vol. VIII*. Madrid. Biblioteca Nueva, 1930/1974, pp. 3068-3071.
- GOETHE, J. W. *Las desventuras del joven Werther*. Barcelona. Bruguera, 1774/1984.
- *Poesía y verdad*. Barcelona. Alba, 1833/2017.
- GURMÉNDEZ, C. *La melancolía*. Madrid. Espasa-Calpe, 1990.
- HOLM-HADULLA, R. M. *La pasión. El camino de Goethe hacia la creatividad*. Santiago de Chile: Universidad Diego Portales, 2011.
- JUNG, C.G. *Tipos psicológicos*. Buenos Aires: Sudamericana, 1921/1972.
- NADAL Y LACABA, R. *Suicidios*. Barcelona. Antonio Brusi, 1844.
- NORDAU, M. *Fin de siglo*. Jaén: Del Lunar, 1893/1999.
- PALAU, J. *La experiencia amorosa del joven Goethe*. Barcelona. Iberia, 1943.
- PEREIRA, C.C. «A análise da construção do suicídio através da narrativa de um amor impossível no obra "Os sofrimentos do joven Werther"». *Revista Sem Aspas*, n.º 4 (1), 2015.
- RIESCO, P. «En los bordes del abismo: Muerte trágica en el Clasicismo y Romanticismo alemán». *Cuadernos de Ilustración y Romanticismo*, n.º 14, 2006, pp. 85-112.
- RÍOS, A. *La melancolía del cristianismo*. Madrid. Homo Legens, 2020.
- ROS, J. *La enfermedad del aburrimiento*. Madrid. Alianza, 2023.
- SAFRANSKI, R. *Goethe. La vida como obra de arte*. Barcelona. Tusquets, 2015.
- TRIAS, E. *Conocer Goethe y su obra*. Barcelona. Dopesa, 1980.

A solas con lo impensable: Zen, contemplación y unicidad de la experiencia mística. Encuentro con Ana María Schlüter, filósofa, teóloga y maestra Zen

Thibault Arthur Tien
thibaultarthurtien@gmail.com
Universitat Pompeu Fabra

«Dichosos los que saben/que detrás de todos los lenguajes/está lo indecible». Rilke
«El dragón da a luz a un fénix dorado que quiebra y atraviesa el cristal celeste». Linji
«Descansa y serás animado, vacíate y serás llenado». Louis Cattiaux

RESUMEN: Entrevista con Ana María Schlüter (1935) filósofa, teóloga y maestra Zen, fundadora de Zendo Betania, un centro de espiritualidad Zen con trasfondo cristiano. Inspirada por Hugo Makibi Enomiya-Lassalle y Yamada Koun Roshi, Schlüter ahonda tanto en la herencia contemplativa cristiana como budista desde una dimensión *intrareligiosa*, es decir, mediante el diálogo religioso que tiene lugar ya no solo en el nivel cultural, personal, relacional e histórico –como es el caso del diálogo *interreligioso*– sino en el nivel interior de cada ser humano. En esta entrevista exploramos el valor de la experiencia contemplativa en un clima de desintegración y atomización del lenguaje y de la experiencia espiritual del hombre de hoy, preguntándonos qué respuestas pueden aportar los distintos rostros de una condición que nos parece inherente al ser humano, condición antropológica indispensable para nuestro enraizamiento y realización; nuestra dimensión mística y espiritual.

PALABRAS CLAVE: Zen, Budismo, Cristianismo, contemplación, mística, diálogo intrareligioso

ABSTRACT: Interview with Ana María Schlüter (1935), philosopher, theologian, and Zen master, founder of Zendo Betania, a Zen spirituality center with a Christian background. Inspired by Hugo Makibi Enomiya-Lassalle and Yamada Koun Roshi, Schlüter delves into both the Christian and Buddhist contemplative traditions from an intra-religious dimension, meaning through a religious dialogue that takes place not only at the cultural, personal, relational, and historical levels—as is the case with inter-religious dialogue—but within the interior of each human being. In this interview, we explore the value of contemplative experience in a climate of disintegration and atomization of language and spiritual experience in today's world, asking what answers

the different faces of a condition that seems inherent to the human being might offer, an anthropological condition indispensable for our grounding and fulfilment: our mystical and spiritual dimension.

KEYWORDS: Zen, Buddhism, Christianity, Contemplation, Mysticism, Intra-religious dialogue

INTRODUCCIÓN

No hablaré aquí de causas y efectos, sino de una emergencia mutua y de una relatividad radical de ciertos aspectos de la *grieta abierta del existir humano*. Considero que no es suficiente abordar el hecho religioso como un compartimento de nuestra condición. Es necesaria una consideración globalizante sobre nuestra presencia en el mundo. La hipermediatización y exposición de todas las áreas del existir humano –lo que inherentemente constituye una *crisis de los soportes de experiencia y conocimiento*– nos obliga, en cierta forma, a dirigir nuestra indagación en un contexto de desintegración y atomización de los lenguajes y de la experiencia religiosa. Pero nuestra pregunta es más simple y fundamental: ¿es posible un *enraizamiento* –como diría Simone Weil– en nuestro tiempo? El lenguaje filosófico, en un sentido reduccionista de la palabra, puede ser creador de malentendidos y de ficciones intelectuales; nos parece necesario trascender dicho lenguaje sin negarlo. La confrontación, el entrelazamiento y el diálogo histórico (en el sentido de temporal) entre cristianismo y budismo no deberían llevarnos a equívocos reduccionistas o culturalistas. Una aproximación meramente sociológica y constructivista del hecho religioso –si bien necesaria– abandona, a mis ojos, la vocación fundamental del ser humano. El anhelo de objetividad es inevitablemente objetificante; nuestro punto de partida es, pues, inevitablemente experiencial. La problematicidad de la religiosidad institucional pone en cuestión las modalidades del hecho religioso y abre diversos problemas a muy variados niveles. ¿Es posible aún un verdadero enraizamiento del ser? Encontramos en el Zen y en la mística cristiana diversas modalidades y lenguajes de la experiencia contemplativa, que desde una dimensión experiencial poseen sin duda una unidad viva en el espíritu. El pensar aparece como impotente y balbuceante en su fuente si carece, en definitiva, de fundamento. Dicho fundamento no puede ser otro, desde mi perspectiva, que el de una conversión radical del ser mediante la *gracia* de la experiencia divina, de una *metanoia*, un *ser desmontado del caballo del discurrir racional*, realización en nuestro seno de una apertura fundamental; experiencia de Dios, de la Talidad de los fenómenos o del Buda Absoluto; un giro, que, si bien aún no garantiza santidad o sabiduría, quiebra inherentemente nuestra conciencia cotidiana, y nos sumerge, en el lenguaje propio del Zen, en «la Gran Duda». La entrevista que sigue ha sido realizada desde esta perspectiva.

Ana María Schlüter Rodés (Barcelona, 1935) es filósofa, teóloga y maestra Zen con el nombre de *Kiun An*, «Nube Radiante». Es fundadora de Zendo Betania, en Brihuega:

Un centro de espiritualidad que pretende, a través de la práctica del Zazen, ayudar al ser humano al reencuentro con sus propias raíces profundas, en un clima de ecumenismo, de diálogo interreligioso y de respeto hacia todas las personas y creencias, y en armonía con la fe cristiana. En el espíritu de las Mujeres de Betania, de donde partió la Fundación Zendo Betania, se trata de promover el arte de «abrir los ojos a la realidad divina», dando frutos concretos en la sociedad, inspirados por el Espíritu que impulsó a Jesucristo, con mentalidad universal y abiertos a los signos de los tiempos, en medio del mundo y con gran respeto por cada ser humano y a toda creencia religiosa.¹

¹ Véase <http://www.zendobetania.com/>

Tres expresiones vertebran orgánicamente y en silencio nuestra entrevista con Ana María Schlüter: Zen, contemplación y unicidad (de la experiencia mística). Por otro lado, la figura de Schlüter problematiza, a mis ojos, la disociación entre ejemplaridad y corporificación del hecho religioso y su estudio desde una perspectiva intelectual en el contexto académico o en las instituciones de vida religiosa; hechos, en verdad, indisociables. No hay búsqueda sin palabra, ni hay palabra sin espíritu, he aquí dos elementos indisociables de lo que podríamos (o deberíamos) denominar *quête*. Quizás en este encuentro nos haya sucedido como a Perceval en *Li Contes del Graal*: callamos cuando tendríamos que haber hablado y hablamos cuando tendríamos que haber callado. Calladamente, también, hemos tenido presentes, en ella, la pasión de Buda y la de Cristo, como dos rostros icónicos y anicónicos del Misterio. A ellos pertenecen, sin duda, las grietas luminosas que en ella emergen; lo demás –sin negar tampoco su necesario e inevitable entrelazamiento– pertenece al hombre y a la historia.

Brihuela, 17 de febrero de 2024. Son aproximadamente las diez y media de una fría pero luminosa mañana en ese templo abierto. Ana María me invita a pasar a su humilde vivienda, poblada de iconos ortodoxos, pinturas y caligrafías Zen, crucifijos y un ambiente de profunda presencia y recogimiento. Me sirve un té en la mesita que preside la modesta pero luminosa sala de estar, con vistas al valle. Intensidad, claridad, simpatía; las palabras de Amador Vega al referirse a ella resuenan ahora en mi mente. La sonrisa casi no abandonará sus labios durante toda la entrevista. Tras aclimatarme en un espacio hogareño en el que no dejo de ser un extraño, dejamos que se abra una primera brecha en ese silencio habitado.

Según los maestros, la «esencia» del Zen permanece la misma a pesar de que nuestras percepciones sobre él cambien. ¿Qué es hoy para ti el Zen? ¿Cómo lo describirías?

Sí, va cambiando... En el traslado de China a Japón cambió, y de Japón a Occidente también cambió, y en cada país cambia un poquito el contexto y eso le da un aire diferente. Pero en la esencia es lo mismo. Lo que dice la palabra misma Zen 禪² es «a solas con el Misterio». Lo malo es que generalmente se habla del Zen sin ver ni percibir el origen y entonces se hacen traducciones rarísimas. El sinograma Zen [cf. su libro *Breve glosario de términos Zen con sus ideogramas o kanji*]³, consta de dos partes: la principal es «a solas» y la primera o radical significa «algo misterioso», que también aparece en «arte» o «desgracia» o «suerte», que no sabemos de dónde viene o viene de más allá de «la cabeza». Entonces quiere decir, leído tal y como está escrito, «a solas con el Misterio»; así podría decirse con otras palabras, porque «Misterio» es una palabra occidental. Dicho de otra manera: Zen significa estar «a solas» con lo «impensable». Esta es su esencia que permanece en medio de su transmisión en distintos entornos culturales. «Zazen» es «sentarse a solas con lo Impensable». Y aquí lo hacemos en un contexto occidental. Es decir, el ambiente es diferente. Tan diferente que, fíjate, es muy difícil decir en qué consiste la diferencia, pero había uno del grupo de Zendo Betania de Santiago de Compostela, que se encontró con una estudiante japonesa en la universidad y le dijo: «Oh, qué bien, ¡tú sabrás lo del

² La palabra *Zen* es la lectura japonesa del chino *Chan*, probablemente una forma abreviada de la palabra china *Channa*, traducción del sánscrito *Dhyana* o el pali *Jhana*, y designa, según Raquel Bouso, «un estado de meditación, contemplación o concentración profunda». Véase, Bouso, R. (2008). *El zen*. Barcelona: Fragmenta, p. 17. En la entrevista, aparte de referirse al Zazen como «sentarse a solas con el Misterio», Ana María Schlüter añade que desde su perspectiva, el término adecuado para referirse al Zazen no sería «meditación» sino «contemplación», lo que en términos cristianos podemos denominar como «reposo espontáneo del corazón en Dios».

³ Schlüter, A. *Breve glosario de términos Zen con sus ideogramas o kanji*. Madrid: Ediciones Zendo Betania, 2022.

Zen!». Y ella respondió: «No, no sé». Entonces él le propuso: «Pues si quieres ven y te sientas con nosotros». Y a ella le gustó e incluso hizo una introducción, y luego un *sesshin* [«recogimiento del corazón», jornadas intensivas de Zazen con acompañamiento del maestro o maestra] y cuando se volvió a Japón le di la dirección de Kamakura donde está el *San'un Zendo* [Zendo de la «Tres Nubes»; Zendo es «sala Zen»] donde me formé. Toda la llamada «primera generación», de los años setenta, ochenta aproximadamente nos formamos allí directamente. Hay unas personas anteriores que son el Padre Lassalle⁴ y Brigitte D'Ortschy,⁵ que son las precursoras:

La estudiante japonesa de Santiago...

¡Ah, sí! Le di la dirección, fue y dice que no le gustó el ambiente. ¿Y qué es el ambiente? Pues es un «algo» que emana de la gente. Y desde luego aquí es diferente. Por ejemplo, también de Holanda. En Holanda, después de los *sesshin* a veces organizan cosas para que la gente recupere la vitalidad. Aquí no hace falta, ¡aquí habría que frenar la vitalidad, la vitalidad sale por los poros, siempre! En cambio, en el norte de Europa es diferente. Allí se apaga fácilmente. No siempre, seguramente, pero es lo que he visto en Holanda, en un Zendo que lleva una amiga, de otra línea Zen, que no viene de Kamakura. Aquí en España también existe el «Templo de la Luz Serena» de Dokushō Villalba, que viene de otra línea, de *Sōtō*⁶ [una de las dos principales escuelas Zen].

Zendo Betania viene de Harada Daiun Roshi⁷, que fue abad *Sōtō* y se formó además con Dokutan Roshi, abad del Daitokuji, el templo principal de *Rinzai*⁸ [la otra principal escuela

⁴ Hugo Makibi Enomiya-Lassalle (1898-1990) fue un sacerdote jesuita alemán y maestro Zen, uno de los principales pioneros y difusores del Zen en Occidente. Comenzó a practicar Zen con Harada Roshi. Tras la Muerte de este, se formó con Yamada Roshi y fue reconocido como maestro por este último. Creía que el Zen, como práctica contemplativa, permitía ahondar al ser humano en la dimensión mística de su ser, más allá de sus convicciones políticas y religiosas. Podemos afirmar que Ana María Schlüter lo considera uno de sus mentores. Para uno de sus libros más emblemáticos, véase; Enomiya-Lassalle, H.M. *Zen y mística cristiana*. Madrid: Ediciones Zendo Betania, 2020.

⁵ Brigitte D'Ortschy (1921-1990) fue una arquitecta, traductora, periodista y autora alemana. También nos consta que fue la primera maestra Zen alemana. En su juventud se fascinó por los escritos de Angelus Silesius, el Maestro Eckhart, Teresa de Ávila y, de forma significativa, también por los de Zhuangzi, una de las figuras emblemáticas del paisaje filosófico y religioso de los Reinos Combatientes, lo que es relevante, ya que el Zen nació de la interfecundación entre Budismo indio y Taoísmo chino. Muchos aspectos que actualmente conocemos a través del Zen son parte del vigoroso espíritu y espontaneidad del Taoísmo, que agudizó con naturalidad los aspectos paradójicos del Budismo *Mahāyāna* (véase la nota siguiente). Resulta notable que caracteres tan brillantes y polivalentes como el de D'Ortschy se sientan atraídos por el Zen; esto sin duda se deba a la enorme fuerza creadora y sintética a la par que configuran esta extraordinaria tradición.

⁶ Una de las principales escuelas de Zen, especialmente en Japón, que destaca por la consideración del *Zazen* como principal método para reconocer en nosotros la Naturaleza de Buda presente en todos los seres y fenómenos según la doctrina Budista del *Mahāyāna*, el «Gran Vehículo», que reconoce el valor de la práctica devocional y posee, además del inherente carácter monástico de la tradición búdica, un marcado carácter secular y laico. Fundado en China en el siglo IX d. C. por Liang-Chieh y Pen-chi, el Zen *Sōtō* fue transmitido en Japón por el gran monje y brillante filósofo Dōgen.

⁷ Ana María Schlüter se refiere aquí a Harada Daiun Sogaku Roshi (1871-1961), maestro Zen japonés que sería clave en la transmisión del Zen en Occidente, ya que su discípulo Yasutanki Hakuun (1885-1973) sería el fundador de la organización Zen *Sanbō Kyōdan* (三宝教団 jp., «Organización Religiosa de los Tres Tesoros»), de la cual derivan la mayoría de las escuelas de Budismo Zen Occidental. Yamada Koun Roshi (1989-1907), discípulo y sucesor de Yasutani Roshi, fue el maestro directo de Ana María Schlüter, alias Kiun An Roshi, «Nube Radiante».

⁸ La otra principal escuela de Zen, *Rinzai*, se focaliza, tradicionalmente, en la dinamicidad del despertar a la propia naturaleza búdica mediante los gritos, los golpes súbitos y la concentración en los *koan*, paradojas asignadas por los maestros a los discípulos para quebrar los prejuicios de la mente lógica y alcanzar así la visión esencial. Se originó en China en el siglo IX d.C. a partir de la figura del genial y excéntrico maestro Linji. Fue transmitida en Japón por el maestro Eisai en 1191. Otros maestros relevantes de este linaje sorprendente son, por ejemplo, Ikkyū y Hakuin.

de Zen] en Kioto. A raíz de ello Harada Roshi incorporó el *dokusan* [entrevista personal con el maestro o maestra], frecuente acompañamiento personal, y la práctica con los *koan*⁹ [«caso público», paradoja Zen para quebrar los prejuicios lógicos de la mente]. La línea de Harada Roshi siguió a través de Yasutani Roshi con Yamada Koun Roshi en el San'un Zendo y de allí pasó a Zendo Betania en Brihuega. Una vez vino una amiga de la «primera generación», canadiense, y dijo: «Se nota clarísimamente en Zendo Betania la semilla de Yamada Koun Roshi, pero *with a Christian undertone*», una especie de trasfondo, aire cristiano.

...Algo sutil.

Donde se explicita es en la recitación de un salmo al comenzar las primeras sesiones de Zazen por la mañana, equivalente a un *sutra* [escritura sagrada budista] en contexto budista, y en la media hora de liturgia cristiana de la tarde. El Zendo está presidido por una cruz. Por lo demás, en las exposiciones o *teishos* se señalan puentes con la cultura occidental, donde no se puede pasar por alto el cristianismo, sobre todo el Evangelio y los místicos. También lo hacía Robert Aitken Roshi,¹⁰ que era budista y de la línea de Yamada Koun Roshi.

De hecho, te iba a preguntar sobre tu visión del pensamiento del filósofo y teólogo Raimon Panikkar. Pero la otra pregunta que te quería hacer antes es la siguiente: ¿Cuál fue tu primera experiencia con el Zen? Sé que la has relatado otras veces, pero es para reactualizarla.

Pues la primera fue una que no me atrajo nada [risas]. Cuando oí hablar del Zen por primera vez, no la experiencia en sí, no me atrajo. Más tarde empecé a conocer la práctica a través de unas amigas, una austríaca y una holandesa, del instituto de vida consagrada al que pertenezco, Mujeres de Betania. Iban a ir a un *sesshin* del Padre Lassalle en Alemania y me invitaron a ir también, dije que me gustaría pero que no podía porque me había comprometido con el barrio de San Blas, a vivir del trabajo como los demás. Yo daba un seminario de ecumenismo en el Instituto Superior de Pastoral en Madrid, perteneciente a la Universidad de Salamanca, y alguna clase de inglés, pero no tenía para un *sesshin* en Alemania. Y luego me mandaron unos programas que les había pedido y una vez que tuve que ir a una reunión en Austria y tuve que hacer transbordo en Frankfurt, vi que había un *sesshin* con el padre Lassalle en Oberursel, cerca de Frankfurt. Me apunté, prácticamente sin preparación. Había leído un librito suyo y nada más. Pues... vi las estrellas [risas]. Llevé un cojín bajito y ninguna preparación seria y al decir en el *dokusan* lo que hacía, el padre Lassalle me dijo: «Esto no es Zen, esto no es Zen» [risas]. Me enteré allí de que al cabo de unos tres o cuatro meses iba a venir a Los Molinos, un pueblo cerca de Madrid y pensé «¿qué puedo hacer para apuntarme allí?» y me ofrecí de traductora. Allí empezó la cosa más en serio. Dije para mí: «Esto no se lo voy a enseñar a nadie, porque eso lo necesito yo misma muchísimo». Estaba en una asociación de vecinos muy beligerante, eran los últimos años de Franco, incluso había estado en comisaría para un interrogatorio en la Puerta del Sol. Me dije: «Eso no se lo enseño a nadie» y ¡fíjate en cómo han ido las cosas! De todo lo que hacía en Madrid, nada, nada, y lo único que ha quedado ha sido la enseñanza del Zen. Qué curioso, ¿no? Al principio no me di cuenta, pero luego vi que esto, en realidad, era lo

⁹ Para una examinación aguda del significado del *koan* y el uso del lenguaje en el Zen, véase Bouso, R. *La articulación de la realidad. Aproximación al lenguaje religioso desde el pensamiento japonés* en *Ideas y Valores*, n.º 65 (Sup. n.º 2), 2016, pp. 17-29.

¹⁰ Robert Aitken Roshi (1917-2010) fue un maestro Zen que recibió la transmisión del Dharma (el Dharma es la Doctrina del Buda y dicha transmisión da potestad para enseñar y transmitir a su vez la Enseñanza) de Yamada Koun Roshi. En 1985 decidió vivir en el mundo secular. Fundó con su esposa, Anne Hopkins Aitken, la Honolulu Diamond Sangha en 1959.

que buscaba. Buscaba cómo cultivar una experiencia muy honda que había tenido estudiando en Friburgo, donde también estudió Amador Vega, tu profesor.

Y tanto...

No sabía cómo cultivar esta experiencia cristiana profunda y buscaba algo. Por eso me fui con las Mujeres de Betania. Y a través de ellas encontré el Zen. La maestra de novicios que había tenido me dijo años después: «No me quedé tranquila hasta que diste con el Padre Lassalle y el Zen». Tenía claramente la impresión de que lo que yo buscaba no lo podían dar, porque en los institutos de vida religiosa muchas veces se iba más al estudio y no se cultivaba la experiencia. Aunque la tiene que haber, si no la gente no estaría allí. Yo venía más bien de un ambiente un poco alejado de la iglesia. Mi madre era católica liberal; mi padre, luterano, liberal también. Entonces yo no sabía nada de monjas, ni de monjes ni de sacerdotes ni de nada. Sabía de pastores luteranos y de diaconisas. Con el tiempo, me di cuenta de que el Zen era una respuesta a lo que yo buscaba. Buscaba desde aquel momento en Friburgo dos cosas: «¿Cómo cultivar la experiencia yo misma?» y «¿Cómo transmitirla a otros?». Porque si todo el mundo lo descubriera, qué felicidad y cómo cambiaría todo.

Podemos decir que realmente te ha transformado la vida, ¿no?

Bueno, es decir, ha ahondado la dirección que llevaba... Es decir, sin adjetivos. Es algo que llevaba de dentro hacia fuera. Mi madre había sido profesora de la escuela de Rosa Sensat, directora del grupo escolar Milà i Fontanals, en Barcelona [parte de la Federación de Movimientos de Renovación Pedagógica de Barcelona], que es una enseñanza de dentro afuera y así había sido educada, con mucho respeto por lo que nace de cada persona, pero también orientando hacia una vida honesta.

Fantástico. Hablando del nacimiento de dentro hacia fuera, te iba a decir que estos días en Barcelona están haciendo una representación maravillosa que ha estado por España y que se titula *El Templo Vacío*. Cuenta con la presencia de Lluís Homar, que en este caso se despoja de las máscaras y lee textos de San Juan de la Cruz, del Maestro Eckhart, de Angelus Silesius, de Ibn Arabi, de Santa Teresa de Jesús y de otros grandes místicos. Quería preguntarte sobre los vínculos que existen y de cómo se enriquecen y entran en un diálogo intrareligioso, como diría Panikkar, la mística de raíz judeocristiana con el Zen.

Sí que se enriquecen, ya lo creo. Y mucho, además. Ese es un tema tan vasto que no sé por dónde empezar. Mira, pienso en Bernhard Welte,¹¹ con quien a lo mejor también estuvo tu profesor Amador Vega en Friburgo. Welte escribió un libro sobre el Maestro Eckhart, *Meister Eckhart. Gedanken zu seinen Gedanken*, «Pensamientos a sus pensamientos».

Bueno, pues es un libro que me regaló Welte al cabo de los años cuando le hablé de mis intereses y del Zen. Y ahí dice sobre el Maestro Eckhart en distintos capítulos que la mística de Eckhart y el Zen revelan una condición antropológica común, que surge en una manera en un sitio y de otra manera en otro. Hablando del Zen y del Maestro Eckhart, dice que son como dos manos, una desde Oriente y la otra desde Occidente, que se saludan desde lejos, se encuentran y se

¹¹ Bernhard Welte (1906-1983) fue un brillante filósofo y teólogo alemán que exploró las tensiones del mundo secular con la experiencia religiosa, tejiendo vínculos fértiles entre metafísica, existencialismo y fenomenología. Algunos pensadores clave directamente vinculados con su obra son San Agustín, Santo Tomás de Aquino, el Maestro Eckhart, Hegel, Kierkegaard, Nietzsche, Heidegger, Karl Jaspers o Maurice Blondel.

enriquecen. Son unos textos preciosos (cf. Bernard Welte, *Meister Eckhart, Gedanken zu seinen Gedanken*. Herder, Freiburg-Basel-Wien 1979; pp. 110, 174 y 195). Welte llega a la conclusión de que este saludarse de lejos tiene una explicación muy profunda, pues en ambas tradiciones aparecen estructuras análogas a la hora de percibir la realidad y de pensar, que no son fruto de la arbitrariedad, sino que están prefiguradas en las condiciones básicas en que desde siempre se ve inmerso el hombre y su pensar.¹²

Hablando ahora con una imagen que me contó Raimon Panikkar una vez: es como si todos viviéramos en el mismo universo (a lo mejor hay otros planetas, mundos, sistemas solares, donde hay más, pero sobre eso ahora no sabemos mucho): hindúes, budistas, judíos, cristianos, musulmanes, etc.), pero en galaxias diferentes, desde las que cada uno ve el mismo universo desde una perspectiva diferente. Y si estoy enamorada de este universo, de este Espíritu, me interesa muchísimo saber cómo se ve desde otra galaxia para conocerlo más, ¿para conocer más eso que tanto amo! ¿No? Y por eso me enriquece enormemente si estoy abierta... Pero si de entrada digo: «Todo es lo mismo, ¿para qué interesarme por el otro si yo ya lo tengo todo?». Entonces, cero. No te enriquece nada. Porque ya te crees que tú lo sabes todo, y no es verdad. Eso no quita que, a lo mejor, una perspectiva percibe más y otra, menos; eso no se juzga, pero es otra perspectiva. Incluso esta misma planta que tenemos aquí [señala la planta que está situada sobre la mesa] tú la ves de otra manera que yo, muy parecida pero no igual. Entonces, hablamos de lo mismo, pero desde otra perspectiva. Y, por lo tanto, la otra perspectiva, a mí que experimento el universo desde aquí, claro que me enriquece, y muchísimo, y además ¡ansío conocerla! Si esto realmente me interesa. Esto es lo que yo, en resumidas cuentas, puedo decir sobre el asunto. Y luego se puede entrar en muchos detalles, como diría Panikkar con los *equivalentes homeomórficos*.¹³ Pero básicamente es eso, que estamos en el mismo universo, y si decimos: «el Cielo y la Tierra están llenos de Tu Gloria»... El Cielo y la Tierra, o sea, astros, árboles, pájaros, perros... ¿y las culturas humanas no? También están llenas de la Gloria de Dios. ¡Claro que sí!

Esa «Gloria de Dios» compartida por todos los seres y todo lo que existe... Eso es algo que me maravilló al descubrirlo empalabrado por Panikkar en el curso de mi profesora Raquel Bouso sobre Grandes Tradiciones Religiosas en la Universidad Pompeu Fabra. Y me impactó muchísimo porque estaba buscando esa apertura, en la búsqueda espiritual, digamos, pero no la acababa de encontrar formulada aunque sí la discerní por aquel

¹² En esta línea fascinante destaca la obra de Amador Vega, *Tentativas sobre el vacío. Ensayos de estética y religión*. Barcelona: Fragmenta, 2022. Amador Vega realiza una exploración de algunas de las más relevantes dimensiones de las tradiciones místicas de Oriente y Occidente y de sus registros negativos en el plano experiencial, un peregrinaje entrelazado con los discursos filosóficos del siglo xx. Partiendo del clima teológico propio de la «muerte de Dios» y de lo que en primera instancia Vega denominó como «nihilismo religioso» y luego «excesos de silencio», el autor delinea lo que en estos ensayos denomina «estética apofática», en las encrucijadas fértiles entre pintura, poesía, literatura, filosofía y mística, senderos en los que lo indecible parece más elocuente que nunca.

¹³ Según Panikkar, todas las tradiciones comparten nociones equivalentes que realizan una función similar en su seno, según los parámetros de dicha cosmovisión; un equivalente homeomórfico (y no una traducción) del *Deus* cristiano en otras tradiciones sería el Tao en el Taoísmo, Brahman en el Hinduismo, el Buda Absoluto en el Budismo o Allah en el Islam, siendo conscientes de que cada tradición es, en realidad, un árbol múltiple, extremadamente plural y complejo, una realidad arborescente. En todo caso, para referirse a estos equivalentes constantes en el plano religioso y antropológico, Panikkar emplea la noción de *homeomorfismo* (del griego ὁμοιος (*homoiōs*) = 'misma' y μορφή (*morphē*) = 'forma') para referirse a dicho fenómeno. Al respecto, para ver otros ejemplos, así como un desarrollo más completo, sutil y experiencial de dicha noción, véase; Panikkar, R. *Tomo VI: Culturas y religiones en diálogo. Vol 1. Pluralismo e interculturalidad*. Barcelona: Herder, 2017.

entonces en The Perennial Philosophy de Aldous Huxley. Y cuando leí el texto para ese seminario, Los sutras de la paz en Paz e Interculturalidad: una reflexión filosófica,¹⁴ donde encontrabas juntos a San Juan de la Cruz, al gran yogui tibetano Milarepa y otros grandes maestros... Fue esto, esta experiencia globalizante, integral.

Sí, con Panikkar conectamos mucho. En 1968 se celebró en Majadahonda el XXII Foro sobre el Hecho Religioso bajo el tema «repensar la mística». Me tocó una conferencia sobre mística en las religiones orientales y en el cristianismo y, al ser tan amplio el tema, finalmente lo centré en Zen y en mística sanjuanista. Raimon Panikkar, que en principio estuvo invitado a dar la conferencia, pero que por algún motivo no pudo darla, luego me escribió, valorando esa ponencia. Había una onda común. Y también la había con Martín Velasco, que ya ha muerto; era extraordinario, y se conoce poco en Barcelona. Es muy curioso en ese país. Hay un mundo en torno al centro, que es Madrid, y luego otro mundo, otro centro, alrededor de Barcelona (risas). Y en el centro hay unas riquezas enormes, Martín Velasco,¹⁵ Fernando Urbina...¹⁶ ¡Han sido genios! Ambos han muerto, pero eran amigos. Fernando Urbina ha escrito el libro: *Comentario a la Subida del Monte Carmelo y la Noche Oscura de San Juan de la Cruz* (PPC Madrid, 2013)¹⁷ y estaba muy interesado en el Zen. Gente extraordinaria, no solo de cabeza: Martín Velasco vivía en un barrio pobre, sus padres habían inmigrado de Ávila. Fernando Urbina era de la alta nobleza murciana, depuso su título y todos sus bienes, trabajó en Pastoral Obrera y fue profesor del seminario en Madrid. Era una cabeza clarísima, pero se le conoce poco fuera de aquí.

¡Bueno, por eso es importante tender puentes!

¡Hombre, claro! (risas). Yo creo que los primeros puentes que hay que tender es en este país que actualmente está muy poco... ¡pontificado! (risas).

Pues hablando de puentes, te iba a preguntar sobre Enomiya-Lassalle, inevitablemente, y su rol en la recepción del Zen en Europa. ¿Cómo lo describirías? ¿Cómo describirías su rol y su visión?

¹⁴ Véase; Panikkar, R. *Paz e Interculturalidad: una reflexión filosófica*. Barcelona: Herder, 2006.

¹⁵ Juan Martín Velasco (1934-2020) fue un sacerdote católico, filósofo y fenomenólogo de las religiones que destaca por su aportación teológica en el clima posmoderno español. La editorial Trotta ha publicado diversas obras suyas relevantes para el estudio de la religión en nuestro tiempo: *Hacia una filosofía de la religión cristiana* (1970); *El encuentro con Dios* (3.ª edición en 1997); *El malestar religioso de nuestra cultura* (3.ª edición en 1998); *Ser cristiano en una cultura posmoderna* (2.ª edición en 1997); *Metamorfosis de lo sagrado y futuro del cristianismo* (1999); y también, *La experiencia cristiana de Dios* (5.ª edición en 2006), *El fenómeno místico. Estudio comparado* (2.ª edición en 2003), y la edición del volumen *La experiencia mística. Estudio interdisciplinar* (2004), entre otros artículos y colaboraciones en obras colectivas.

¹⁶ Fernando Urbina de la Quintana (1923-1992) fue cura rural, profesor, escritor, conferenciante y consiliario de la JOC (Juventud Obrera Cristiana). Xavier Zubiri lo calificó como «una de las cabezas mejor dotadas de este país». En palabras de Ana María Schlüter: «En tiempos de Franco era director de la revista *Pastoral Obrera* y nos reuníamos con él periódicamente los que formábamos parte de la redacción. Los análisis que hacía de la situación eran muy agudos y profundos a la vez que expresados con serenidad, iban mucho más al fondo que los expresados por otros con vehemencia». A continuación, damos un breve listado de algunas de sus obras, aunque según nos dice Schlüter, «Su mayor obra es su vida». *Comentario a Noche oscura del espíritu y Subida al monte Carmelo, de San Juan de la Cruz*. Marova, Madrid 1982; PPC, Madrid 2013. Trad. alemana: *Die dunkle Nacht – Weg in die Freiheit*. Otto Müller Verlag, Salzburg 1986. *La persona humana en San Juan de la Cruz*. Instituto Social León XIII. Madrid 1956; pp. 235-253: «Concepto místico». *Teología de la contemplación*. EDE, Madrid 2009. *Mundo moderno y fe cristiana: meditación desde España* (vol. I) y *Pastoral y espiritualidad para el mundo moderno. En el espesor de lo real* (vol. II). Editorial Popular, Madrid 1993. (Coautor: Luis Briones)

¹⁷ Urbina, F. *Comentario a Noche Oscura del espíritu y Subida al Monte Carmelo*. Madrid: PPC, 2013.

Yo creo que su rol ha sido el de un pionero, realmente un pionero extraordinario entre Zen y fe cristiana. Y desde luego, al principio, nada bien entendido ni entre sus propios hermanos jesuitas. Pedro Arrupe SJ¹⁸ siempre le apoyó, pero hay quienes seguramente todavía hoy no lo aprecian. Eso pasa con los pioneros, ¿no?

Claro...

Es que Lassalle era un hombre... ya culturalmente diferente. Estas cosas influyen mucho ¿no? ¿Como a ti, y a mí! Nos influye que tengamos raíces de dos sitios diferentes, aunque sean europeas ambas. El apellido de Lassalle es francés porque sus antepasados fueron hugonotes, calvinistas que huyeron de Francia a Alemania, por ejemplo, a Prusia, cuando en el siglo xvii fueron perseguidos en su país de origen. Entre ellos estuvieron los antepasados de Lassalle, de allí su apellido. Lassalle tenía, por lo tanto, algo de francés, algo de alemán, y también algo de hugonote, o sea, calvinista. Era católico, pues su familia más cercana acabó viviendo en un enclave católico, Hildesheim, dentro de un país luterano. Y en ese enclave el abuelo se casó con una católica; por eso Lassalle es católico, pero sus antepasados por un lado fueron todos calvinistas. Él tenía esa apertura. La idiosincrasia de Prusia es muy diferente de la de Baviera. ¡Es otro mundo! Está marcado por el protestantismo y la Ilustración. Baviera, en cambio, es un mundo católico. A los bávaros les gustaría ser austríacos. En Alemania, desde la guerra mundial todo está muy mezclado, pero cuando yo viví allí, era todavía más diferente.

Claro, te iba a decir: tanto el Padre Lassalle, como en tu camino... incluso podríamos decir que los maestros de Sanbo Kyodan se movían en un terreno en el que la ortodoxia no siempre se veía con buenos ojos, incluso después del Concilio Vaticano II. Aunque hubo una apertura, como tú señalabas, aún es un tema delicado.

Sí, apertura sobre todo en cuanto a individuos. Entre mis colegas de Kamakura había una pastora luterana. Somos de las pocas personas de la «primera generación» de discípulos de Yamada Koun Roshi que aún viven. Nosotros, y todos los miles y miles de cristianos que practican Zen, si son católicos, se basan en lo que ha dicho el Concilio Vaticano II: «Consideren con atención el modo de asumir (*no simplemente adaptar*) en la vida religiosa cristiana las tradiciones ascéticas y contemplativas de otras religiones, cuya semilla había Dios esparcido con frecuencia en las antiguas culturas antes de la proclamación del Evangelio» (*Ad Gentes* 18). Y a partir del Vaticano la práctica del Zen entre cristianos se extendió mucho, aunque siempre hay también fuerzas contrarias. Aquí nunca hemos tenido problema con eso. Los obispos de Sigüenza-Guadalajara, una diócesis pequeña, han acogido bien Zendo Betania. Al nuevo obispo aún no lo conozco, pero espero que siga como los anteriores, que han sido muy comprensivos. Uno de ellos había estado como capellán de españoles en Alemania, formando parte de un equipo pastoral, y una de sus asistentes sociales practicaba Zen con el Padre Lassalle. O sea que él sabía que no era una cosa «mala».

Claro.

Uno se lo contaba al siguiente... aquí no hemos tenido problema. No, de hecho, al revés. En cuanto a la gente de Brihuega, cuando no hay barreras ideológicas no hay problema. Me

¹⁸ Pedro Arrupe y Gondra (1907-1991), sacerdote jesuita español, fue 28.º prepósito general de la Compañía entre los años 1965 y 1983. Enviado a la misión de Japón en 1940, vivenció, como Enomiya-Lassalle, la bomba atómica. Orientó la Compañía de Jesús hacia corrientes modernistas y participó en la última sesión del Concilio Vaticano II.

acuerdo de que una vez, saliendo por la mañana de la iglesia, una de las mujeres que había estado en la iglesia, me presentó a su amiga, que estaba de visita diciendo: «Ana María es de las nuestras, pero diferente». Y eso es muy bonito, cuando la gente es capaz de ver las cosas así. ¡Es como tendría que ser!

Pero cuesta mucho.

En San Blas, por ejemplo, donde yo era secretaria general de la Asociación de Vecinos San Blas-Simancas –que junto con la de Vallecas era la más temida– una vez vino una mujer a ver a su amiga que estaba en la asociación y era comunista (casi todos eran comunistas o socialistas y algunos independientes, como yo). La mujer me presentó así: «Esa es una monja, pero monja rusa». ¿Qué quiso decir con eso? Porque yo de rusa no tenía nada. «Es de las nuestras, nos entiende. Porque luchamos juntas por casas y por calles asfaltadas y por puestos escolares, etc».. «Es monja, pero es monja rusa».

¡Qué bueno, eso! La dimensión social...

¡Qué bueno entenderse como personas! Eso es para mí lo mejor. Eso demuestra que, cuando la gente no tiene barreras ideológicas, pues *ve*, no sabe cómo decirlo o lo dice de una manera fantástica, pero muy bien; eso es lo que me gusta... En casa no había ideología. A veces yo me pregunté: «¿qué tenían mis padres? o más bien, ¿qué *no* tenían mis padres que yo he visto en otras casas?». Y solo después de muchos años me di cuenta de que en casa no había ideología. No había ideología, o sea, todo el mundo, fuera *de donde* fuera o fuera *como* fuera... eran personas. Sí, eso es algo muy bueno que he heredado de mis padres. Por eso tampoco me costó tanto entrar en el mundo japonés, al revés. Me disgustaba muchísimo cuando alguno de los europeos hablaba mal o denigraba a los japoneses, «pero si no los conoces y solo ves lo diferente que no te gusta». Como yo cuando era pequeña, que no me gustaba un país, por ejemplo, porque el recogedor era diferente del de Alemania, tonterías, ¡chiquilladas! Pues entre los adultos las hay a niveles...

...Estratosféricos, ¿no? Hablando de japoneses, quería preguntarte más sobre tu vínculo con Sanbo Kyodan o Sanbo Zen y con tu maestro de allí.

Yamada Koun Roshi, que es mi Maestro Zen, ya ha muerto hace años, un año antes que el Padre Lassalle, en el 89. Y el Padre Lassalle en el 90. Fue el Padre Lassalle el que me presentó a Yamada Koun Roshi, porque allí siempre hace falta una presentación. Me has preguntado por la relación, ¿no? Pues esa relación fue cordial, al estilo japonés.

¡Ya imagino!

Cordial, con mucho respeto. Ayer, precisamente, no sé por qué, estuve hojeando algo y recordé lo que soñé de Yamada Roshi, años después. Yo había tenido problemas muy grandes con un colega de la «primera generación», abuso de poder. Cuando ahora leo sobre los abusos... ¡Pues igual, igual! Y estás vendida, no puedes hablar de eso porque entonces te echan a ti la culpa, nadie te cree y te separa hasta de la gente más cercana. Bueno, pues en este sueño estaba Yamada Koun Roshi con su mujer. Hablaban de Zendo Betania, que ya existía, y decían que este era un sitio donde se transmitía bien el Zen. «Pero nunca la he defendido», me dijo Yamada Koun Roshi en el sueño. Porque él sabía que había un problema fuerte. «Nunca la he defendido y ahora tampoco...» porque ya había fallecido.

Es decir, el problema fue con un colega europeo...

Una persona con doble autoridad, eclesial y de Zen. Cometió abuso de poder no solo conmigo, también con algunos otros colegas, pero conmigo se ensañó de una manera muy especial intentando romper Zendo Betania. Lo consiguió en alguna medida, creando divisiones en cuatro grupos Zen locales de personas que se habían ido formando conmigo. Lo dije en Japón, para ver si me ayudaba el Roshi; entre los colegas nadie se atrevía a colgar el cascabel al gato. Años después, el sucesor actual, Yamada Ryoum Roshi, me dijo: «Si vuelve a pasar algo, dígamelo». Pero pensé: «Ya no hace falta que haga nada, esto está sembrado y prolifera solo». Y no le dije nada. En 2002 se produjo una excomunión de esta persona de su comunidad religiosa; y en 2009, llevado del anhelo de poder y al retirarle su apoyo los colegas de la «primera generación» de su zona, él mismo se separó de Sanbo Kyodan. Murió en 2020 durante la pandemia. Descanse en paz. Todas las cosas que empiezan, como también le pasó al Padre Lassalle, y seguramente mucho más, tienen viento en contra. Hubo viento en contra, también por otros lados. Al principio nos consideraron una secta, como los Hare Krishna(s),¹⁹ y un periódico publicó que gastábamos una cantidad enorme de dinero, cuando esto valía cien pesetas el metro cuadrado... Además, nunca hubiéramos comprado el terreno entero, pero no nos dejaban un trozo pequeño. O sea, muchas dificultades, pero ¡también increíbles ayudas y bendiciones!

Las dos partes, ¿no?

¡Increíble, increíble! Que si lo hubiéramos querido planificar no se habría podido dar, imposible, imposible. Pero tiene que haber vientos en contra que fortalecen, y te hacen madurar, etcétera, etcétera. Y lo que son ramas secas se caen. Y eso tiene también algo bueno, ¿no?

¡Sin duda!

Y bueno, la relación con Sanbo Kyodan ha seguido. Cuando Yamada Koun Roshi murió, Okusama, su mujer, le dijo a Ama Samy SJ²⁰ (colega mío de la India, de la «primera generación»; ha dejado hace poco el Bodhi Zendo, centro Zen grande que fundó en el sur de India, para retirarse a uno más pequeño): «Ahora vosotros sois independientes», le dijo Okusama, «cada uno debéis seguir vuestro propio camino». Eso fue, unos días después de la muerte. Al año, sin embargo, Yamada Kazue, la mujer de Yamada Koun Roshi, debió de repensarlo y le pareció una lástima, seguramente, que nos dispersáramos. Entonces se crearon los encuentros anuales. Yo asistía, también con Kubota Roshi, que es el sucesor, que tenía a su lado a Yamada Ryoum Roshi [hijo de Yamada Koun Roshi]. Pero, sucedió lo siguiente: la cúpula de la Sanbo Kyodan estaba formada por varias personas, y en algún momento llegó a ser miembro de esta la persona que estaba intentando destruir Zendo Betania, al recibir el título superior de maestro Zen. Entonces

¹⁹ Ana María Schlüter se refiere aquí con la denominación coloquial a la ISKCON, la *International Society for Krishna Consciousness*. Fundada en 1966 por Bhaktivedanta Swami Prabhupada (1977-1896), esta organización religiosa inspirada del krisnaísmo bengalí ha sido calificada como secta destructiva por el Parlamento Europeo. Se trata en efecto, a nuestros ojos, de una grotesca degradación de las formas genuinas de religiosidad y espiritualidad hindúes basadas en la devoción a Krishna.

²⁰ Arul Maria Arokiasamy (1936) nacido en Birmania, de padres indios, es sacerdote jesuita y maestro Zen, discípulo, como Kiun An Roshi, de Yamada Koun Roshi. Su nombre de maestro Zen en japonés es *Gen-Un Ken*, «Ermitaño de la Nube Misteriosa». En 1986 fundó la Bodhi Sangha. Su enseñanza se basa en el Zen Sōtō y el Zen Rinzai, enraizado en el cristianismo y reconociendo todos los rostros del Misterio. Es autor de diversos libros, entre ellos; *Zen - Soundless Sound of One Hand* (2016), *Zen - Do not linger where the Buddha dwells* (2017), *Zen - Of Words and No-Words (Miscellaneous koans)* (2020), *Zen - The Tears of Kanzeon* (2020) o *Coral Branches reflect the Moon* (2020). Sus obras y las actividades de su Comunidad pueden consultarse en el siguiente vínculo: <http://bodhisangha.net/index.php/en/bodhisangha-engl>.

le dije a Ryoun Roshi, aquí, en ese edificio de Zendo Betania en Brihuega: «Mire, ya saben que esta persona ha intentado hundirnos. Como comprenderá, ahora con más poder, más peligro. No puedo arriesgar eso... por toda la gente que viene aquí». Me dijo: «Es que yo no puedo dar marcha atrás». Le contesté: «Sí, lo comprendo, si lo han nombrado no pueden dar marcha atrás. Pero comprenda que yo tengo que afrontar las consecuencias». Y desde entonces, Zendo Betania es «independiente en buena relación» con Sanbo Kyodan y nunca llegó a ser parte de Sanbo Zen,²¹ que ha surgido posteriormente de Sanbo Kyodan. Zendo Betania quizás es de los centros que más han ahondado en el legado de Sanbo Kyodan, pero ahora es independiente. La persona en cuestión ya ha fallecido, que descanse en paz. Pero Sanbo Kyodan ha evolucionado al convertirse en Sanbo Zen. Ahora por ejemplo se ofrece a los cristianos *jukai*,²² que es la ceremonia para hacerse budista, algo que Yamada Koun Roshi nunca hizo. Algunos colegas y yo misma no lo vemos. El diálogo tiene que ser entre uno que es budista de verdad, y un cristiano que es cristiano de verdad.

Aquí hay un tema que Panikkar trató profundamente...

¡La identidad! Si se diluyen las identidades, ¿qué? Nadie aporta nada a nadie con el tiempo.

Eso siempre es un tema delicado, porque Panikkar sí que afirmaba que era totalmente cristiano, totalmente hindú y totalmente budista. Pero depende del caso individual, de cada uno, ¿no? Y de su ambiente y contexto.

Bueno, pero eso depende de cuándo se dice y en qué sentido se dice. O sea, en el fondo, somos lo mismo. Pero lo vivimos de otra manera. Y esas identidades es importante cultivarlas, mejorarlas, ahondarlas, en diálogo con el otro. Pero si no hay otro, pues haces una mescolanza, sincretismo, ¿y quién enriquece a quién? Cada uno con su identidad... pero enriquecido por el otro. Y desde luego, en el fondo, nos encontramos. Yo no veo ninguna distancia en lo esencial, ninguna con nadie, ninguna. Pero, en lo concreto, yo tengo la responsabilidad de aportar algo que el otro no tiene. Y el otro tiene la responsabilidad de aportar lo suyo y yo la obligación de recibirlo.

En mi generación, con la creciente secularización, quizás, incluso los que nos interesamos por la «búsqueda espiritual», quizás seamos de matriz secular y luego ahondemos en diversas tradiciones, pero con el énfasis puesto en una, hay un cambio de mirada...

La conciencia humana ha ido cambiando. Y a partir de mediados del siglo pasado, después de más de dos mil siglos, hemos entrado en una época completamente diferente, con enormes cambios continuos que durará dos mil quinientos años, aproximadamente. Entonces, en el primer momento, después de una época en que el otro era «malo» y no tenía la razón y solo la tenía yo, ahora se ha pasado al otro extremo, «todo es lo mismo», y no es verdad. La madurez se da cuando sea cada uno capaz de decir: «Yo soy tal... y por favor, cuéntame tú, yo te escucho». Y el otro también dice: «Cuéntame tú, yo te escucho». Y nos enriquecemos. Porque es que si no la humanidad se empobrece muchísimo. Se empobrece porque desaparece algo... Yamada Koun

²¹ Sanbo Kyodan fue renombrado como *Sanbo Zen International* en 2014: véase <https://sanbo-zen-international.org/>

²² *Jukai*, 受戒, en japonés, «recibir los preceptos» es, en el Budismo Zen, el ritual a través del cual una persona laica se convierte en budista, lo que no debe confundirse con la ordenación monástica. A parte de tomar refugio en los Tres Tesoros del Budismo –el Buda, el Dharma (la Doctrina) y la Sangha (la Comunidad)–, los cinco preceptos recibidos son los siguientes: I. Afirmando la vida, no matar; II. Dar, no tomar lo que no es dado libremente; III. Honrar el cuerpo, no tener una conducta sexual desordenada; IV. Verdad manifiesta, no hablar falsamente ni de forma engañosa; V. Claridad del corazón, no intoxicarse con sustancias que alteren la percepción.

Roshi tenía una convicción muy profunda de que él tenía una responsabilidad en transmitir el Zen. Y transmitirlo a los cristianos, ¡lo dijo así de claro! Y el Padre Lassalle tenía una convicción profunda de que él tenía que transmitir su experiencia cristiana. Y por eso se encontraron. Si no fuera por ese puente, no habría surgido Sanbo Kyodan ni existiría ahora Sanbo Zen. La mayoría de los que estaban en Sanbo Kyodan, todos los europeos, han conocido a Yamada Koun Roshi a través del Padre Lassalle y se han formado con él. Aunque luego hubiera alguno que le diera la espalda. Pero eso es por falta de agradecimiento y de lealtad. Es que las relaciones humanas son un problema.

Muy complejas, sí.

¡Y en todos los ámbitos!

La familia, la política, los conflictos sociales...

¡En todo, en todo! Bueno, pues la relación con Sanbo Kyodan, actualmente Sanbo Zen, lo que tú me preguntaste, consiste en «independencia en buena relación». Un paso anterior de aquel abuso de poder fue lo contrario de independencia: cuando la persona que nos creaba problemas quiso crear una Sanbo Kyodan europea con él en la cúspide, unos cuantos responsables de grupos Zen locales conmigo pedimos en una carta a los presidentes de Sanbo Kyodan poder depender directamente de Japón. Y les pareció muy bien, pero cuando aquella persona ascendió a la cúpula...

No había posibilidad.

Sí, no fue fácil. Estuve un año discerniéndolo, no lo hice a la ligera, ni fue una corazonada. Pero a lo mejor ha sido bueno, eso. Dios escribe derecho con renglones torcidos.

Claro... sea como sea, el espíritu, la semilla de Yamada Koun Roshi, está aquí.

Sí, aquí se conserva, desde luego, el Zen de Yamada Koun Roshi. Se conserva, lo mejor que se puede, con sus defectos, naturalmente, pero con mucha lealtad, eso lo digo sinceramente, con mucha lealtad hacia los dos, al Padre Enomiya-Lassalle y a Yamada Koun Roshi, porque con uno solo no hubiera sido lo mismo. Es independencia en buena relación. Y de hecho hay contactos y seguimos publicando *teishos*²³ de Yamada Koun Roshi en nuestra revista *Pasos*.²⁴

...En Pasos, ¿verdad? Hablando de temas relacionales, has escrito un libro con un título muy hermoso; ¿Por qué unos ven y otros miran y no ven? (San Pablo, 2019).²⁵ En este libro lo sociológico, lo pedagógico y lo espiritual aparecen estrechamente ligados. Entonces, quería preguntarte: ¿cuál crees que puede ser el rol de la espiritualidad, hoy, en la pedagogía? Sé que es una pregunta difícil.

Lo más importante me parece hoy en día... Lo más importante –y es lo que en ese libro abordo– es salvar de ese extremo individualismo y extrema extraversion en la que ha caído Occidente y, a raíz de Occidente, otros lugares del mundo. Y eso tendría que empezar desde el colegio, desde abajo, pero también en todos los ambientes. Abrir ventanas hacia una dimensión que va más allá de lo que ve el entendimiento y perciben nuestros sentidos. A mí eso me parece

²³ *Teisho* (jp.) es la enseñanza formal que un maestro Zen ofrece a sus discípulos durante los retiros o durante la vida cotidiana en el Zendo, el Centro Zen.

²⁴ Para las publicaciones de Zendo Betania, véase el siguiente enlace; <http://www.zendobetania.com/publicazen.html>

²⁵ Schlüter, A. M.^a ¿Por qué unos ven y otros miran y no ven? Barcelona: Editorial San Pablo, 2019.

lo más fundamental de todo. Desde pequeño hasta mayor. Y desde pequeños de otra manera que con personas mayores. Por ejemplo, con una amiga cuáquera con la que nos ocupábamos de niños en un parvulario en las afueras de Madrid, estábamos cinco minutos en silencio con ellos y luego ella decía (los cuáqueros tienen mucho en común con el Zen): «Ahora nos vamos a callar para escuchar a nuestro amiguito Dios». ¡No se oía nada! «Y si uno se cansa que salga al jardín», porque estaba en el mismo nivel. No salía nadie. Después de uno de estos ratos de silencio, un niño chino salió, vio que se había abierto la primera flor ¡y empezó a bailar! De alegría.

Es fantástico.

Sí. O sea, se puede hacer con niños pequeños, con gente que está estudiando educación básica/elemental, media o superior, pero hay que hacerlo... Es una dimensión ignorada, sin ella se hace imposible vivir –ya se ha visto con la pandemia. Yo decía desde el principio: «Se van a volver locos muchísimos. ¡Es que es imposible aguantar una celda de castigo a cuatro, sin raíces! ¿De dónde se sacan las fuerzas?»

Claro. De hecho, es uno de los temas centrales que quiero tratar en mi investigación, y es un tema difícil de abordar, ¿no? En ocasiones, en el mundo de la enseñanza, incluso en la universidad, en algunos casos, nos convertimos en productos mecanizados del sistema y se fomenta un ambiente muy productivista, y casi «empresarial» en el peor sentido de la palabra... Luego hay profesores fantásticos, evidentemente. Entonces, claro, ¿cómo tratarlo? Yo lo denomino «crisis de los soportes de conocimiento», considerando el ser humano, en cierta forma, como un soporte de conocimiento vivo.

Yo creo que el problema está, de entrada, en poner el énfasis en los conocimientos conceptuales.

Claro, yo me refiero a otro tipo de «conocimiento», no es uno de datos, pero sí.

Sí, sí, sí, todo debería llevar a un conocer por experiencia más allá del entendimiento. Desde pequeñitos. Además, esta era en la que hemos entrado es a lo que va y se nota en los niños. Tienen salidas que en mi época no se habrían tenido nunca. Se nota que está empujando por salir algo nuevo. Y eso hay que fomentarlo, hay que cultivarlo. Y hay que cuidarlo. Y bueno, en ese libro de *¿Por qué unos ven y otros miran y no ven?* la conclusión a la que llegué es que hay que fomentar la interiorización. Pero ahora me llevo las manos a la cabeza cuando veo qué es lo que se entiende muchas veces por «interiorización».

¿Y qué es lo que entienden por «interiorización»?

Bueno, higiene psicosomática. Muchas veces, ¿eh? Muchas veces. El *mindfulness*, por ejemplo, algunos lo confunden con espiritualidad y esa nunca fue la intención del que lo creó [John Kabat-Zinn, profesor emérito de medicina en la Universidad de Massachusetts, creador del programa *Mindfulness-based Stress Reduction*²⁶]. Eso sí, inspirándose en métodos del budismo

²⁶ Abordar el origen y desarrollo del *mindfulness* es complejo y problemático a diversos niveles, y excede ampliamente el marco de la presente entrevista. Baste decir aquí que la tecnificación de las tradiciones contemplativas a través de una creciente secularización es sin duda uno de los retos más significativos del hecho religioso.

*theravada*²⁷ pero aplicándolo a terapia, psicoterapia. Es que claro, si la espiritualidad se confunde con solo interiorizar, entonces estamos igual que antes. Mira, esto es como tomar una aspirina o paracetamol para superar un dolor, en lugar de atacar...

...la causa.

¡...la causa del dolor! Hay una imagen muy buena del Sexto Patriarca Zen, Eno (en japonés) o Hui'neng (en chino). Dice del ser humano que es como una ciudad, con cinco puertas hacia fuera y una interior, la capacidad de formar ideas e imágenes. El suelo de esta ciudad es el corazón. Y en esa ciudad vive un Rey. Bueno, pues solo interiorización es enseñar, ayudar a entrar en la casa, a no vivir fuera, «fuera de sí». Con todo lo que implica el *estar fuera de sí*. Sino a entrar, no para estar dentro, ¡sino para encontrarte con quién vive en esa casa! No tiene ninguna gracia entrar en una casa que está vacía.

Claro.

¡Y eso no se entiende! Bueno, sí, los que lo entienden lo entienden, pero quiero decir que no hay suficiente consciencia de eso. Cuando escribí sobre la interiorización, yo tampoco era muy consciente de ello. Hablaba simplemente de recogerse y daba por supuesto, inconscientemente, lo otro. Interiorización no es una meta en sí, sino un paso necesario para conectar con lo más íntimo de lo más íntimo de mí, como diría San Agustín, *interior intimo meo* [Confesiones, III, 6, 11]. De lo contrario es terapia para poder sobrevivir situaciones muy tensas que hay hoy en día, y ahí digo, ¡bienvenida la terapia! Porque hace mucho bien. Pero eso no es todavía espiritualidad. Eso no es de lo que trata el Zen.

En este punto de cómo integrar la contemplación en su sentido más profundo, lo que veo es que es más difícil de introducir en un contexto secular. Es decir, hay personas con predisposición y un interés profundo, pero...

Pues mira, si lo notan, si hay interés profundo, no es tan difícil. Aquí mismo [en Zendo Betania], hay una persona, que al venir la primera vez y ver una cruz, ya iba a salir (risas). ¡Y sigue acudiendo hasta ahora, después de veinte años o más! ¿Por qué? Porque puede ser que haya cosas o símbolos que rechaza, pero a pesar de esto se percata de algo profundo. También hay otras personas que, en los momentos de la liturgia cristiana por la tarde, están en el pasillo, porque no quieren estar dentro, pero escuchan. Escuchan el comentario del Evangelio, *La Palabra desde el silencio* [cf. Comentarios bíblicos por Ana María Schlüter, Kiun An, Ediciones Zendo Betania, 2012]. No se trata de exégesis, sino de lo que toca...

...el Corazón.

¡Eso! Y al final a lo mejor entran. Unos chicos jóvenes de Galicia nunca venían a la liturgia, porque no les iba nada, nada, nada. Hasta que un día uno dijo: «Pues yo quisiera ver qué es lo que hacen». Entró y al salir les dijo a los otros: «Oye, ¡eso es interesante! ¡El Evangelio habla de nosotros!». ¡Y vinieron con grabadora! Si se explican teorías, nadie va a escuchar. Pero si les alumbras su propia situación, todo el mundo escucha. Porque todo el mundo tiene algo. Todo el

²⁷ La tradición del budismo *Theravāda* (en pali, literalmente «Doctrina de los Antiguos») es considerada la escuela budista más antigua que sigue viva hoy en día, y posee, tradicionalmente, un marcado carácter monástico. Esta forma de budismo se extendió desde la India hacia el sureste asiático. Esta tradición sigue siendo ampliamente practicada hoy en día, tanto en su forma monástica como secular.

mundo escucha. Pero hay que decirlo de manera que se entienda. ¡Y dejar que, si uno no quiere, pues que no quiera! Hasta que quiera o quizás nunca va a querer, tal cual. Mi propio hermano, que ayudó mucho a levantar el centro de Zendo Betania en Brihuega, era agnóstico. Hemos tenido conversaciones buenas a niveles profundos.

Esta es una cuestión fascinante. Personas que en principio son ateas o agnósticas que tienen una intuición distinta, una conexión con este «fondo».

Sí, sí, hay una conexión muy grande. Entonces, a veces es que están dañadas esas personas. Muy, muy dañadas por una educación muy mala, por una educación religiosa mala. Entonces, claro, de momento el Evangelio para ellos está destrozado, hasta que... Aquí hay mucha gente que no quería saber nada y están. Así es.

Te iba a preguntar; ¿qué rol tiene la creatividad en el aprendizaje? También nos podemos referir a la poesía, a la belleza...

¡Ah, bueno, eso sí! Uno de los frutos del Zen, el primero, es *yoriki* [定力, jp.], «la fortaleza del asentamiento». Produce serenidad, mayor concentración... Eso se nota bastante al cabo de unos meses. A menudo va acompañado de otra cosa, que es *chie*, [知恵, jp.], que puede traducirse por «sabiduría». No es ni sabiduría de «saber cosas», ni «sabiduría esencial», «despertar» o «iluminación», todavía no es eso. Pero saboreas más las cosas, la comida, los colores... saboreas todo mucho más. Y eso hace que, efectivamente, hay personas a las que les salen *haikus*, o escriben de otra manera, hay varios músicos que componen... Estimula mucho la creatividad. Pero también en la vida profesional, por ejemplo. O en las relaciones. Lleva a saber a veces, intuitivamente; «eso tengo que hacer», «eso tengo que decir».

¿Es como un afinar de la percepción, la acción, el pensamiento...?

Es que nace más de dentro. Nace más de dentro. O sea, es como si se hubiera despejado un poco la mirada, la percepción, y, al despejarse, también se despeja más lo que nace de dentro como respuesta.

Respecto a eso, el budismo Mahāyāna nos enseña que todos los seres, potencialmente, tenemos la naturaleza de Buda. Entonces quería preguntarte; ¿Podemos relacionar nociones como «Cuerpo de Buda» y «Cuerpo de Cristo»? ¿Qué vínculos ves en esas expresiones?

Sí, en esas expresiones pueden encontrarse «equivalentes homeomórficos». Yamada Koun Rōshi me dijo una vez: «Yo creo que lo que llamamos Buda Absoluto –porque ‘Buda’ puede tener muchos sentidos– es para ustedes ‘Dios’. Y la Naturaleza Esencial [búdica] en nosotros, el ‘Reino de Dios’ en nosotros». Sí, yo también lo creo, pero a la vez, tiene otra connotación, otro ambiente, está dicho en otro contexto cultural religioso y por eso no es lo mismo. El ambiente cristiano tiene siempre una expresión más personal, un aire más personal. Pero no está ausente del todo en el Zen, lo que pasa es que no es lo que se acentúa. En el cristianismo, está en el centro el amor y un lenguaje personal por referencia a Jesucristo. En el budismo Zen, en cambio, se insiste en lo que es vacío para los sentidos, en el «no sé qué...».

«...que queda balbuciendo».

...Como diría San Juan de la Cruz, en el «Vacío», entre comillas, de «ese no sé qué...». Eso es lo que se acentúa, lo que se cultiva... ¡Si de allí no sale compasión, no es auténtico lo que

has experimentado! Y en el cristianismo en cierto modo se mira desde el otro lado. San Pablo escribe a los Corintios (1 Cor 13,3): «Si diera todos mis bienes para dar de comer a los pobres, y si entregara mi cuerpo para ser quemado, pero no tengo amor...». Uno se pregunta: «¿no hay amor si uno se sacrifica hasta ese punto?». Pues puede que no haya amor. Que se haya hecho por otro motivo. ¡Lo *buenísimo* de nuestro tiempo es que las perspectivas se encuentran! Uno tira del otro. El budismo del cristianismo y viceversa, para que el uno no se quede solo en los frutos, ni el otro, solo en la raíz.

Como en el Sutra del Corazón, ¿no? «La forma es vacuidad, la vacuidad es forma»... y como ambas tradiciones, en realidad, creo que una a la otra, refuerzan su no-dualidad o a-dualidad, en cada campo respectivo, ¿no?

Sí... Pero creo que lo de la «dualidad» hay que matizarlo, a menudo no se traduce bien y se confunde con dualismo. Una cosa es «no-dualismo» y otra cosa es «no-dualidad». La verdadera percepción del universo es dualidad y unidad en uno. Negar la dualidad lleva al desastre. Eso en el Zen se llama «salvarse del fuego y echarse al agua». Con otras palabras: salvarse del dualismo y caer en el monismo; caer de la dualidad separada de la unidad a la unidad separada de la dualidad. El mundo esencial (*SHÔ*) y el mundo fenoménico (*HEN*) son uno, como el dorso y la palma de la mano son una sola mano, no se pueden separar. Yamada Koun Roshi lo expresó con claridad en sus *teishos* sobre el poema del *Hokyo-zammai*: «En la igualdad hay diferencia»; «*SHÔ* Y *HEN* SON UNO PERO DOS, DOS PERO UNO».²⁸

Claro, evitar la dicotomía.

Muchas veces se traduce indistintamente dualidad y dualismo. «No-dualismo» está bien, pero «no-dualidad»²⁹ no está bien, al menos desde el punto de vista del Zen. En según qué forma de hinduismo puede que sea diferente.

Claro, porque Panikkar a veces, parecía, cuando hablaba de Advaita, sí que equiparaba el budismo con el hinduismo...³⁰

Sí, ¡pero no son lo mismo!

²⁸ El *Hôkyô Zammai*, en japonés, *Baojing sānmèi gē*, en chino (寶鏡三昧歌) puede traducirse como *Canción de la Contemplación de la Joya Espejo*. Se trata de un poema extraordinario sobre la naturaleza de Buda que surgió durante la dinastía Song y que se atribuye, tradicionalmente, al maestro *Chan* Dongshan Liangjie, el cofundador de la escuela Caodong, que se transmitiría en Japón como el linaje Sôtô. Ana María Schlüter ofrece una versión del texto y un comentario evocador en su libro Schlüter, A. M. (2008). *El verdadero vacío es la maravilla de las cosas*. Brihuega: Ediciones Zendo Betania. Las palabras de Yamada Koun Roshi se hallan en textos ciclostilado sin circulación oficial en posesión de Ana María Schlüter: *Yamada Kôun, Teisho on the Hôkyôsammai*. San'un Zendo, Kamakura, Japón.

²⁹ Ciertamente, el término «dualidad» suele referirse más concretamente al ámbito de la persona individual o de unas circunstancias determinadas, mientras que la palabra «dualismo» se refiere a un sentido ontológico y metafísico más amplio. En este caso «No-dualidad» sería pues una traslación más o menos errónea del popular término inglés «Non-duality» que aparece frecuentemente en discusiones sobre las tradiciones mencionadas de forma explícita en este artículo así como en otras formas de espiritualidad. Sin embargo, si el ser humano es considerado un microcosmos reflejo del macrocosmos —con los matices pertinentes— tanto para el Zen como para otras tradiciones contemplativas, su realización radicaría tanto en la integración de dualidades individuales como en la superación del monismo y del dualismo como posiciones vitales y espirituales fijas. Desde esta perspectiva, dualidad y dualismo, en el ser humano y en el cosmos, aparecen como manifestaciones de la ambivalencia fundamental de nuestra naturaleza y de la realidad viva del mundo.

³⁰ Para una obra antológica y experiencial sobre la tradición védica, véase: Panikkar, R. *L'experiència védica*. Barcelona: Fragmenta, 2014.

¡No, claro, cada uno con su acento particular!

Yo no conozco bien, ni mucho menos el hinduismo. Además, ¡es tan variado!

Sí, es un océano.

Claro, yo no lo conozco, pero lo que sí puedo decir es que esa imagen de la muñeca que está al borde del mar, a la que lamen las olas, y se hace una con el mar... Esa no es una imagen Zen.

¿La de la gota en el océano, o...?

No, la de la muñeca de sal que se deshace al lamerla las olas del océano, y se diluye en el mar... Eso no es Zen, allí no desaparece la identidad al morir. Considero que hay mucha confusión y se cae en el monismo. Yamada Koun Roshi, lo dice clarísimamente. «Unidad y dualidad simultáneas son la verdadera realidad».

Claro, es trascender toda negación y afirmación, como diría Nāgārjuna,³¹ ¿no?

La palma y el dorso de la mano no son lo mismo, pero son...

...Una mano.

...Una mano. Y no se puede separar. Si lo separas, la mano no sirve para nada, ¡nada más que para manchar! No se puede separar lo visible de lo invisible, el mundo fenoménico del mundo esencial.

¡Y tanto! Qué te iba a preguntar más... Sí, te iba a preguntar, precisamente ahora que entramos en este terreno, ¿qué piensas de las aportaciones de los filósofos de la Escuela de Kioto³² -que justo trataron estos temas de forma muy relevante? ¿Sientes afinidad con alguno de ellos? Sé que tradujiste y editaste el fabuloso texto de Hisamatsu, Los cinco rangos del maestro Zen Tosan, Herder, 2011...³³

Bueno, no puedo decir que tenga un gran conocimiento de los filósofos de la Escuela de Kioto... No los conozco bien. Conozco partes de uno, partes de otro. La Escuela de Kioto tiene su lado problemático.

Sin duda.

Pero aporta... Lo que es verdadero, venga de donde venga, como dice Santo Tomás de Aquino, ¡es verdadero!

¡Y tanto!

La verdad, venga de donde venga, ¡es verdad! Hay una asociación Zen, que ha salido de la Escuela de Kioto, se llama FAS, que significa *Formless Self of All Humankind Making*

³¹ Nāgārjuna (ca. 150-250) fue un brillante monje y filósofo budista del sur de la India perteneciente al Budismo Mahāyāna y considerado fundador de la escuela *Madhyamaka* (en sánscrito, literalmente, «Vía Media»). Desarrolló lo que podemos denominar una sofisticada filosofía de la negación absoluta y de la deconstrucción lógica elaborada para trascender las dicotomías de la mente ordinaria.

³² Para una brillante obra crítica sobre la escuela de Kioto, véase la obra ya clásica de James Heisig, Heisig, J. *Filósofos de la nada. Un ensayo sobre la escuela de Kioto*. Barcelona: Herder, 2015.

³³ Hisamatsu, S. *Los cinco rangos del maestro zen Tosan. Análisis estructural del despertar*. Barcelona: Herder, 2011.

*History Suprahistorically*³⁴ ('El yo-mismo sin forma de toda la humanidad haciendo historia suprahistóricamente'). Una amiga japonesa pertenece a FAS.

¿No es la organización de Hisamatsu...?

Efectivamente, la creó Shinichi Hisamatsu.³⁵ El «voto de la humanidad»³⁶ de la asociación FAS dice así:

Manteniéndonos serenos y enteros, despertemos a nuestro verdadero yo-mismo, llegando a ser seres humanos plenamente compasivos, haciendo pleno uso de nuestros talentos de acuerdo con nuestras respectivas vocaciones de vida; discerniendo la agonía tanto individual como social en su fuente, reconociendo la dirección correcta por la que debería avanzar la historia y juntando las manos sin hacer diferencias entre razas, naciones o clases. Hagamos voto, con compasión, para llevar a cabo el anhelo más profundo de la humanidad de autoemancipación para construir un mundo veraz y feliz.

Y con este voto propio de un *Bodhisattva*, un ser del despertar, finalizamos esa primera entrevista; la actividad del Zendo era retomada, en cierta forma frenética, silenciosa, serena, atenta al sufrimiento de todos los seres. La última vez que me despedí de Kiun An Roshi y de Zendo Betania el vestido púrpura del crepúsculo caía como un manto sobre el horizonte de Brihuega. Y al regresar a mi hogar, a solas con lo impensable, con las manos vacías y el corazón más amplio, sentí que un Buda sonriente velaba mis pasos con el eco de un *k an* que delinea mi vida como un hilo irresoluble, origen y destino de mi búsqueda;

El gallo anuncia el alba al atardecer;

El sol brilla a medianoche.

Bibliografía

Introducción al Zazen. Brihuega: Ediciones Zendo Betania, 1990.

AROKIASAMY, A. M.^a *¿Por qué Bodhidharma vino a Occidente?* Brihuega: Ediciones Zendo Betania, 1998.

BAATZ, U. H.M. *Enomiya-Lassalle. Una vida entre mundos*. Bilbao: DDB, 2001.

³⁴ <http://www.fas.x0.com/about/aboutuse.html#fas>

³⁵ Hisamatsu Shinichi (1889-1980) fue un filósofo, calígrafo, maestro de la ceremonia del té, gran conocedor y reformador del Budismo Zen. En pleno 1944, en medio del caos, junto a diversos de sus estudiantes de la universidad de Kioto, Hisamatsu fundó el *Gakudō Dojō* (literalmente «Lugar para el estudio de la Vía»). La asociación decidió traducirlo al inglés como *Association for Self-Awakening*. Esta asociación se convertiría, con el tiempo, en la F.A.S. En sus diversos viajes a Europa y América, Hisamatsu tuvo encuentros con figuras tan relevantes como Paul Tillich, Martin Buber, Rudolf Bultmann, Martin Heidegger y Carl Gustav Jung. Para una consideración crítica de su vida y de su obra, véase el capítulo de Christopher Ives *True Person, Formless Self: Lay Zen Master Hisamatsu Shin'ichi* en Heine, S. & Wright, D. S. (ed.) *Zen Masters*. Oxford University Press, 2010.

³⁶ Este voto parece una reformulación del tradicional *voto del Bodhisattva* muy popular en el Budismo Mahāyāna. Según la doctrina del Gran Vehículo, el camino del Bodhisattva, con visiones más o menos kármicas o trascendentales dependiendo de la visión budológica en la que nos situemos, está abierto a todos los seres.

- H.M. *Enomiya-Lassalle Jesuita y maestro Zen*. Herder, Barcelona, 2005.
- «Hugo M. Enomiya-Lassalle: Zen-enlightenment and Christianity» en *A companion to Jesuit mysticism*. Brill, 2017, pp. 335-357.
- BARKER, MICHELLE. Sanbo Kyodan. En *Religions of the world: A comprehensive encyclopedia of beliefs and practices*. ABC-CLIO, 2002.
- BOUSO, R. *El Zen*. Barcelona: Fragmenta, 2008.
- «La articulación de la realidad. Aproximación al lenguaje religioso desde el pensamiento japonés» en *Ideas y Valores*, n.65 1 (sup. n.º 2016),(2, pp. 29-17.
- CARINI, C.; PUGLISI, R. *¿Un budismo Zen cristiano? Intersecciones rituales e intercambios simbólicos en la escuela Zendo Betania de Argentina desde una perspectiva etnográfica*. XV Jornadas Interescuelas de Historia, Universidad Nacional de la Patagonia San Juan Bosco Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales - Sede Comodoro Rivadavia, 2015.
- CORRAL, M. *Plantas de usos medicinales en Zendo Betania*. Brihuega: Ediciones Zendo Betania, 2007.
- DUMOULIN, H. *Zen: El camino de la iluminación en el budismo*. Bilbao: DDB, 2002.
- Enomiya-Lasalle, H. M. *Zen y mística cristiana*. Zendo Betania, 2006.
- *Meditación, camino a la experiencia de Dios*. Sal Terrae, Santander, 1981.
- *A dónde va el hombre*. Santander: Sal Terrae, 1982.
- *Vivir en la nueva conciencia*. Madrid: San Pablo, 1987.
- *Zen y mística cristiana*. Madrid: Paulinas, 1990.
- *Introducción al Zazen*. Brihuega: Ediciones Zendo Betania, 1998.
- *Hiroshima*. Brihuega: Ediciones Zendo Betania, 2015.
- *Zen y mística cristiana*. Madrid: Ediciones Zendo Betania, 2020.
- HABITO, R. *Liberación total*. Madrid: Paulinas, 1990.
- «In Memoriam: Yamada Kōun Rōshi (1907-1989)». *Buddhist-Christian Studies*, n.º 10, 1990, pp. 231-237.
- *El Aliento curativo*. Madrid: San Pablo, 1994.
- HEISIG, J. *Filósofos de la nada. Un ensayo sobre la escuela de Kioto*. Barcelona: Herder, 2015.
- HISAMATSU, S. *Los cinco rangos del maestro Zen Tosan. Análisis estructural del despertar*. Barcelona: Herder, 2011.
- JAGER, W. *Contemplation: A Christian tradition*. Liguori, 1994.
- KAPLEAU, P. *The three pillars of Zen: teaching, practice and enlightenment*. Beacon, 1967.
- KENNEDY, R. E. *Zen gifts to Christians*. Continuum, 2000.

- MACINNES, E. *Light sitting in light: A Christian's experience in Zen*. Harper Collins, 1997.
- McDANIEL, R. B. *The third step East: Zen masters of America*. Sumeru, 2015.
- McMAHAN, D. «*Repackaging Zen for the West*» en *Westward Dharma: Buddhism Beyond Asia*. University California Press, 2002, pp. 218-229.
- PANIKKAR, R. *Paz e Interculturalidad: una reflexión filosófica*. Barcelona: Herder, 2006.
- *Tomo VI: Culturas y religiones en diálogo. Vol 1. Pluralismo e interculturalidad*. Barcelona: Herder, 2017
- PUGLISI, R.; CARINI, C. E. «Monjas y sacerdotes católicos como maestros Zen. Historia de la escuela Zendo Betania». *Revista Brasileira História Das Religiões*, n.º 10(29), 2017, pp. 217-236.
- SAMY, A. *Vacío y plenitud*. Madrid: San Pablo, 1995.
- SCHLÜTER, A. M.^a. *El camino del despertar del Zen y la compasión*, en: *Religiones de la tierra y sacralidad del pobre*. Cristianisme i Justícia, Barcelona, 1998, pp. 41-59.
- «Mística en las religiones orientales comparadas con las de nuestra cultura» en: *Mística Oriental y mística cristiana*. Cuadernos FyS, n.º 1998 ,44, pp. 41-3.
- «Las religiones orientales: Zen, budismo y paz», en *La paz es una cultura*. Centro Pignatelli, Zaragoza, 2001, pp. 253-235.
- *La luz del alma, el tesoro escondido de los cuentos*. Madrid: PPC, 2004.
- *El camino del despertar en los cuentos*. Madrid: San Pablo, 2005.
- *El verdadero vacío, la maravilla de las cosas*. Brihuega: Ediciones Zendo Betania, 2008.
- *Atrévete con el dragón vivo. El arte del Zazen*. Brihuega: Ediciones Zendo Betania, 2009.
- *Biografías de maestros Zen*. Brihuega: Ediciones Zendo Betania, 2010.
- *El camino de la liberación en los cuentos*. Bilbao: Desclée de Brouwer, 2010.
- *La palabra desde el silencio*. Brihuega: Ediciones Zendo Betania, 2010.
- *El camino del despertar en los cuentos*. Brihuega: Ediciones Zendo Betania, 2011.
- *Guía del caminante*. Brihuega: Ediciones Zendo Betania, 2011.
- *La recepción del Zen en occidente entre cristianos*. Brihuega: Ediciones Zendo Betania, 2011.
- *La palabra desde el silencio II*. Brihuega: Ediciones Zendo Betania, 2013.
- *Biografías de maestros Zen II*. Brihuega: Ediciones Zendo Betania, 2014.
- *Cantos rodados. Mi camino hacia el Zen*. Madrid: PPC, 2014.
- *Cuento de uno que salió para aprender a tener miedo*. Brihuega: Ediciones Zendo Betania, 2016.
- *Zendo Betania. Donde convergen Zen y fe cristiana*. Bilbao: DDB, 2016.

- *Teresa de Jesús y Hui-neng*. Brihuega: Ediciones Zendo Betania, 2017.
- *Zen y mística sanjuanista*. Brihuega: Ediciones Zendo Betania, 2017.
- *Zarzarrosa (Despertar a la vida junto con toda la creación)*. Brihuega: Ediciones Zendo Betania, 2018.
- *¿Por qué unos ven y otros miran y no ven?* Madrid: San Pablo, 2019.
- *¿Por qué unos ven y otros miran y no ven?* Barcelona: Editorial San Pablo, 2019.
- *Arraigo*. Madrid: San Pablo, 2022.
- *Breve glosario de términos Zen con sus ideogramas o kanji*. Madrid: Ediciones Zendo Betania, 2022.
- *En el camino del Zen. Testimonios desde Zendo Betania*. Madrid: PPC, 2022.
- *Breve glosario de términos Zen con sus ideogramas o kanji*. Brihuega: Ediciones Zendo Betania, 2023.
- *Conversaciones con Ana María Schlüter a cargo de Luis Fernando Crespo*. Madrid: PPC, 2024.
- SHARF, R. H. «The Zen of Japanese Nationalism». *History of Religions*, núm. 33(1), 1993, pp. 1-43.
- «Sanbōkyōdan: Zen and the Way of the New Religions». *Japanese Journal of Religious Studies*, núm. 22(3/4), pp. 417-458, 1995. <http://www.jstor.org/stable/30234461>
- URBINA, F. *Comentario a Noche Oscura del espíritu y Subida al Monte Carmelo*. Madrid: PPC, 2013.
- VEGA, A. *Tentativas sobre el vacío. Ensayos de estética y religión*, 2022.
- WELTE, BERNARD. *Meister Eckhart, Gedanken zu seinen Gedanken*. Herder, Freiburg-Basel-Wien, 1979; p. 110, 174 y 195
- YAMADA, K. *Barrera sin Puerta*. Brihuega: Ediciones Zendo Betania, 1993.
- YAMADA, K.; HUIKAI. *Gateless gate*. Londres: Center Publications, 1979.

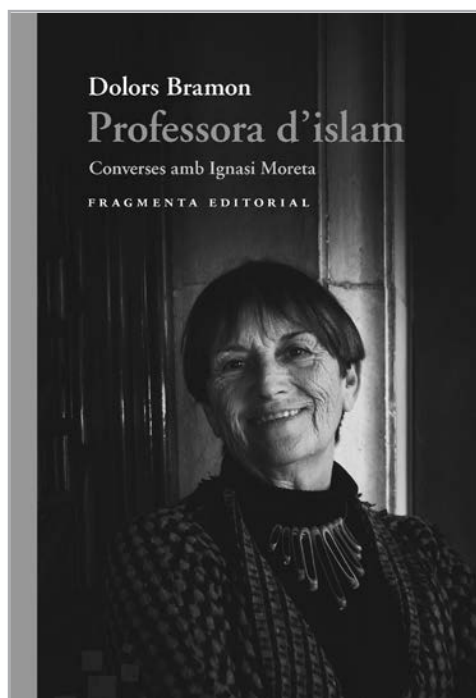
RECENSIONS



Photo by Free-Photos on Pixabay

DOLORS BRAMON, *Professora d'islam.* *Converses amb* *Ignasi Moreta* Barcelona: Fragmenta, 2023

Dolors Bramon



Aquesta obra forma part de la col·lecció Assaig, sèrie Converses –on han publicat autors tan prestigiosos com J. Rius-Camps, J.C. Mèlich i Lluís Duch– de l'editorial Fragmenta, fundada el 2007 per Ignasi Moreta i Inês Castel-Branco. Edita obres clàssiques i d'assaig en l'àmbit de les religions. Es tracta de «llibres no religiosos sobre religions» des d'una perspectiva rigorosament aconfessional. Aquestes converses es refereixen a l'islam i a mi com a la docent que l'ha impartit a la Universitat de Barcelona (1987-2020) com a assignatura de Grau i del Màster Món Àrab i Islàmic i, també, a l'ISCREB (2004-2013), al marge d'haver donat múltiples conferències sobre el món islàmic arreu.

A la primera secció, «Arabista i islamòloga. Estudis a la Universitat», Moreta m'interroga sobre la vessant acadèmica: explico que vaig matricular-me a Econòmiques, encara a la plaça Universitat i que, en veure que no em satisfieia, vaig passar-me a Lletres. Com que venia d'un batxillerat i un preuniversitari de ciències, vaig haver d'optar per àrab en comptes de grec, que no he estudiat mai (cosa que encara lamento). De seguida em vaig interessar pels estudis semítics

(arameu, àrab i hebreu) i l'any 1968 vaig finalitzar amb èxit la carrera de Filosofia i Lletres, Secció Filologia Semítica, com es deia llavors.

Moreta m'estira la llengua sobre la valoració dels professors que vaig tenir (en destaco Sacristán, a Econòmiques, i Valverde i Bleuca a comuns de Lletres) i sobre les vicissituds que van marcar la meua entrada al Departament d'Àrab, on imperava l'endogàmia, generalitzada a la UB i a altres universitats.

El segon bloc parla dels «Orígens. Família. Escola. Casament. Enciclopèdia Catalana». Tot es pot considerar dins la normalitat d'una noia de poble nascuda l'any 1943, internada en un col·legi de monges des dels deu anys, casada a l'inici de quart de carrera i redactora, tot just acabada, a la *Gran Enciclopèdia Catalana*, d'on servo un gran record i on vaig coincidir amb figures preeminentes i plurals de la nostra cultura.

«València. Saragossa. Barcelona». En aquest apartat dic que vaig arribar a València (1970) tot seguint l'epístola atribuïda a Sant Pau i que continuava col·laborant a l'Enciclopèdia per correu. Amb altres cinc economistes, vam guanyar (1977) el Premi Fuster d'Assaig. La meua contribució va consistir a donar argumentacions noves sobre el contenciós establert per negar la catalanitat del valencià. Als Octubre de l'any 1981, el torno a guanyar, aquest cop, tota sola.

Després d'haver tingut tres filles i amb la fallida matrimonial poques hores abans de la defensa pública de la meua primera tesi doctoral (1984), m'ofereixen una interinitat a la Universitat de Saragossa. Hi guanyo la titularitat i al cap de tres anys puc anar a la de Barcelona, tornant a opositar (1987) i amb força dificultats. De la meua etapa a la UB en conservo un record excel·lent pel que fa a l'alumnat i a com van apreciar –em diuen– la meua docència. Faig molta recerca i una segona tesi doctoral en Història Medieval (1998).

Moreta titula el final del llibre «Una classe d'islamologia»: resumeixo la visió que tinc i transmeto de l'islam i les característiques d'aquesta manera d'entendre Déu. Iniciava el curs parlant del pensament monoteista tot defensant l'ús del nom de Déu i no pas Al·là. Com que tota religió té la seva pròpia nomenclatura, insistia en els termes a aplicar perquè la terminologia mai no és innocent. Així, musulmà, islàmic, sunnita, xiïta, sufí, gihad, etc., tot defensant el nom d'«islamisme-s» i d'«islamiste-s» per a les desviacions de l'islam. En plural, perquè d'errors n'hi ha hagut, n'hi ha i n'hi haurà. L'Alcorà, entès com a paraula de Déu presa al dictat a l'islam, conté la seva doctrina fonamental. Assenyalava també el valor complementari de la Sunna o Tradició del Profeta qualificant-la, com en el cas del Llibre Sagrat, de fruit d'una època determinada i objecte de diverses i seculares interpretacions.

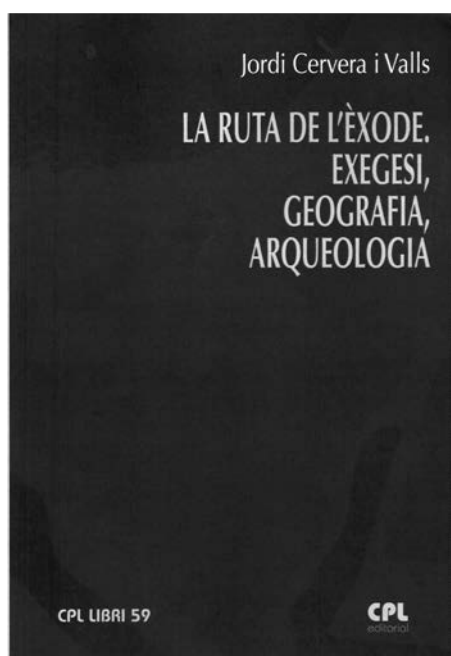
Tant l'editorial com jo mateixa hem procurat proporcionar coneixements sobre espiritualitat i religió a qualsevol persona interessada, sense cap pretensió de convertir-la en creient però sí ajudar-la a resoldre les inquietuds i interrogants que es pugui plantejar. En paraules de l'editor «volem, ser plurals sense ser relativistes; acollir la diversitat religiosa sense caure en el sincretisme; volem combatre els sectarismes sense construir nous dogmatismes».

És difícil valorar l'obra pròpia, però es diu que resulta clarificadora i que, com escriu Moreta, «no m'he tancat mai a la torre de vori universitària, sinó que sempre he fet allò que l'argot acadèmic anomena *transferència*». Al meu entendre, el llibre compleix els propòsits esmentats i, encara que es digui que soc un referent en islamologia, crec que el meu mèrit ha estat explicar coses complicades de manera planera. Com em va dir un amic i col·lega, «vaig trencar amb onanisme universitari i vaig fer baixar la universitat al carrer».

JORDI CERVERA I VALLS, *La ruta de l'Èxode.* *Exegesi, Geografia,* *Arqueologia*

Barcelona: Centre de Pastoral Litúrgica, 2023

Rosa Maria Boixareu Vilaplana



Èxode, un itinerari que travessa la història humana: pobles, col·lectius, persones concretes, sempre en èxode permanent o alternatiu. Èxodes punyents, amarats de patiment, sense lloc d'arribada, sense esperança; èxodes forçats, víctimes del seu temps, de la indiferència, de l'anhel de ser/sentir-se lliure; èxodes particulars, a la recerca de, amants amb l'adjectivització d'altres èxodes d'ahir i d'avui; èxodes... L'Èxode bíblic inclou aquests èxodes històrics i biogràfics juntament amb un matís, diferència, fonamental: és un itinerari teològic; és a dir, el Déu d'Israel (Iahvè)¹ és present i hom va al seu encontre. A la contraportada:

La ruta de l'Èxode: ¿és història o és un mite?... Proposem que no és ni una cosa ni l'altra, però que participa d'ambdues realitats. Per aquesta raó, afirmem que l'itinerari bíblic és història mitificada convertida en itinerari teològic. Aquesta és la carta que jugarem en aquest volum

Proposo un itinerari de lectura. Primer, llegir els textos corresponents a aquest passat cronològic d'Israel; després, fer lectura del llibre de Cervera amb ànim «rumiant»; i, abans de tornar agafar el text i el llibre,

contemplar aquell «ahir» i aquest «avui». Complicat?, no. Laboriós?, sí. Som-hi.

Cervera se serveix d'un itinerari metodològic que exposa al començament amb el recolzament d'un munt de cites, dades geogràfiques que solament pot oferir qui coneix bé el territori², juntament

¹ Mantinc la transcripció utilitzada per l'autor.

² J. Cervera-Ricardo Lufrani. «La ruta de l'Èxode. Exploració pel delta del Nil i el Sinai nord». *Revista Catalana de Teologia*, núm. 36/2 (2011), pp. 449-507. Id., *El camí d'Ubach. De Montserrat al Sinai cent anys després*. Barcelona. Mediterrània 2012. J. Cervera-Qais. «Explorant la muntanya d'Aaron a Petra, Jordània». *Butlletí de l'Associació Bíblica de Catalunya*, núm. 124 (2016), pp. 45-58. Jordi Cervera-Edmond Mahlouf-Iñaki Marro, «Explorant la ruta de l'Èxode des del mont Nebó», *Butlletí de l'Associació Bíblica de Catalunya*, núm. 141 (2022), pp. 15-28.

amb una allau de citacions. L'autor és un bon coneixedor del text perquè l'ha «trepitjat» amb la mateixa cura que ho ha fet amb el territori bíblic, amb llapis i paper, anotant tot i de tot. Igualment, la seva solvència argumentativa sempre val la pena de considerar-la. No li fa mandra sincerar que la lògica geogràfica, a vegades, es posa al servei de la lògica teològica que és el pal de paller del text bíblic: transmetre l'experiència que la comunitat, els seus membres, fan de la Presència del Déu d'Israel en la realitat; un Déu que «és» i «hi és» (amb la problemàtica hermenèutica que això comporta en l'«ara i aquí» històric i biogràfic segons s'orienti aquest «ser-hi»; però tal problemàtica esdevé una font de descoberta si hom l'orienta com un «ser-hi» a cada moment cultural, personal). L'estructura física del llibre és harmònica, segueix allò que proposa l'intítol: exegesi, geografia i arqueologia, amb un apunt al final de cada capítol –«Apreciacions finals»– on concreta el que s'hi ha exposat: s'agraeix aquest recull, seria una frivoltat lectora anar-hi directament. Setze capítols disposats amb un ordre constant i un dissetè capítol final on torna a oferir una síntesi breu dels anteriors. Topònims bíblics, bibliografia extensa, un annex de mapes (recull dels que hi ha a l'inici de cada capítol), un índex general. Amb pròleg i introducció de consideració necessària, i relectura, si es vol entrar amb bon peu a la resta del llibre.

Es cerca establir un diàleg entre les tres disciplines (exegesi, geografia, arqueologia) a fi d'enriquir l'argumentació exegètica i comprensiva dels textos de l'èxode hebreu que es fa present d'Ex 1 a Dt 34 amb el relat de la mort de Moisès al mont Nebó; i més enllà també perquè és el «fet» constitutiu d'Israel com a poble: l'heterogeneïtat humana als peus del Sinaí es cohesiona com a poble quan accepta Iahvè com el seu Déu i l'Aliança com el compromís d'estil de vida³. Els textos recorden sovint l'acció alliberadora del Déu d'Israel: és el Déu de la llibertat i, alhora, el del compromís-responsabilitat; el Déu de l'Aliança és exigent i demana comptes. Teològicament l'Èxode és l'escenari dramàtic on té lloc la creació del poble, com a acte de salvació (de rescat), i d'elecció per part de Iahvè. *Creació, salvació, elecció*, tres realitats teològiques que s'inseriran en la història de l'Israel del text.

Destaco el que entenc que és un dels plantejaments cabdals del llibre que es comenta: «afirmem que l'itinerari bíblic és història mitificada convertida en itinerari teològic» on l'èpica magnifica els esdeveniments; per exemple, el «pas del mar» on una barreja d'astorament i admiració envaeixen el lector; la intencionalitat del relat és més a l'abast: en temps de la deportació de Babilònia, una versió primitiva dels fets es narra amb format èpic a fi d'«estimular l'anhelat retorn»: Iahvè salva. És una constant teològica de no fàcil argumentació perquè, ben sovint, hom entén i espera tal salvació en unes categories humanes que obliden la corresponsabilitat que es deriva, si més no, del compromís al peus del Sinaí.

El mite, popularment, ha adquirit sovint un significat negatiu com a sinònim de falsedat, una narració inventada. Però no estem en aquest registre. Molt breument, el mite és un relat tradicional de caràcter simbòlic, generalment associat a la religió, que permet oferir respostes a interrogants de tot temps; per exemple, les preguntes i respostes sobre els orígens⁴. En el cas del llibre que es comenta, és el relat sobre els orígens del poble d'Israel, sempre itinerant, a l'encontre del seu Déu amb un encaix antropològic que distingeix el relat del típic plantejament mitològic. La precisió geogràfica que se'ns presenta tant en la relació entre topònims i l'experiència dels hebreus (ex. «els defalliments de Refidim») s'extrapolen vers una significació vivencial: «quan les necessitats físiques

³ No és el lloc per aprofundir en la riquesa significativa d'aquesta heterogeneïtat humana, solament apuntar que la pertinença al «poble» ve via acceptació tant de la Divinitat-Iahvè com de l'Aliança, i el que això implica.

⁴ Vegeu, Jordi Cervera i Valls, Elisabeth Garcia Marrasé, Dergi Grau Guijarro, Adelina Millet Albà. (2023). *La primera vegada del món. Relats dels orígens segons les grans cultures antigues de la Mediterrània: un diàleg amb Gènesi 1-11. Relats sobre els orígens que presenten les cultures del Pròxim Orient Antic, els seus relats fundacionals, mitològics i teològics*. Barçino Monographica Orientalia. Universitat de Barcelona.

provoquen el decaïment de la confiança interior i, de retruc, la desconfiança en els lideratges humans i divins» (p. 117). Ben actual. Aquest exercici d'empalmar la vitalitat del text amb l'avui particular o col·lectiu és fruit de la mirada antropològica que sens dubte tenen els relats bíblics. En aquest cas, la narració de l'èxode hebreu es pot dir que regalima humanitat. Tal associació es fa palesa al llarg del llibre.

Amb la geografia s'enquadra l'escenari del text amb la finalitat d'assolir una perspectiva el més real i propera als esdeveniments que es narren. L'arqueologia posa al descobert la petjada històrica dels fets narrats, canvis culturals d'una època que es tradueixen en un nou estil de vida que ha deixat empremtes materials, ja sigui en l'estructura de les ciutats (sistema defensiu, tipus de cases...), o l'aixovar de la gent (obres d'art, objectes de culte, estris domèstics...). L'arqueologia pot identificar fets concrets de la història. No prova fets, reflecteix un ordre social i econòmic, il·lustra la història i la literatura bíblica, l'enriqueix, però no determina si els fets van succeir així, o no: dona una imatge abstracta però pertinent.

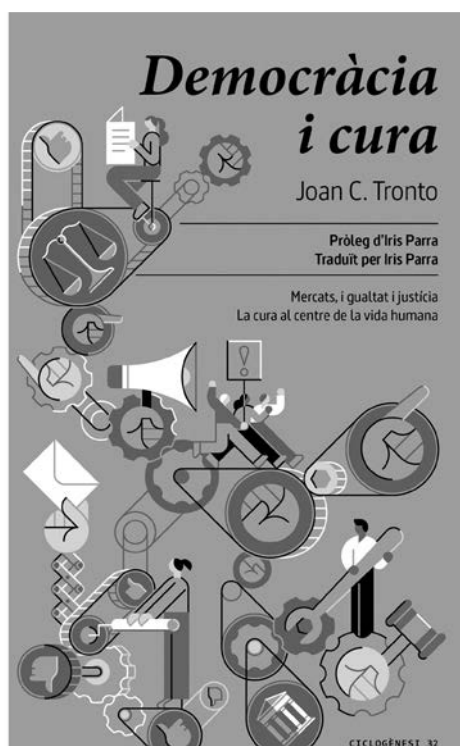
L'apartat 3 de cada capítol respon al dit més amunt, l'arqueologia. No sempre ens correspon amb la precisió que ens agradaria perquè som també com el deixeble Tomàs de l'evangeli de Joan (20,24ss): si no veig, no crec. El detall amb què es presenten les troballes i l'estat de la investigació arqueològica de cada capítol és una font d'informació molt valuosa i, com en els altres apartats, no és motiu de lectura lleugera sinó d'estudi i consideració. Per exemple, al capítol sobre «El pas del mar» –episodi que ha atret la curiositat popular per la seva espectacularitat– l'arqueologia permet reconstruir un conjunt de fortificacions al vessant nord de la península del Sinaí amb la funció de protegir la frontera i custodiar els llocs inicials de la Via Horus: «aquestes evidències contextualitzen l'èpica del relat». També a Nm 33, 1-49 la forma literària respon als antics llistats d'itineraris i d'annals militars de les cultures del Pròxim Orient: aquí l'arqueologia també funciona com a context. Hi ha referències que són més que petjades; per exemple, l'estela de Moab o del rei Meixà (cir 850) que aporten informació històrica, geogràfica i literària rellevant: les lluites moabites amb els reis descendents d'Omri, la inscripció més antiga que menciona Iahvè com a déu d'Israel –amb l'estela de Merneptah (1208 aC) com a referència extrabíblica més antiga que menciona Israel. I així al llarg dels setze capítols segons la temàtica de cada un.

Riccardo Lufriani, op, al pròleg, ens fa partícips de «l'aventura acadèmica» duta a terme amb fra Jordi Cervera quan viatgen per primera vegada a fi de fer un tast de complementaritat. Després vindrà l'abril del 2010 la «nostra primera exploració» acompanyats dels relats de les exploracions acadèmiques de Dom Bonaventura Ubach i fra Marie-Joseph Lagrange, juntament amb fra Antonin Jussen, bon coneixedor de les tribus beduïnes de la Transjordània. Altres exploracions s'han dut a terme conjuntament i amb altres companys. Tot plegat dibuixa una inquietud que va més enllà de l'àmbit acadèmic, sense perdre'l de vista. M'atreveixo a dir que no hi ha capítol on no faci una picada d'ullet al moment vital del lector: decaïment, queixa, dubte, enyor, compromís, satisfacció i un llarg etcètera d'actituds i emocions humanes pròpies del seu propi èxode.

Un llibre (manual) imprescindible per aprofundir en l'itinerari bíblic que els hebreus del text inicien en un clímax èpic, on el déu Iahvè els surt a l'encontre amb l'oferta de l'elecció i les prescripcions que acompanyen l'acceptació: Decàleg, Codi de l'Aliança i prescripcions cúlriques. De l'espectacularitat de la teofania es passa a l'ordenació de les relacions humanes amb la Divinitat-Iahvè i entre elles mateixes: teologia encarnada en l'antropologia. Relacions tan oblidades per quan els èxodes històrics, dels quals es fa un apunt breu al començament, comparteixen característiques amb l'Èxode bíblic. O bé, és a l'inrevés?

JOAN C. TRONTO, *Democràcia i cura* Barcelona: Raig Verd, 2024

Ester Busquets Alibés



El llibre *Democràcia i cura*, escrit per l'estatunidenca Joan C. Tronto, una de les autores més prestigioses en l'àmbit de la reflexió política, ha estat traduït recentment al català i al castellà per l'editorial Raig Verd. S'obre així una porta important a una de les propostes més influents en el camp de l'ètica de la cura. Aquesta obra planteja la necessitat de repensar la democràcia, i també els nostres valors i compromisos fonamentals, des d'una perspectiva cuidadora, situant la cura com a activitat central de la vida humana i de les institucions democràtiques. Segons l'autora, «el món seria molt diferent si poséssim la cura al centre de les nostres vides polítiques» (p. 17).

Per a Tronto, fer de la cura una preocupació política milloraria no només la qualitat de la cura, sinó també la qualitat de la vida democràtica. Al cap i a la fi, la política té a veure amb la cerca dels interessos de les persones i amb el poder, i el poder i els interessos penetren totes les activitats col·lectives humanes. Com que la cura és un element fonamental de la vida humana col·lectiva, no hi ha manera d'evitar que el poder i l'interès afectin l'organització de les pràctiques de la cura. És per això que la pregunta clau que es formula l'autora és: «com podem comprometre'ns a tenir cura els uns dels altres a tots els nivells?» (p. 48). Al

llarg de set capítols desenvolupa de manera estructurada i profunda com la cura pot ser el contrapès al pensament que s'orienta massa cap al mercat.

El llibre es divideix en tres parts. La primera secció presenta el marc teòric necessari per comprendre la idea de la democràcia basada en la cura. El primer capítol explora la relació entre els problemes actuals del «dèficit de cures» i el «dèficit democràtic», alhora que defineix el concepte de «tenir cura» i subratlla que la democràcia implica l'assignació de responsabilitats de cura. El segon capítol aprofundeix en com es pot dur a terme aquesta assignació ciutadana de responsabilitats. Tronto defensa que «la política democràtica s'hauria de dedicar a assignar responsabilitats de cura, i assegurar que els ciutadans democràtics siguin tan capaços de participar en aquesta assignació com sigui possible» (p. 101).

La segona part de *Democràcia i cura* descriu «com tenim cura actualment». Inicialment, es fa referència a la relació entre la cura i les categories de gènere, ètnia i classe social. El capítol 3, que té

com a fil conductor el gènere, destaca que, tot i que els homes participen en activitats de cura, aquestes sovint no són reconegudes com a tals, la qual cosa perpetua la separació per gèneres i contribueix a la devaluació i feminització de la cura. Tronto, des d'una mirada feminista, defensa que aquesta invisibilització de la cura en el rol masculí reforça les jerarquies de gènere. L'autora, a més, connecta la capacitat de tenir cura amb la llibertat humana. Segons ella, «la dependència marca la condició humana des del naixement fins a la mort. És la nostra capacitat de tenir cura i comprometre'ns amb allò que ens preocupa el que ens fa realment lliures» (p. 175). En el capítol 4 explora com cuidem els nens en l'actualitat. A partir de la seva anàlisi observa que «les famílies desiguals comporten una cura desigual, i una cura desigual produeix una gran desigualtat en la vida política» (p. 205). Això posa de manifest com les estructures de cura perpetuen les diferències socials i polítiques. Finalment, en el capítol 5 l'autora explora la visió neoliberal de la cura com una mercaderia. Argumenta que, en la societat estatunidenca (també en moltes d'altres!) «calcular-ho tot en termes econòmics s'ha tornat una rutina» (p. 208). Assignar un valor de mercat per a la cura pot ser útil per visibilitzar la seva importància central en la vida humana, però reduir-la a termes merament econòmics genera deformitats greus, ja que l'objectiu principal del mercat en una economia capitalista és produir beneficis, és a dir, riquesa.

A la tercera part de l'obra es proposen eines per començar a pensar d'una manera diferent una democràcia que s'ocupa de la cura. El capítol 6 analitza com les pràctiques i les institucions de cura es poden organitzar democràticament amb fonament i, de fet, com la millora de la qualitat democràtica de la cura s'erigeix en una alternativa de pensar en el valor de la democràcia en ella mateixa. «Recordem que el problema fonamental de les democràcies actuals no és que siguin democràtiques, sinó que han posat el valor de la producció econòmica per sobre de tot altre valor. Si les democràcies es tornessin més atentes –cosa que implicaria, entre altres coses, atorgar més valor a la cura– la cura democràtica es convertiria en la base de les infinites pràctiques de cura en la societat. En aquestes condicions, les democràcies no només serien menys corruptes, més receptives, etcètera, sinó que també tindrien més cura» (p. 274-275). A l'últim, el capítol 7 descriu de quina manera el canvi de valor de la cura en les societats democràtiques ens permet replantejar temes d'inclusió i dependència, i crear societats democràtiques més justes. El principi que ha de fer possible aquest canvi és capgirar la societat, cosa que ella mateixa considera que no és pas fàcil. «Hi ha una manera de capgirar el nostre món. Requereix que ens tornem a comprometre a tenir cura de nosaltres mateixos i dels altres tot acceptant i repensant les nostres responsabilitats, i també aportant prou recursos per a la cura» (p. 315).

Un dels principals encerts de *Democràcia i cura* és la seva capacitat per articular de manera clara i convincent la relació entre la cura i la política democràtica. Tronto exposa amb gran lucidesa com la cura, lluny de ser una qüestió privada o apolítica, és fonamental per al bon funcionament d'una democràcia que aspiri a ser veritablement inclusiva i justa. El llibre és també una crítica contundent a les democràcies contemporànies que prioritzen el creixement econòmic i l'eficiència en detriment de la cura. L'estatunidenca qüestiona el paradigma dominant de les democràcies neoliberals, proposant un enfocament radicalment diferent que situï les persones i les seves necessitats al centre de l'agenda política.

Tot i que la proposta de Joan C. Tronto pot semblar difícil d'assolir en democràcies que prioritzen el valor del mercat per sobre d'altres consideracions fonamentals de la vida humana, la seva obra ofereix un marc teòric reflexiu, curós i alhora robust per revertir la desconnexió entre la cura i la política. L'autora argumenta que capgirar la societat és possible si ens comprometem fermament a situar la cura al centre de les nostres vides i institucions, cosa que permetrà que els éssers humans visquin vides plenes de sentit.

IGNASI MORETA, *No prendràs el nom de Déu en va* Barcelona: Fragmenta Editorial, 2023

Jordi Corominas



La idea central del llibre és que no podem utilitzar Déu per justificar les nostres dèries o els nostres anhels de poder. L'Ignasi Moreta ens fa veure d'entrada que una de les crítiques més poderoses – si no la que més – a la perversitat de les religions, es troba precisament en el centre i el decantat dels monoteïsmes perquè el segon manament no és més que una mena d'autovacuna contra el fanatisme i contra totes les bestieses que es puguin fer en nom de Déu. Dic expressament que potser és la més poderosa de totes perquè aquesta crítica ens permet percebre el nucli del cristianisme, i de retruc dels monoteïsmes, més enllà de la caricatura de les seves pràctiques, tradicions i proclames. I, per tant, ens possibilita distanciar-nos-en o prendre-hi partit amb molt més coneixement de causa. D'altra banda, no és poca cosa, si pensem com és de difícil l'autocrítica personal i grupal, que ja aparegui en l'acte fundacional dels monoteïsmes. El gran mèrit de l'Ignasi és posar en majúscules i en el primer pla aquesta càrrega en profunditat contra els perills de la religió continguda al cor de la religió mateixa.

A partir d'aquesta intuïció central, l'Ignasi desenvolupa diversos temes i pràctiques en els quals clarament la religió mateixa conculca un dels seus manaments bàsics. En primer lloc, defensa la pregària d'agraïment o lloança enfront de la de petició, perquè aquesta segona sovint desemboca en una relació interessada i no gratuïta, en una mena de transacció: farà això o allò a canvi que em curis, etc. En segon lloc, mostra la importància de no jurar recalcada als evangelis, i no només perquè el jurament esdevingui fàcilment mentida, sinó perquè l'acte de jurar es mou en una lògica de correspondència (els déus premien els qui compleixen els seus juraments i castiguen els perjurs), no gratuïta, que el cristianisme combat i perfora. En tercer lloc, ens ensenya com tota mena de fanatisme, intolerància i fonamentalisme utilitza Déu com a principi justificatiu incapacitant-nos per dubtar i prendre sanament una certa distància, fins i tot de les nostres

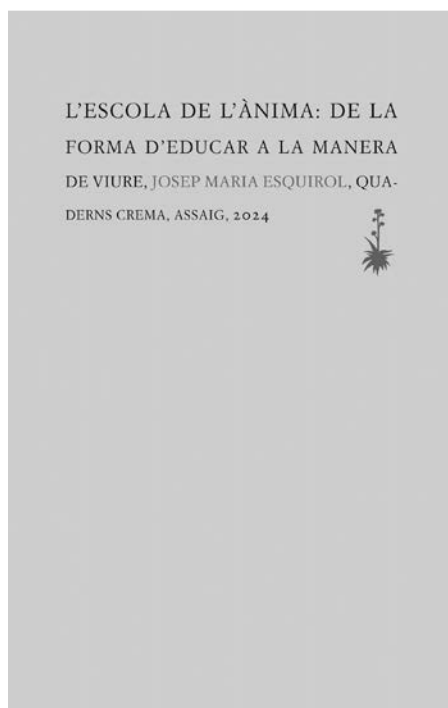
creences més pregones. En quart lloc, ens indica com n'és de terrible creure's bo, o al costat dels bons, amb la conseqüència de col·locar els altres al bàndol dels dolents. No podem escapar-nos de l'ambigüitat, com fa palès l'Ignasi Moreta a través de les reflexions de Lluís Duch. En cinquè lloc, fa una crítica aguda al providencialisme, al *happy flowers*, que infantilitza Déu veient-lo en qualsevol coincidència o manifestació natural i reduint-lo a un actor més del tauler humà. També val molt la pena destacar la crítica que l'Ignasi fa de la blasfèmia: no blasfema qui no és creient, en canvi, sí que ho fa qui des de dins d'una creença religiosa determinada instrumentalitza Déu posant-lo al servei d'interessos humans. En sisè lloc, defensa la teologia negativa perquè del Déu totalment altre en podem parlar amb més propietat dient què no és, que no pas què és. En tot cas, la teologia negativa té una funció purificadora: evita que es pugui reduir Déu a un ens més del món. En aquesta línia, Moreta destaca el cultiu del silenci interior com una de les millors paraules de Déu i el teòleg Bonhoeffer, que diu que cal viure davant Déu com si Déu no existís en una fe adulta, fora de tot infantilisme i intent de manipulació a partir dels nostres interessos.

Finalment, cal subratllar que la intenció del segon manament, que ja apareix a l'Èxode, és totalment alliberadora. No podem convertir Déu en un ídol davant del qual ens agenollem, no ens podem agenollar davant de res que no siguin les persones singulars de carn i ossos, perquè simplement, com Déu quan seguim el segon manament, no són coses. En definitiva, es tracta d'una lectura molt recomanada que, en la seva brevetat i facilitat, té un calat de molta fondària que ens convida a una llarga, serena i fructífera meditació.

JOSEP MARIA ESQUIROL, *L'escola de l'ànima: de la forma d'educar a la manera de viure*

Barcelona: Quaderns Crema, 2024

Josep Hereu



L'escola de l'ànima forma part d'un conjunt més ampli de textos que l'autor engloba sota l'epígraf genèric de «filosofia de la proximitat»: *La resistència íntima* (2015), *La penúltima bondat* (2018) i *Humà, més humà* (2021). La reflexió filosòfica, afirma Esquirol, sempre es fa en una clau, com la interpretació d'una peça musical. La clau de la seva filosofia és la *proximitat*: considerar l'humà com l'ésser traspasat per l'infinit. Més concretament, per quatre infinituds: la vida mateixa, la mort, el tu i el món. Quatre infinituds que evocuen les situacions-límit de les quals parlava Jaspers. És una manera nova d'apropar-se a les qüestions que, des de sempre, han colpit els humans. No es tracta de dir coses noves, sinó de dir, de nou, alguna cosa –en aquest cas sobre l'educació com a cura de l'ànima–, convençut que l'originalitat no consisteix a cercar agitadament la novetat, sinó a repetir l'essencial.

La metàfora «escola de l'ànima» no és sinó una manera d'entendre i de viure l'escola i l'educació, una manera que en realitat ha existit sempre. No és una escola física –tot i que pot ser-ho–, sinó una escola que és arreu i enlloc, oberta a tothom i de totes les edats, que pot portar el nom d'escola o no portar-lo. D'escoles

de l'ànima n'hi ha hagut sempre, si bé la majoria han estat discretes i anònimes. L'autor les anomena *altertopies*, encara que també els escauria el terme de *contracultures*, enteses en el sentit de «resistència» a la cultura ambiental, un concepte que l'autor ja va proposar a *La resistència íntima*.

Educar és acompanyar, i ensenyar vol dir mostrar. Acompanyar l'alumne cap a les coses –cap a la proximitat del que és visible– i, després, cap a la fondària –cap a l'invisible que hi ha al darrere. L'educació de l'ànima té com a objectiu la maduresa, i la maduresa vol dir donar fruits.

Però ens equivocariem si penséssim que es tracta de fruits merament «acadèmics», mesurats amb proves objectives. La maduresa té a veure amb la vida, i la quinta essència de la vida és la *no indiferència*: som com petites verticals precàries sobre l'horitzontalitat de la terra, incapaces de sostenir-se dempeus totes soles, aïlladament; ens mantenim dempeus gràcies als altres, en interdependència mútua, que no s'ha d'entendre com un defecte o com una limitació, sinó més aviat com un regal i com una sort. L'antítesi de la interdependència és la indiferència, la forma més subtil de violència i una de les maneres més punyents de fer el mal.

L'escola ha de ser el lloc on no es pot tolerar cap violència, com passava amb l'espai delimitat al voltant de les esglésies o dels llocs de culte a l'edat mitjana. L'educació que ha de guiar l'escola de l'ànima ha de cultivar la proximitat, antònim de la indiferència. Proximitat, cura, atenció, enfront de fredor, indiferència, insensibilitat. Fredor de l'individu com a mónada social, reduït a competidor aïllat. Però fredor reproduïda també en grups massificats. Evitar que la fredor cali perquè així, davant de l'altre, surti del cor de cada persona el desig de no fer mal. No fer mal té a veure amb el «no mataràs» bíblic, però també amb el socràtic: «no cal tornar la injustícia ni fer mal a ningú encara que sofrim per culpa seva», com escriu Plató al *Critó*. El mal aïlla i endureix; la bondat vincula i és sensible. La resistència de la bondat derrota la maldat del mal. Així ho expressa la regla d'or: «Tracta els altres de la mateixa manera que vols que els altres et tractin a tu» o, en la versió evangèlica: «Estima els altres com a tu mateix». En una primera aproximació, podria semblar que aquesta regla es mogui estrictament en la lògica de l'equivalència; en realitat, la regla d'or apunta més enllà de l'equivalència i més enllà de mesurar l'amor als altres per l'amor a un mateix. Per a això fa falta que s'imposi la *lògica o l'economia del do*, tal com diu Ricoeur, que allibera la regla d'or d'una possible interpretació utilitària: no et dono perquè em donis (*do ut des*) (lògica utilitària), sinó que et dono perquè he rebut (lògica de l'amor sobreabundant). L'amor no hi és per aconseguir res, sinó per respondre al do també rebut. El més important ens ha estat donat: la vida, la família, un lloc i un sostre, un paisatge, uns germans i uns amics. Respondre a la donació amb donació. I encara que en la dimensió social s'imposi la prioritat donada a la justícia i a l'edifici dels drets, a l'escola ha de tenir prioritat la fraternitat. Com deia Gandhi sobre els drets humans, «els deures cap als altres són encara més radicals que els seus drets». «Feliços els qui no fan mal als altres: ja fan molt bé».

L'escola és lloc de la trobada; sobretot de la trobada amb el bon mestre: «Feliços els qui troben bons mestres: se'n recordaran». La trobada és sense perquè, com la rosa d'Angelus Silesius; és pura gratuïtat. Tota trobada fa que un canvi: d'una banda, configura la meua identitat biogràfica (*idem*), però, a la vegada, em du a voler ser més jo mateix en formes de compromís i responsabilitat (*ipse*). Per això, les bones trobades comencen i ja no acaben. En aquest context, la trobada amb el mestre és la trobada amb un *testimoni viu de la vida*. El mestre és *algú* per a l'alumne, de la mateixa manera que l'alumne és també *algú* per al mestre. El bon mestre és com el «bon pastor» de la paràbola evangèlica: té la virtut de subordinar tot tipus de generalitat a la singularitat de cadascú. La trobada amb el bon mestre genera *autoritat*, que no és altra cosa que la confiança i el reconeixement que l'alumne diposita en el mestre per la seva vàlua, i que no té res a veure ni amb l'autoritarisme ni amb la violència, ni s'ha de confondre tampoc amb el poder.

El reconeixement de l'altre, tant per part del mestre com per part de l'alumne, porta a considerar que cadascú és *algú*, i que, per tant, està convocat a no deixar-se emportar i a respondre per ell mateix. No es tracta d'ignorar els contextos, els moviments o les tendències socials, culturals o històriques, sinó de no resignar-se a ser esclaus del destí, sigui d'un poder metafísic superior (fat, predestinació), o d'un poder immanent (matèria, naturalesa, història, societat). En comptes de buscar falsos oracles que ens revelin el futur, cal escoltar bons consells per fer camí i tenir vida

espiritual. Milers de mestres anònims han ajudat a restablir la dignitat contra la misèria i contra la pobresa, una tasca tan noble com revolucionària. És la «benaurança» contra el destí.

Ja hem dit que l'escola és un «lloc». No únicament un lloc físic, que també, sinó sobretot un *topos*, és a dir, un lloc simbòlic. El món humà, que no és un espai idèntic, és una articulació de llocs amb els quals els humans ens identifiquem: el cementiri, l'hospital, la casa, etc. L'escola és el lloc on es cultiva l'ànima mitjançant l'atenció a les coses del món. Prestar atenció a les coses és una resistència revolucionària de caire educatiu, una *altertopia*, és a dir, una «resistència fecunda davant d'allò que domina». L'escola ni s'ha d'adaptar a allò que domina (realisme); ni ha de fugir cap a un món abstracte (idealisme); ni s'ha d'aferrar a la tradició (conservadorisme); ni ha de ser pura retòrica del futur (progressisme). L'escola –des de la llar d'infants fins a la universitat– ha de ser una comunitat de mestres i deixebles que viu d'una manera determinada i que experimenta el goig de l'estudi i de l'ensenyament. L'*altertopia* educativa esdevé així una *altercronia*: un lloc on no domina la pressa, on es té temps. Ara bé, aquesta *altertopia* o *altercronia* només existirà si nosaltres hi creiem; altrament, desapareixerà. Aquesta una de les bases de l'escola de l'ànima: creure en allò que fem. Si no creiem en res, no quedarà res. No es tracta de magnificar res que no s'ho mereixi, sinó de reconèixer que hi ha una mena de «veritat» continguda en determinats llibres que són «vius» i ens parlen. No rendir-se a l'actualitat –resistir– i transitar per aquesta mena de textos és la millor manera de ser contemporani. Un camí només envelleix quan no el transita ningú.

Tant l'estudi com la recerca són una prolongació de la «mirada atenta» sobre les coses, un tema que ja havia estat abordat per l'autor a *El respeto o la mirada atenta*. Encara que no hi ha regles per a l'atenció, com tampoc no n'hi ha per contemplar o estimar, l'atenció demana constància i paciència. L'atenció no és sinó una modalitat de l'estudi i té molt a veure amb l'oració, «la pregària natural de l'ànima» com l'anomenava Malebranche. Per això sol prevaldre la tendència oposada: quedar-se allà on no es demana cap esforç. L'atenció a les coses ens fa atansar a allò que *no és una cosa* –el temps– i ens condueix així a la reflexió, a pensar més enllà de les coses. L'atenció no és res d'altre que allò que tradicionalment s'ha anomenat *vida contemplativa*, que veu més enllà de la simple realitat material o de l'explicació merament racional. La «mirada mística» de la qual parlava el medieval Hug de Sant Víctor, més enllà de la «mirada sensible» i la «mirada racional».

Hi ha tres revelacions del món que apareixen com a «reiteracions espirituals», que són les respostes corresponents als tres modes irreductibles com se'ns dona el món: com a *bellesa i fondària*, com a *mal i sofriment*, com a *enviament*. El món se'ns revela «profund» quan hi prestem atenció; veiem el que és visible, però no el que és invisible, perquè l'invisible no és cap «cosa». La bellesa no és visible, com tampoc no ho són la bondat o la por, però són reals. És el que deia el pintor expressionista alemany Emil Nolde, quan afirmava que pintava quadres invisibles, perquè el més important als seus quadres era allò que no es veia. La bellesa i la fondària ens porten a un sí admirat i agraït, l'arrel de tot el que la tradició ha entès com a vida contemplativa. Ara bé, el món no només se'ns revela com a bellesa i fondària, sinó també com a mal i sofriment: la mort prematura, el sofriment de l'innocent, l'explotació, la injustícia; esdeveniments en què el mal apareix amb tota la cruesa, com l'àpex de l'absurd. La vida està amenaçada per la mort, el sentit pel sense sentit, la bondat per la maldat, les coses per la decadència, la gràcia per la desgràcia, la pau per la guerra, la salut per la malaltia, l'alegria per la desolació, la llum per la foscor. Tot plegat ens fa pensar que el món i l'humà estan en camí, en via (en-viament) en l'immens camp de l'eternitat. És la «benaurança» dels qui veuen el camí.

El camí de la vida humana és un camí reflexiu. I als pensaments, a diferència de les teories, els cal repòs, perquè allò que reposa agafa força. Encara millor: allò que reposa pot romandre i

fer-se hàbit. Només si els pensaments reposen i esdevenen hàbit, curen. No aturar-se té efecte de droga i evasió, com deia Pascal: res se suporta menys que el repòs i la soledat. Saber viure d'una manera determinada, més enllà de les modes, de les pseudofomes i dels esnobismes és ser testimoni del misteri de la nostra pròpia vida. «No podem testimoniar sinó de l'increïble, escriu Derrida; d'allò que només pot ser cregut, d'allò que, més enllà de la prova, la indicació, la constatació o el saber, apel·la a la creença, per tant, a la paraula donada». Testimoniem el que és inaudit, excepcional i, d'alguna manera, misteriós, secret. «Creu-me, la vida és increïble»: és la «benaurança» de la manera de viure.

Totes les escoles de l'ànima que ho són de debò entenen que l'ànima ha de ser cultivada, perquè es pot perdre. Educar l'ànima a fi que allò més humà de l'humà floreixi i fulguri per sempre més, com diu el Dant. Ara bé, qui ensenya ha de transmetre passió i amor per allò que ensenya, perquè això és el que encomana a l'alumne. El que l'ànima més anhela no és coneixement, sinó contacte. Quanta gent ha escollit una carrera o una professió pels mestres o professors que han tingut! En realitat, tant en el fet de viure com en el d'educar ens orientem els uns als altres, i aprenem els uns dels altres. Morirem i encara no n'haurem après prou, de viure. És per això que l'educació de l'ànima no és aliena a la reflexió sobre la mort, ans al contrari. Tot passarà, tot s'acabarà. Però l'humà vol guardar per salvar: *salvaguardar*. L'humà demana ser salvat. Cada vida humana porta l'impuls de la creació i el desig de la salvació. Potser per això qui escolta o llegeix pren apunts, perquè no es perdi res del que ha escoltat o llegit: «Feliços els qui prendran apunts en una llibreta», diu la darrera «benaurança».

«Formació» té a veure amb «forma», i el contrari de la forma és la indeterminació i el caos: «Feliços» els qui han trobat la «forma». També la formació de l'ànima té a veure amb forma. Quina és, però, la forma pròpia de l'humà, la forma per ser més humà i més persona?, es pregunta l'autor. La forma madura de l'humà és ser «font» de formes. Com s'aconsegueix? Entenent la formació com un procés lineal i formar-se com un procés reflexiu. A partir d'una bona base, assolida amb tenacitat i paciència, es podrà construir molt amunt: concentrar l'atenció a cada pas, sense voler abastar massa; no voler aprendre-ho tot de cop: les coses s'aprenen una a una, amb paciència i posant-hi tota l'atenció. És la manera d'adquirir disciplina; no una disciplina dogmàtica, sinó una disciplina que emergeix de les coses mateixes. Si aquestes són característiques de la formació com a procés lineal, les característiques de la formació com a procés reflexiu les expressa l'autor amb paraules de Gadamer: «Igual que la naturalesa, la formació no coneix objectius que li siguin exteriors». Formar-se es tradueix en l'inacabable tenir cura de si mateix –i la inacabable recerca de sentit. No hi ha model exterior a realitzar. La tensió de l'ànima no cerca model, sinó *sentit*.

L'escola de l'ànima acaba, com totes les escoles, l'últim dia de curs; tot i que és un últim dia peculiar, perquè el curs, a l'escola de l'ànima, no s'acaba mai. Més que un final és el compromís permanent de quedar-s'hi. La comunitat difusa dels qui formen l'escola de l'ànima és el que Jan Partocka anomenava la «solidaritat dels commoguts», aquells que, sense saber-ho, se senten «tocats», i no es deixen endur ni pels poders alienadors ni per les seduccions confortables del moment, ni per cap de les modalitats totalitàries existents –naturalisme, tecnologia– que fingeixen saber-ho tot i ser el referent únic. Mentre hi hagi homes que afirmen, deia Alain, «que endemés d'allò que compta hi ha alguna altra cosa que compta», es mantindrà obert el camí cap a això que també compta –se'n digui veritat, sentit, ésser, bé, Altre– i no es deixaran assimilar per cap totalitat, ni es convertiran en aduldors de cap classe de tirania, ni s'evadiran cap al regne de la impersonalitat.

El camí que es manté obert és el camí de la vida a la recerca de sentit. Fer camí cap al sentit és el sentit del viure. El camí és la manera, com diu Cervantes al Quixot: «no es la

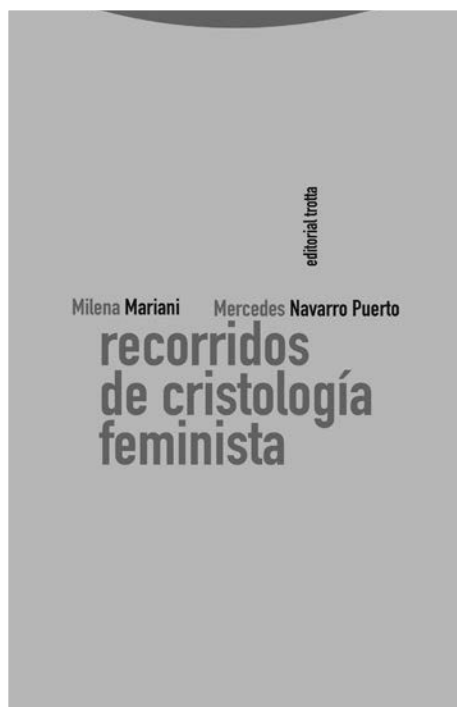
posada, es el camino». Vivim del sentit de la mateixa manera que vivim del pa que mengem i de l'aire que respirem. La vida espiritual és una vida compromesa que genera sentit. Per això és, al mateix temps i necessàriament, una vida esperançada. Dramàticament esperançada, afirma l'autor, perquè *qui pensa de debò, anhela*: anhela que el sense sentit –l'absurd, la injustícia, la foscor– no tingui la darrera paraula. Esperança en un sentit últim que, d'alguna manera, no deixi que els altres sentits es revelin finalment vans. Per a Kierkegaard, la filosofia era un camí de recerca incessant i apassionada, la mateixa passió que fluïa per les venes de Nietzsche. Només en la recerca apassionada i dramàtica hi ha la proximitat del que és diví.

La meditació de l'últim dia del curs ens revela que allò més increïble és precisament el més proper. Una filosofia de la proximitat està tocada, per aquest mateix motiu, per la fondària del món, pel no-res de la mort i per la infinitud del tu. Som testimonis vius d'una vida sense perquè –com la rosa d'Angelus Silesius, com l'amor o com la trobada amb el proïsome– que bascula entre l'aposta –segons l'expressió de Pascal– d'un atzar indiferent i un sentit esperançat.

MILENA MARIANI Y MERCEDES NAVARRO PUERTO, *Recorridos de cristología feminista*

Madrid: Trotta, 2023

Roser Solé Besteiro



Tenim a les mans una obra en la qual dues teòlogues es proposen de recordar els trajectes de la investigació teològica feminista centrada en el terreny de la cristologia perquè «no volen que es perdi la petjada de la història que la qüestió cristològica ha conegut en l'àmbit feminista» amb l'interès de reprendre, després, aquells principis i proposar uns ítems de treball en pro d'una cristologia «alliberada de les seves hipoteques patriarcals».

La tasca no és fàcil: recuperar noms i recorreguts, analitzar les formes tradicionals que presenten Jesús com un «salvador únic de gènere masculí», que també ha reforçat la creença i la pràctica de la superioritat masculina que s'ha perpetuat; examinar les preguntes que s'han fet a la cristologia clàssica i analitzar respostes i crítiques; rellegir les diverses línies de propostes des de la teologia feminista d'una manera dialògica per tal de mantenir obertes totes les qüestions que s'hi poden presentar; pouar en el fonament bíblic, els marcs històrics eclesials, científics i culturals... L'esforç ha estat encomiable.

Les autores ens avisen: el títol indica clarament «*recorridos*», és a dir, els camins que, tot i que són diversos, convergeixen en l'interès «per superar la configuració patriarcal i androcèntrica de la cristologia prevalent i proposar nous models alliberadors i no opressius respecte de les dones». A la primera part del volum, «Deconstruccions i reconstruccions», Milena Mariani ens porta als inicis i trajectòria de la tradició cristològica que es defineix com a feminista amb una descripció ordenada i clara d'autores i contingut.

A la segona part, «Continuïtat en la discontinuïtat», Mercedes Navarro recull moltes de les qüestions proposades a la primera part, que reelabora amb el seu segell i perspicàcia originals per relançar-les en perspectives de futur articulades en quatre eixos: encarnació, acompanyament, pasqua, esperit.

La humanitat de Jesús és investigada des d'una clara centralitat en el cos –carn i sang– d'un Jesús històric que fa notar, des del primer moment, la implicació de les dones en la seva vida: seguidores, acompanyants i deixebles, testimonis de la seva missió fins la creu i la resurrecció. No són figures de passada, a l'evangeli res no és perquè sí.

És una invitació a penetrar en la plena humanitat del Crist i el seu valor humà paradigmàtic perquè, no ho oblidem, l'encarnació es dona en el seu cos físic, un cos que és, a la vegada, individual i social, amb tots els condicionaments socials i humans, i un missatge radicalment nou.

Un cos que es mostra i es descobreix progressivament a mesura que es manifesta la plenitud del sentit de l'encarnació, fins a l'experiència de Pentecosta, a partir de la qual es revela amb una altra mena de presència que hem de descobrir en el misteri de la resurrecció, des d'on es pot comprendre l'abast de la seva presència, missió i missatge.

És a partir d'aquí que entenem la importància de la corporalitat de Jesús com el *mèdiu* més fiable de la seva autoritat. La paraula corrobora el que fa el cos (gest) i el cos dona fe d'allò que *fa* la paraula. És el moment de descobrir l'encarnació de Déu en Jesús des del concepte de *plenitud*, que no el de perfecció, com tan bé explica.

Al llarg de tot el text, l'autora incorpora en l'anàlisi aquells elements que la ciència ha posat a les nostres mans aplicant-la a una comprensió del Crist (Déu), realment encarnat en la història (Home), que està més enllà de la interpretació general que se n'ha fet (cap. IV. 2a part). Cada època ha comptat amb les eines d'investigació del moment i amb el llenguatge adequat. Així, l'autora manté i reinterpreta en una perspectiva còsmica que recorda altres recorreguts, la presència de Jesús Crist i la posa a les nostres mans animant sempre a anar més lluny, com «aquelles dones que van acompanyar Jesús fins a la mort, van participar en el caos de la descoberta de la tomba buida i van participar, com ningú, de la nova dimensió i dels aspectes evolutius que comporta». Van creure i es van llençar a la llum de l'Esperit, el mateix que avui ens il·lumina per entendre bé que «l'itinerari evangèlic presenta les dones d'una manera peculiar, com a deixebles, seguidores i membres de la nova família inaugurada per Jesús», sense que se'n pugui fer una lectura espiritualista i alienant.

L'Esperit, la Santa Ruah, proposa un mode de seguiment de Jesús que no permet ancorar-se en el temps, sinó que s'ha de re-descobrir i re-inventar en claus pasquals perquè el Crist ressuscitat sigui trobat en el seu ple sentit en societats cada vegada més igualitàries, humanitzades i humanistes. El projecte evangèlic és dinàmic i Jesús ha de ser re-descobert a cada moment històric. La Tradició és una i cal vetllar perquè no es dilueixi en tradicionalismes que ofeguen.

La investigació ha de continuar i l'autora proposa alguns dels aspectes en què cal posar l'atenció: la *transversalitat de la Pasqua*; si els evangelis han estat escrits des de l'esperit pasqual,

també ho ha de ser la interpretació actual, la qual haurà d'incloure l'experiència i el punt de vista de les dones, testimonis primers que van ser de la tomba buida. També cal aprofundir en la *corporeïtat de Jesús* que ha de portar a una reflexió sobre la dimensió corpòria de l'ésser humà i a qüestions lligades a la distinció entre sexe i gènere (que tantes vegades es confon en els discursos religiosos i socials); les persones som sexuades, la societat ha creat el gènere. El tema de la *masculinitat de Jesús*, que no s'ha d'utilitzar contra la igualtat de totes les persones, sigui en el terreny social, polític o religiós.

Tot el que s'ha dit ha de conduir a una *crisologia pneumàtica*, a partir de la Ruah o Esperit que és a la vegada diví/na i humà/na, que incorpori els nous llenguatges científics «per tractar d'un mode incluiu la relació entre matèria, cos i consciència de l'experiència de la resurrecció» amb vista a una crisologia «que no sigui estranya a les noves concepcions de la humanitat i del cosmos». Tot el llibre és una crida a teòlogues i teòlegs per ser capaços de treballar lliures de prejudicis teològics i sempre oberts a l'Esperit, a la Ruah.

NOTES BIBLIOGRÀFIQUES



Photo by wal_172619 on Pixabay

ALBERT LLORCA ARIMANY, *Converses a redós del personalisme*

Barcelona: Institut Emmanuel Mounier
Catalunya, 2023

Andreu Grau i Arau



En el pròleg, Joan Lluís Pérez Francesch, ens diu que, en aquest llibre, es troba una mena de memòria d'una part de l'activitat feta per l'Institut Emmanuel Mounier Catalunya. Aquesta obra d'Albert Llorca Arimany consta de tres parts: una introducció de l'autor; un recull d'entrevistes a filòsofs del nostre entorn cultural, publicades a la revista *Calidoscopi*; i la relació de les persones i de les entitats guardonades amb el Reconeixement Mounier (*vid.* p. 11).

Assenyala Joan Lluís Pérez que, després de vint anys d'existència, volen continuar amb el seu paper recercador, divulgador i disseminant del personalisme. L'IEMC està convençut que la filosofia personalista fonamenta la millora de la societat perquè es basa en valors sòlids com són l'amor cívic, la transcendència, l'espiritualitat, la cura de l'altre i de l'entorn, la compassió, la misericòrdia, la responsabilitat, el sentit del deure, el respecte als drets humans o l'opció preferencial pels pobres, desvalguts i vulnerables. Segons Pérez, el personalisme dota d'un conjunt d'eines que han de permetre lluitar contra les xacres del materialisme, del consumisme, de l'individualisme, de

la inconsciència, de la massificació, de la despersionització i de la indiferència, les quals afecten la configuració social. El personalisme comunitari lluita per una nova humanitat, en la qual la societat es pugui transformar en una comunitat de persones més lliure i justa. Els temes en els quals es vol centrar l'IEMC són: (a) l'espiritualitat i el sentit de la transcendència en la vida social i política per construir una comunitat més humana; (b) la fraternitat i la cultura de la cura com a paradigma polític; (c) l'amor i l'amistat cívica com a creadors de comunitat; (d) la lluita contra la tirania tecnològica i l'exclusió social; (e) la legitimitat dels poders públics i la responsabilitat social de la persona; i (f) la civilització i la barbàrie al món d'avui (*vid.* p. 8).

Pérez sosté que el personalisme comunitari «aporta una cosmovisió sobre l'ésser humà i el seu encontre amb l'altre», i proposa de constituir «una nova civilització: una civilització personalista, producte d'una revolució espiritual, fonamentada en la vocació de transcendència, vers Déu i els altres» (p. 9). Llorca reconeix, però, que el personalisme filosòfic no està de moda, potser per l'efecte convergent de tres problemes: (a) la regressió vers la polarització social i la pobresa, (b) el capitalisme naturalitzat en la globalització i (c) l'esvaïment de l'alliberament humà propi de l'ideal de la modernitat (p. 11). Ens recorda que, als anys trenta del segle xx, Mounier emprava el mot «revolució», amb el qual volia significar la unió de tots aquells oprimits que rauen en la misèria. Escriu Llorca: «Es tractava de transformar en profunditat la societat, una societat en la qual l'ésser humà forçosament hi roman, i així abolir-hi els mals». Ens hem de plantejar si això implica alguna dosi de violència, actitud que cal evitar sempre; però cal preguntar-se també si no és el nostre deure evitar i combatre tota mena de violència, perquè el subdesenvolupament i la fam en el món no deixen de ser formes de violència (*vid.* p. 12).

Llorca advoca per mantenir una actitud d'optimisme tràgic, tal com l'entenia Mounier, per saber escoltar amb sentit crític l'època complicada que ens toca de viure. Ens movem en una societat que es diu postmoderna i que és crítica amb la noció de «progrés», diferent de la de Mounier, que sí que acceptava el progrés social i humà, tot i que suposava que no vindria pas per si sol, sinó amb la voluntat de perfeccionament humà. El progrés de la societat actual és dominat, entre altres factors, pels de la globalització, l'atur, la diversitat cultural i social, el terrorisme, el domini postveritatiu i tecnològic, l'educació perifèrica, l'egotisme, l'hedonisme, la regularització excessiva, la immigració i les diferències nord-sud (*vid.* p. 12).

Els personalistes són conscients de la duresa ocasional de l'existència, i consideren que han d'actuar en matèria politicoeconòmica tot seguint les propostes de Mounier: (a) canviar el cor humà de les persones, implantant la solidaritat, l'hospitalitat, la justícia i la pau; (b) comprometre's amb la veritat discursiva, en la qual el testimoniatge humà és llum a les ombres; i (c) actuar enfront de la massa social, com a persones humanes imbricades en les cooperatives o en altres entitats similars. L'alliberament de la humanitat es trobava, segons Mounier, en la voluntat de cooperació fraternal sota l'empremta del personalisme comunitari. El tarannà d'aquest personalisme no té com a objectiu ser amable o plaent, sinó «defensar i difondre el valor arrelat en la persona humana i construir i mantenir una societat personalista solidària en harmonia amb la natura», perquè, avui, més que mai, respectar la natura és imprescindible: «heus aquí un dels aprenentatges de la COVID i les sequeres» (pp. 15-16). Es pregunta Llorca pel futur que ha d'assolir el personalisme filosòfic i comunitari; i respon que és difícil de dir-ho, però que «caldrà requerir que les conclusions filosòfiques del personalisme s'apliquin al màxim i donar per obvi que l'ésser humà no és cap *cosa* al marge de la seva subjectivitat» (p. 13).

Al llibre, les entrevistes, s'ordenen cronològicament, d'acord amb la data de publicació: Josep Lluís Vázquez, Josep M. Coll, Carles Llinàs, Antoni Comín, Conrad Vilanou, Ramon Alcoberro, Ignacio González Faus, Jaume Aymar, Ignasi Roviró, Jaume Botey, Francesc Torralba, Salvi Turró, Josep M. Esquirol, Tura Pedemonte, Jordi Sales, Antoni Bosch-Veciana, Miquel Seguró, Gabriel Amengual, Josep Otón, Àngel Castiñeira, Francesc Pereña i Lluís Font; i són introduïdes amb un curt currículum de l'entrevistat. Amb alguna variació en la formulació –en la quarta i, en el cas de ser-hi, en la cinquena, s'atén la personalitat, la vocació o el lloc de treball de l'entrevistat–, les preguntes són les mateixes per a tothom. Llorca ens informa que la selecció dels filòsofs s'ha basat «en la seva trajectòria intel·lectual i el valor cívic del pensament que han desenvolupat –i desenvolupen– en la vessant acadèmica i la divulgació social» (p. 18). Considera el nostre autor que «l'objectiu, els temes preferents i el futur contemplat per cada pensador són indicadors del nivell de llur sensibilitat, precisió i profundament respectiu». Hom hi trobarà, entre altres,

qüestions com la dispersió en el món d'avui, la identitat humana, la laïcitat, l'educació, la moralitat, la utopia o la ciència (*vid.* p. 14).

En la primera pregunta, es demana que l'entrevistat faci un relat de la seva trajectòria intel·lectual i parli dels seus llibres publicats. Miquel Seguró va optar per resumir aquesta trajectòria amb el que, per a ell, és el sentit de la filosofia: «pensar el misteri del real sense deixar de mirar allò que ens transcendeix i sense oblidar que els peus els tenim a terra. És a dir, que la realitat es juga en la quotidianitat i en el dia a dia», per la qual cosa es preguntava per quina hauria de ser la filosofia política que podríem «fornir a un món destinat ja no només a la globalització digital, sinó sobretot al futur, il·lusori o no, transhumanista» (p. 102).

La finalitat de la segona qüestió era assenyalar tres temes que avui hauria de tractar la filosofia de manera preferent o oferir una opinió sobre el paper de la filosofia en l'actualitat, i dir cap a on hauria d'anar. Per a Josep Lluís Vázquez els tres temes són: la recerca del sentit de les coses, la relació entre persona i comunitat, i la interrelació entre ètica, estètica i mística. Opina Vázquez que la filosofia hauria de tornar a la matriu d'on va sortir: l'ésser humà, i, d'aquesta manera, donar resposta a les grans preguntes cosmològiques, antropològiques i teològiques (*vid.* pp. 20-21). Tura Pedemonte creu que, davant «la manca de rigor en el pensament, en una pèrdua de sensibilitat en la vida privada i pública i en una superficialitat de plantejaments que corre el risc d'esborrar el subjecte», cal acudir a la filosofia. Només pensant, podrem sortir al pas d'aquesta manca de profunditat. Apunta: «Hi ha una peresa per a pensar que ens capté en el que és superficial». No podem oblidar que vivim en un món plural i que les sensibilitats, els pensaments i les creences són diversos. Cal, doncs, que anem a l'encontre dels uns i dels altres amb un esperit pacificat i pacificador. Per a Pedemonte, «la vida és com una aventura en la qual ens endinsem amb l'esperança de trobar terra ferma, guiats pels nostres estels. La veritat està allà a l'horitzó, just com les idees kantianes que orienten la nostra recerca i el nostre camí» (pp. 87-88). Per la seva banda, Jordi Sales afirma que no li agrada «parlar de filosofia, sinó de l'esforç cognoscitiu dels ciutadans lliures». No creu en les consignes de mobilitzacions espirituals, i considera que «cal incrementar les zones de serenitat i reduir prepotències». La millor manera de servir la ciutadania que s'autogoverna en democràcia és fonamentant el bon ús del llenguatge abstracte entre les persones que parlen, i fent el possible per allunyar «la perversió dels despotismes i les propagandes que menyspreen els ciutadans tot condicionant-los» (p. 94). Per a Josep Otón, els tres temes són: la dignitat humana, el respecte del medi natural i la memòria; i defensa que els coneixements tecnocientífics vagin «acompanyats d'una formació humanista on la filosofia, la literatura, les ciències socials i, fins i tot, la teologia, aportin la seva dosi humanitzadora per tal que el progrés no sigui únicament material, sinó també ètic» (pp. 112-113).

Parlar de la realitat que ens envolta és el que es persegueix en la tercera qüestió. Llorca vol que els entrevistats ens diguin com creuen que hauria de ser aquest món. Carles Llinàs va respondre que la veritat és que li agradaria no tenir un ideal del que hauria de ser el món. «Hi posem moltes coses *humanes, massa humanes* en els nostres ideals», hi afegeix, «i això ha costat molta sang al llarg del segle xx». Seguidament, es pregunta: «¿Seria excessivament modest tractar de limitar-se a "acollir" (no sols intel·lectualment, encara que també la "realitat" mateixa en totes les seves dimensions?)». I ens recorda: «Plató mai no va pensar que les idees fossin ideals en el nostre sentit actual del terme, sinó components reals del món real que cal saber veure per tal d'ajustar la nostra vida». Si intentéssim acollir la realitat mateixa en totes les seves dimensions, «no ens caldria postular ideals, sinó que les pròpies coses ens permetrien veure el seu costat intel·ligible i, per tant, celeste, diví» (p. 28). Ignasi Roviró ens diu que els estetes, els literats i els artistes plàstics han parlat molt sovint de com els agradaria el món; i han confiat en l'art com a força necessària per canviar l'estat de coses existents, encara que

n'hi hagi que només facin productes de consum, que no aporten res més que valor comercial i que deixen les coses tal com estan. L'art està cridat a ser una interrogació personal i íntima, i un estímul per implicar-se més a millorar el món. «Les imatges poden tenir un paper decisiu en la revolta contra les injustícies», afirma Roviró, «els mots justos tenen la força de les trompetes de Jericó»; i afegeix que el seu ideal passa per un art veritablement lliure de les cadenes ideològiques, del mercat, de les modes i dels interessos individuals, i que vulgui construir un món molt més just (*vid.* p. 59). Josep M. Esquirol creu que «allò desitjable no és cap paradís perfecte, sinó una utopia que és ja *topos*, però amb poc espai encara», i que «el canvi decisiu no demana un capgirament total, sinó un desplaçament modest però absolutament decisiu». El canvi que depèn de nosaltres és de «mig pam» i l'altre mig és escatològic. Es tracta d'un canvi de comprensió, de mirada, de gest (*vid.* p. 84). Francesc Pereña qualifica la pregunta de difícil, per excessiva. Un món humà ideal seria aquell en el qual no cavalquessin desbocats els genets de l'apocalipsi, la qual cosa no deixa de ser una utopia. Pereña entén l'ésser humà com a *persona*, i la persona com un *absolut*, és a dir «com un ésser el sentit del qual no depèn de cap instància transcendent, marcat per una *finitud* indefugible i per la consegüent fragilitat consubstancial, amb les seves tensions i fins i tot contradiccions, que en el millor dels casos pot aspirar (si és que és possible) a un *equilibri inestable*» (pp. 124-125).

La intenció de la quarta pregunta és obtenir una resposta sobre el futur que es preveu en l'àmbit en què es mou o treballa l'entrevistat i sobre el futur del cristianisme com a forma de vida. A Conrad Vilanou, se li demana per la fonamentació filosòfica de l'educació que considera aconsellable, i pel paper i efecte que pertoca a l'educació en les societats actuals desenvolupades. Per a Vilanou, «la pedagogia ha perdut el seu sentit normatiu a benefici de l'èxit i eficàcia pragmàtics». Educar comporta humanitzar individualment i socialment; i, darrerament, la idea d'humanitat està relacionada amb valors com la fraternitat, que sembla recuperat com a referent per a una època de crisi global; ara bé, l'educació actualment resta al servei de l'adaptació a una societat accelerada, que canvia constantment i radicalment. Amb una educació humanitzant, arribarem a construir un món millor. Personalment, Vilanou diu que opta per un culturalisme pedagògic, en sintonia amb les ciències de l'esperit; però admet que hi ha altres fonamentacions filosòfiques possibles, com són el personalisme i els humanismes, les quals «situen la persona en un lloc central i proclamen la impossibilitat de renunciar a la dignitat de l'ésser humà». (pp. 43-44).

Sobre la base de la seva experiència en la vida pastoral, a Jaume Aymar, se li demana que consideri si la fe cristiana plenament evangèlica ha retrocedit a casa nostra i en l'entorn europeu i occidental que ens envolta, i quina estratègia i quin abast ha de tenir l'aposta refundadora de l'Església actual. Aymar ens diu que dona gràcies a Déu pels anys de servei pastoral en una barriada perifèrica, on ha après molt. «Més que d'un retrocés en la fe», indica, «jo parlaria de noves formes d'expressar-la. Avui, per exemple, emergeix una espiritualitat sense religió que s'ha de respectar, és a dir, s'ha d'observar amb atenció. Potser decau la praxi religiosa convencional, però no el compromís envers els pobres i exclosos, que és plenament evangèlic». Considera que l'Església ha de viure el Vaticà II en totes les conseqüències i que, seguint el consell de Sant Benet a la Regla, segons el qual cal escoltar el monjo jove, els catòlics han d'escoltar més les veus dels joves. La rectificació i el perdó hi han de ser sempre presents; per això, hem de prendre seriosament allò d'*Ecclesia semper reformanda*. Davant dels problemes globals, hem de cercar també solucions globals (*vid.* p. 56). Gabriel Amengual creu que la perspectiva religiosa resistirà l'erosió cultural que vivim, ja que arrela al fons del cor humà, puix que hi ha moltes cultures que mantenen la vigència de la religió. Al Sagrat, li passa com a l'energia: es transforma, però no desapareix. Més difícil serà per a la perspectiva cristiana, almenys pel que fa a la presència pública i cultural, perquè resta diluïda sota les secularitzacions del seu contingut

i diluïda com una perspectiva religiosa més i se'n perd l'especificitat. Reconeix que aquesta opinió es refereix a Europa occidental i que una altra cosa són Amèrica i l'Àfrica, on el sentit religiós és molt fort i també ho és el cristià. Amengual és del parer que el pensament tendirà a ser sempre més científic i que les humanitats pesaran menys: «actualment, l'ésser humà se'ns presenta com el nou camp a dominar tecnològicament, millorar la natura humana mitjançant la tecnologia, la nanotecnologia, la intel·ligència artificial, la manipulació genètica, neurològica, etc.»; tanmateix, malgrat tot, confia en el ressorgiment constant de la perspectiva humanista, que sempre defensarà l'ésser humà com a referent (*vid.* p. 110).

Sosté Antoni Bosch-Veciana que, «si per educació entenem la formació a fons de la persona humana, aleshores el cristianisme hi pot desenvolupar un gran paper». El cristianisme, que no es coneix prou bé, té unes arrels profundes i una llarga tradició de pensament que, explicada i contextualitzada bé, pot ajudar en les reflexions actuals. El problema, però, és com ho ha de fer, ja que, en els àmbits on pot tenir influència, resulta que hi ha poca gent que n'aculli la proposta. No podem negar que el mateix cristianisme, en voler imposar-se en certs moments de la història, ha acabat desencantant l'home sòlid de pensament i cultura; i, en general, el cristianisme, avui, predica al desert; per aquest motiu, el projecte cristià haurà de ser apte per dotar d'esperança l'home del present. «Cal renovar les maneres de viure», ens diu Bosch-Veciana «i, a això, la filosofia pot ajudar-hi perquè només una vida ben travada sabent on va pot respondre als reptes d'avui, que són molts i molt grans» (p. 100). Sobre la qüestió del futur del cristianisme al món actual, Salvi Turró respon que, si es planteja en el vessant teoricodoctrinal, és obligat pronosticar un problema greu, almenys «d'expressió». Està convençut que la conceptualització d'arrel neoplatònica de les seves formulacions dogmàtiques no és ja adequada per expressar-ne l'«essència» més pregona a la llum de la crítica neotestamentària; fora recomanable, doncs, que el cristianisme especulatiu trobés el seu *Sitz im Leben* més enllà de les construccions metafísiques que l'han suportat fins ara. I ens recorda que «la resposta a la pregunta pel proïsme no remet a cap definició essencial a la manera socràtica, sinó al comportament immediat de la consciència moguda per la crida interior en què emergeix la *imago Dei*». Quant a tenir el cristianisme com una forma de *teologia política*, no hem d'oblidar que «la categoria central del regne de Déu comporta un horitzó universalista que ultrapassa qualsevol intent de reduir-lo al destí providencial de cap constructe estatal, i que pren l'originària *propietat comuna de tota la terra* com a veritable idea reguladora dels fins de la història». I per constatar-ho, recorre a Fichte: «dret de gentes i cosmopolitisme són els dos grans llegats del cristianisme que, com el gra de mostassa segueixen sent llavors de futur per al gènere humà» (p. 81).

A la cinquena i darrera pregunta es demana als entrevistats que facin una síntesi breu de la relació entre la filosofia i la teologia, i del paper que aquesta relació hauria de tenir avui, tant des de l'òptica del creient com des de la de l'ateu o de l'agnòstic. Convençut que tota recerca, si no la volem decapitar, condueix a la transcendència, Josep Lluís Vázquez afirmarà que la teologia se segueix de la filosofia –en aquest cas del personalisme–, amb la finalitat de transmetre els seus continguts. Però, alhora, la filosofia trobarà en la teologia cristiana llum per a respondre a les seves preguntes. De la mateixa manera que la persona atea o agnòstica té dret a ser respectada en les seves idees, també el creient haurà de tenir la possibilitat de testimoniar el que el fa viure per dintre (*vid.* pp. 21-22). Per a Josep M. Coll, que es considera un *enamorat* de la teologia, no hi ha veritable fe sense raó, ni hi ha veritable raó sense fe: «les dues disciplines no són dos camins entre Déu i el món, sinó un sol camí que s'ha de recórrer en les dues direccions: de baix a dalt (filosofia, analogia) i de dalt a baix (teologia, catàlogia), tot reconeixent que la iniciativa primera i principal és de Déu (*analogia in catalogia* o *analogia caritatis*: l'analogia de l'amor). Efectivament, només l'amor és digne de fe i només ell ens assegura la veritable relació

amb Déu i amb els germans». La relació entre teologia i filosofia és molt íntima i decisiva, i ens remet a H. U. von Balthasar: no hi ha filosofia (metafísica) sense teologia i no hi ha teologia sense filosofia; i recomana als ateus i als agnòstics d'endinsar-se per aquest camí atractiu (*vid.* pp. 25-26).

Llegides les entrevistes, el lector es trobarà amb les pàgines dedicades al «Reconeixement Emmanuel Mounier», atorgat per l'IEMC i per la Facultat de Filosofia de Catalunya. En paraules de Llorca, l'objectiu principal d'aquest reconeixement és «descobrir persones humanes compromeses (individuals o integrades en institucions solidàries), centrant-nos en les activitats que patrocinen i aplicant-hi l'enfocament mounierà en la narració d'aquestes, amb la intenció de fer sortir, en tota ocasió, el que hom qualificaria com el grau de personalisme comunitari que s'hi podia esbrinar en cadascuna de tals persones o entitats». Dos són els factors que intervenen en l'elecció anual i que s'exposen detalladament en el capítol dedicat als reconeguts: (a) la biografia de la persona o la història de la institució, i els mèrits en la via de compromís i d'actuació; i (b) el model del compromís i l'actuació de Mounier que s'apliquen en la valoració de les persones homenatjades (*vid.* pp. 131-132). Fins a la publicació del llibre, els guardonats han estat: Josep Maria Coll Alemany (2009); Cooperativa Casandra de Vic (2010); Arcadi Oliveras (2011); Fundació Pare Manel (2012); Teresa Losada (2013); Fundació Arrels (2014); José Ignacio González Faus (2015); Fundació Vicente Ferrer (2016); Josep Maria Monferrer (2017); Comunitat Sant Egidi (2018); Maria Victòria Molins (2019); Cooperativa L'Olivera (2020); i Xavier Puigdollers (2022). Segons Joan Lluís Pérez, aquestes persones i aquestes institucions han estat «rellevants des de la perspectiva del personalisme comunitari més proper, ja que han testimoniat un espurneig de personalisme actuant dins una visió transcendent de la vida, sent creadores i creadors de comunitat» (p. 7).

Acabem aquesta recensió amb les paraules de l'epíleg de Josep Lluís Vázquez: «Si miro enrere crec que l'IEMC és fruit de l'Esperit, que sense la seva força res no haguérem pogut fer. Que aquest llibre serveixi per engrescar-nos en la tasca de construir un món on es valori més les persones pel que són que pel que tenen, construint la societat començant per baix, creant comunitats amb lligams d'amistat entre les persones; una societat-món on regni la solidaritat i la justícia per a tots. Això és viable en la mesura que cadascú de nosaltres procuri fomentar l'ésser enfront del tenir, estableixi relacions fraternals i d'amistat i lluiti amb totes les forces davant qualsevol mena d'injustícia» (p. 157).

DAVID JOU, *Pensar la creació.* *La sorpresa de la* *Raó divina*

Barcelona: Editorial Albada, 2024

David Jou



La cosmologia és un dels camps en què el diàleg entre ciència i religió resulta més atractiu i suggeridor per al gran públic, i que compta amb una bibliografia amplíssima. En aquest article comento breument algunes idees de tres llibres recents sobre aquest tema: el meu llibre *Pensar la Creació. La sorpresa de la Raó divina* (Editorial Albada, 2024), el llibre molt venut i discutit de M.Y. Bolloré i O. Bonassies, *Dios, la ciencia, las pruebas. El albor de una revolución* (Editorial Funambulista, 2023) i el llibre de J.C. González-Hurtado, *Nuevas evidencias científicas de la existencia de Dios* (Editorial Voz de Papel, 2023). No vull deixar de recordar al lector, però, tres altres llibres en català de gran interès sobre aquests temes: el de F Nicolau, *Cosmologies actuals i fe cristiana* (Editorial Claret, 2008), el de R Pannikar, *Visió trinitària i cosmoteàndrica. Déu, home cosmos* (Editorial Fragmenta, 2011) i l'editat per E. Marlès, *Trinitat, Univers, Persona* (Publicacions del Seminari de Barcelona, 2013).

Aquestes obres juguen un doble paper: d'una banda, ajuden a trencar l'estereotip que considera que la ciència és incompatible amb la religió o que n'és una adversària decidida, tot fent palès que Déu pot ser interpretat no pas com una tenebra mítica que la ciència va esvaint sinó com a fonament de l'existència i de la racionalitat del món, del dinamisme de la matèria i de l'evolució de la vida. D'altra banda, en una època tan individualista i que insisteix tant en les dimensions interiors i emocionals de la religió, mentre deixa en segon pla el compromís social i la consciència còsmica, no va malament plantejar preguntes que desbordin l'individu, la nostra espècie i el nostre planeta.

En el meu llibre –estructurat en tres parts, dedicades respectivament a matèria i cosmos, vida i consciència, i Déu i amor– exposo alguns punts de diàleg entre cosmologia física i cosmologia



religiosa. La cosmologia física investiga els components fonamentals de l'univers, les lleis matemàtiques que el regeixen, i els seus inicis i evolució. La cosmologia religiosa, en canvi, es pregunta per l'origen i el fonament de l'existència de l'univers i de la vida, per si el món i la vida tenen algun sentit i quin és aquest sentit, per quin paper tenen el bé i el mal, per la relació de l'univers amb una realitat transcendent, i per la possibilitat d'una altra vida després de la mort. Tot i això, alguns aspectes de les preguntes de totes dues cosmologies s'entrellacen i s'afinen mútuament, no tant amb respostes definitives sinó amb més precisió en la formulació de les preguntes.

El llibre té especialment en compte el concepte d'informació com a ingredient bàsic de la realitat física, juntament amb els de matèria i energia. Aquesta triple dimensió física ajuda a superar una ontologia purament materialista, en la qual es fa difícil connectar amb la major part de les qüestions d'interès religiós, i una ontologia basada en l'energia, de caràcter oceànic, indefinit i imprecís. El concepte d'informació pot ser més proper al de Paraula divina, que dona forma al contingut del món i l'impulsa. A més, les mesures algorítmiques de la informació permeten una relativitat informacional del temps i de l'espai en què el cervell esdevé comparable a l'univers, cosa impensable en una mesura geomètrica convencional, i vincula més profundament el cosmos i els humans.



Una altra característica és l'èmfasi en la dimensió còsmica de la vida i el seu vincle profund amb les lleis físiques, tant pel que fa a la matèria que forma els éssers vius, com pel que fa a la necessitat d'un univers immens per tal que hi pugui haver vida, i pel que fa a l'astrobiologia, és a dir, a la consideració de les característiques que han de tenir les estrelles i els planetes circumdants per poder contenir vida i evolució biològica. Finalment, el llibre considera que una cosmologia completa, avui, no pot considerar només l'univers exterior –el de cent mil milions de galàxies– sinó també l'univers interior –el de cent mil milions de neurones–, perspectiva enfortida pel paper de la informació en la realitat física, per l'auge de les neurociències biològiques i computacionals, i pels desenvolupaments en intel·ligència artificial.

Al final del llibre, un apèndix sobre set dinàmiques de la Creació presenta alguns detalls científics que haurien entrebancat la lectura en els capítols corresponents. Es tracta dels set dinamismes següents: el dinamisme trinitari de Déu, el dinamisme quàntic del buit i de la matèria elemental, el de les estrelles i les galàxies, el dinamisme molecular i genètic de la vida, el de l'evolució biològica, el del cervell i la paraula, i el de la història humana, que aniria cap a una confluència amb el dinamisme de Déu.

En tot llibre sobre la Creació convé precisar què s'entén per Déu i per Creació, i quines relacions hi ha entre aquests dos conceptes. Per exemple, podem entendre per Déu –dintre de la teologia natural, i sense excloure concrecions addicionals que es puguin anar sumant a aquest concepte riquíssim– un Ens immaterial, intemporal, no espacial, que dona realitat al món en la seva racionalitat físicomatemàtica, el seu dinamisme creatiu i destructiu, la seva materialitat diversa i riquíssima i la seva espiritualitat indagadora i inquieta. Aquesta definició, òbviament, resulta insuficient des d'una perspectiva religiosa, ja que deixa obertes moltes qüestions crucials: s'interessa Déu pel món?, actua Déu al món?, dona algun sentit especial al món i a la vida?, s'interessa pels éssers humans?, fonamenta valors morals?, jutja el bé i el mal?

Per a alguns, Déu és un ordre matemàtic transcendent a les lleis físiques i desvinculat de valors ètics i d'interès pels humans; per a d'altres, és un ens personal, creador del món i acollidor després de la mort; per a d'altres, és tan sols un somni, sublimació o superstició. Sigui com sigui, la idea de Déu constitueix una pedra de toc en les consideracions intel·lectuals i culturals sobre l'univers.

La idea de *Creació* es refereix, més que no pas a una teoria detallada del començament de l'univers –cosa de la cosmologia física–, a un conjunt de quatre grans qüestions: a) la sorpresa per l'existència i l'origen del món (és a dir, veure el món com a contingent i no pas com a necessitat lògica); b) la dependència del món respecte d'alguna realitat que el transcendeix i el fonamenta (i que habitualment anomenem Déu); c) l'existència d'algun sentit de l'univers i de la vida, i com aquest sentit il·lumina i orienta la vida, i d) la presència dolorosa del mal i l'estímul a reduir-la i mitigar-la. Que l'Univers hagi tingut o no un inici en el temps o amb el temps és interessant, però menys decisiu que no pas la contingència de l'univers i la seva dependència d'una realitat més abstracta –com ara, per exemple, en una perspectiva purament científica, les matemàtiques. En una visió àmplia de la Creació, el més essencial no és tant el començament sinó sobretot el present i el futur, el tema del sentit i la finalitat més que no pas els dels primers moments. La idea de creació suggereix novetat, sorpresa, misteri, frescor, llibertat. Considerar el món com a Creació invita a contemplar amb sorpresa el misteri del món que ens envolta, a explorar-ne el sentit, a depassar inèrcies i rutines culturals.

Dos dels aspectes de la Creació que avui interessin especialment són l'evolutiu i l'ecològic. Ens trobem en una Terra vulnerable i sobreexplotada, amb crisi ecològica, econòmica, demogràfica, política, espiritual i a les portes de revolucions tecnològiques que ens meravelles i ens inquieten. Tot això fa que les preguntes per la Creació tinguin avui alguns elements que potser no havien tingut abans. El concepte de Creació relliga Déu, l'univers i la consciència –o Déu, cosmos i humans–: un Déu que crea un univers per tal que hi pugui emergir una consciència racional i expansiva capaç d'explorar l'univers, de preguntar-se pel seu Creador i d'obrir-se a la seva obra.

Els llibres de Bolloré i Bonassies i el de González-Hurtado busquen en la cosmologia física actual arguments més o menys probatoris de l'existència de Déu, i els refermen, a més, amb anècdotes interessants de científics creients. Es tracta, bàsicament, de constatar la sorpresa que suposen les minucioses exigències físicomatemàtiques subjacents a l'existència del nostre univers, que impliquen coincidències numèriques d'un alt grau de precisió, per argumentar que el nostre univers difícilment pot ser interpretat com un resultat de l'atzar, sinó que sembla exigir l'existència d'una ment creadora.

Un dels arguments es basa en la sintonització fina –aparentment molt improbable– dels valors de les constants físiques universals –com ara la velocitat de la llum, la constant de Planck de la física quàntica, la constant de la gravitació, la càrrega i la massa de l'electró, entre d'altres

de menys conegudes- sense la qual no hauria pogut tenir lloc la nucleosíntesi estel·lar del carboni –i d'altres elements– en proporció suficient perquè l'univers contingui vida. Un altre dels arguments es relaciona amb els valors de la constant cosmològica i amb els valors inicials de la velocitat d'expansió de l'univers: petites variacions d'aquests valors haurien dut a universos molt diferents del nostre: més diluïts o més concentrats, amb només hidrogen o poblats de forats negres...

A aquests arguments còsmics se'n poden sumar d'altres de tipus estel·lar i planetari, relacionats amb la probabilitat d'estrelles adients combinades amb planetes adients voltats de satèl·lits adients per tal que la temperatura del planeta permeti l'existència de vida, per tal que hi hagi prou estabilitat climàtica, i per tal que la durada de l'estrella sigui prou gran per mantenir una evolució prou llarga. Efectivament, hi ha debats sobre quina és la probabilitat d'existència de combinacions com ara la de Sol-Terra-Lluna. Estrelles més grans que el Sol duren menys, estrelles més petites escalfen menys, planetes més grans o més petits tenen gravetats diferents i això té conseqüències sobre les atmosferes planetàries, la Lluna juga un paper important en l'estabilitat climàtica de la terra que ha permès una evolució sostinguda en el temps...

Un tercer front d'arguments són de tipus bioquímic i geològic i relacionats amb la improbabilitat que es produïssin diversos dels canvis evolutius crucials que han dut fins a la nostra espècie. Per exemple, es pot discutir les probabilitats que comenci la vida, que hi hagi fotosíntesi, que hi hagi la transició de vida procariòtica a eucariòtica, que hi hagi hagut les diverses extincions en massa, provocades per grans cadenes de volcans o per col·lisions de grans meteorits, que hi hagi hagut una sèrie de canvis moleculars, fisiològics o anatòmics que han permès els grans canvis macroevolutius sense els quals no seríem aquí.

Tenim, doncs, tres grans fronts d'arguments que fan raonablement plausible la idea que rere l'univers hi pugui haver algun propòsit. De totes maneres, queda oberta la qüestió de fins a quin punt aquests arguments demostren irrefutablement l'existència de Déu, i de quina mena de Déu es tracta. La física fonamental, per ara, no ha trobat una explicació a la sintonització dels valors de les constants físiques. La proposta, en lloc de suposar l'existència de Déu, és suposar l'existència de bilions de bilions de bilions d'universos, un o algun dels quals tindrien, per atzar, els bons valors per a l'existència de vida. Certament, és una possibilitat que no ha de ser negligida, però que té un regust una mica patètic, i sembla una sortida provisional. D'altra banda, els arguments evolutius s'han de llegir avui des d'una perspectiva còsmica, que obre una pluralitat de camins que no es presenten en el cas de considerar només el nostre planeta. És possible pensar en un Déu Creador que crea un univers necessàriament immens que no té com a destinataris exactament els humans, sinó l'Amor, sorgeixi on sorgeixi al cosmos.

Pot ser que, des de l'estricta raó, l'existència de Déu sigui indecidible, però això no vol dir que no pugui ser una qüestió essencial, ni que caigui en l'àmbit de l'irracional. Des del teorema d'indecidibilitat de Gödel, formulat el 1926, sabem que en qualsevol sistema d'axiomes prou complex es plantegen tard o d'hora qüestions que resulten indecidibles. Això apunta uns límits a la raó, i fa que no la puguem confondre amb un Absolut totalitari i podria ser una forma de combinar una Raó creadora amb una llibertat humana. En efecte, quan arribem a una qüestió indecidible no hem de quedar necessàriament aturats. Imaginem que una pregunta indecidible tingui dues respostes possibles: sí, o no. Podem aleshores adoptar com un axioma addicional la resposta sí o la resposta no, començar a explorar cap on porta el sistema d'axiomes ampliat, i veure quina de les dues opcions resulta més fructífera.

La Raó creadora no seria, doncs, determinista i imperativa, sinó que deixaria lloc a una elecció lliure, a una fe que seria una llibertat de fons, que hauria d'anar acompanyada de

responsabilitat, de respecte pels altres, de consistència interna i de compromís vital. La fe no suposaria un menyspreu de la raó ni un elogi de la irracionalitat, sinó un treball alhora racional, emocional i pràctic per tractar de veure quina opció –existeix un Déu personal o no?– aporta més plenitud i perspectives a les qüestions existencials de l'individu i de la societat.

Finalment, pel que fa a una lectura pròpiament cristiana de la Creació, no es pot obviar el paper del mal i de la redempció, que ben poc tenen a veure amb els aspectes de la matèria i de l'energia, però que troba camins una mica més transitables, tot i que inevitablement hipotètics, en la perspectiva de la informació –de la Paraula. Podem imaginar que el Déu Creador vol arribar a una màxima intimitat i proximitat amb la consciència sorgida en l'Univers creat. En aquest cas, no pot obviar la mort, el dolor ni la injustícia que marquen tan profundament tants aspectes de la vida de tanta gent. En aquest cas –com que mort, dolor i injustícia probablement són inevitables en un món material, limitat, viu, sensible i lliure– una possibilitat és que Déu, en una forma o una altra, faci seva l'experiència de mort, dolor i injustícia i la superi. Aquesta podria ser l'experiència del Crist còsmic de Sant Pau o de Teilhard de Chardin.

La Passió i Resurrecció serien el punt de màxima trobada de Déu amb el cosmos, duent-lo a una nova Creació, imperceptible en les dimensions de la matèria i l'energia, però decisiva en la dimensió de la Paraula, de la relació entre Déu i cosmos –essent la Trinitat una forma d'existència en què ésser i Relació conflueixen i són la mateixa cosa. Donat que mort, dolor i injustícia serien, probablement, tres deficiències necessàries per a l'existència de vida i llibertat a escala còsmica, també la Passió i Resurrecció, encara que es produïssin en un lloc i un moment donats, podrien tenir un valor salvífic universal.

POLÍTIQUES EDITORIALS



Photo by Glenn Carsten - Peters on Unsplash

Version by Ricard Casadesús and Francesc-Xavier Marín
Barcelona, April 30, 2022

Editorial policy
Aims and scopes

HORITZÓ is an international peer-reviewed interdisciplinary academic journal published by Institut Superior de Ciències Religioses de Barcelona (ISCREB), affiliated to Facultat de Teologia de Catalunya, devoted to topics of Religious Sciences. As a Religious Science journal, it focusses on the religious phenomenon from an interdisciplinary point of view: Philosophy, Phenomenology, Psychology, Sociology, Anthropology, Ethics, Linguistics... This journal contains two sections: Studies (the main section) with a collection of articles and papers, and book reviews.

Editorial Team

EDITOR IN CHIEF

Ramon Batlle i Tomàs, C.J.D. Chairman of ISCREB

EDITORS

Antoni Bosch-Veciana, Ph.D.
Ricard Casadesús, Ph.D.
Núria Caum Aregay, M.Th.
Francesc-Xavier Marín Torner, Ph.D.
Lucia Montobbio Campa, M.A.
Antoni Pou Muntaner, Th.D.
Miquel Tresserras Majó, Ph.D.

EDITORIAL ADVISORY BOARD

Victòria Cirlet, Ph.D., Universitat Pompeu Fabra. (Barcelona, Spain).
Emmanuel Falque, Ph.D., Institut Catholique du Paris. (Paris, France).
Lucio Florio, Th.D., Universidad Católica de Argentina. (Buenos Aires, Argentina).
Pere Lluís Font, h.c.Ph.D., Universitat Autònoma de Barcelona (Bellaterra, Spain).
Miguel García-Baró, Ph.D., Universidad Pontificia de Comillas. (Madrid, Spain).
Xavier Manzano, M.Ph., Institut Catholique de la Méditerranée (Marseille, France).
Alejandro Ramos, Th.D., FASTA University. (Mar del Plata, Argentina).
Elmar Salmann, o.s.b, Th.D., Pontificio Ateneo Sant'Anselmo. (Rome, Italy).
Agnes Wilkins, o.s.b., Ph.D., York St. John University (York, United Kingdom).

COMMUNICATION MANAGER

Lucia Montobbio Campa, M.A.

DESIGN

Juliano Ruiz

PROOFREADING

Susanna Esquerdo Todó

REPRINT

Lluís Torres Studio

Publishing Ethics

HORITZÓ undertakes to comply with ethical standards at all stages of the publication process in accordance with the recommendations of the Committee of Publication Ethics (COPE) <https://publicationethics.org>.

According to these criteria, articles submitted will be evaluated impartially, taking into account the originality of papers and scientific contributions provided. Conflicts of interest and biased analyzes will be avoided, while actively ensuring copyright and plagiarism policy.

Author Guidelines

1. Authors: Horitzó is a means to spread the research in Religious Sciences, publishing selected studies and works exclusively based on scientific quality. Works sent to Horitzó must be original.

2. Original works: The authors will have to send a personal letter and two copies of their article, one signed and the other without traces of the author's identity for a blind review, in electronic support (Word format) to the following address: horitzo.direccio@iscreb.org. In addition, authors who submit an article for the first time to publish in the journal, must submit a short curriculum vitae. On the personal letter to the Editor must be stated that the contribution is original and the commitment to publish the article in Horitzó, if it would be accepted. Also, as usual, the author must declare in the letter that gives to Horitzó the administration of the literary rights of the article for publishing it. However, the author may make use of his contribution once published, prior authorization of Horitzó.

3. Language: The usual language of Horitzó is Catalan, but articles in Spanish, Portuguese, French, Italian, Occitan and English are also accepted.

4. Formal presentation: The text must include: title, abstract (no more than 160 words), keywords, both in the original language and in English (if the original language is different from English). See section Stylistic guide.

5. Reception and evaluation.

- Authors will be notified of the receipt of their article by e-mail.

- The original papers received will be sent anonymously to two referees of well-known expertise in the subject or topic of the article, who will issue their opinion in accordance with criteria of methodological adequacy and scientific interest of the contents. The judgement of referees will indicate whether the acceptance of the original paper is recommended just as it done, its revision according to the corrections or suggestions made, or the rejection of the reviewed article.

- The Editorial Board is who, ultimately, and taking into account the judgement of the referees, decides on the

publication of the articles and notifies the decision to the authors. The authors, by submitting their works, accept that they are subject to the judgement of the Editorial Board, and therefore they have to adjust their final work to the observe that Editorial Board does.

- Original papers that do not accomplish the rules of edition and publication of Horitzó shall be returned to their authors before sending them to the referees. In this case, the authors should complete them with the omitted information and/or make the relevant formal adjustments in one week. Otherwise, these works will not be reviewed.

6. Deadlines. Editorial Board will meet annually, between November 15th and December 15th. In its meeting the papers received until September 30th will be reviewed, but for papers received after this date we cannot assure the review in the same year. In any case, the author may update his/her article before publication.

7. Privacy and liability statements

- The names and e-mail addresses logged in Horitzó are exclusively used for the purposes stated by the journal and are not available for any other purpose.

- ISCREB and Horitzó do not take responsibility for the content, assessments and/or conclusions of the papers published in the journal.

- Editors of Horitzó will not assume any responsibility for the consequences derived from the use of the information and criteria included in the papers by third parties.

Stylistic guide

The articles must have a maximum length of 30 pages following the style detailed below:

- Page layout:

all margins (top, bottom, right and left) at 2.5 centimetres.

- Typeface:

- Font: Times New Roman

- 14-point size: for the title of the article, in capital letters.

- 12-point size: by the titles of the sections (in versals) and subsections (in lower case and italics) and the body of the text.

- 11-point size: for citations that, by extension, choose to insert them apart from the main text, and with a larger indent. This size is also recommended for the references, which will be included at the end.

- 10-point size: for the notes, which must be included at the foot of the page.

- Indentation

- Title of the article: no first line indent.

- Titles of the sections: idem.

- Contents of the main text: indent the first line with 1.25 centimetres.

- Double or wider indentation for quotes apart from the main text.

- If references are included, the hanging indent must be used.

• Line spacing

- Main text: 1.5 lines.

- Footnotes: single.

a. Underneath the title of the article, the name of the author/s must be included, as well as his/her professional or academic affiliation (university, centre ...). At the end of the paper the author's name and its affiliation should be indicated again. Also more detailed information, such as the e-mail, may be added here.

b. At the beginning of the article must be included:

Abstract of the paper in the original language, with a maximum length of 160 words.

Keywords in the original language, separated by semicolons.

Title of the article in English.

Abstract in English.

English keywords, separated by semicolons.

c. Pages must be numbered consecutively.

When pictures or images are used, a reference of them will be done to the figure's number in the corresponding place inside the main text of the paper. The graphs and diagrams will be presented with sufficient clarity and complete numerical data, so that they can be conveniently prepared for publication. In the event that the article includes images, photographs, maps or graphs in which the use of frames is basic for their understanding, they will have to be sufficiently clear and differentiated.

d. At the end of the article, the bibliographic list shall be included underneath the title "References" in alphabetical order. Bibliographic list may have some sections, each one also in alphabetical order. The way of quoting will be the same as used for quotations. But, when there is more than one work of the same author, they will be sorted in chronological order and, from the second work, the author's data will be replaced by a long dash ("em" dash), followed by a comma.

e. Way to quote:

Submissions will follow APA In-Text Citation:

<https://apaformat.org/apa-in-text-citation/>

f. Specifically, for the delivery of book reviews, the following items must be considered:

• Books must have been published between the current and previous year at the time of writing the review.

• The length of the review will be a maximum of 5,000 characters including spaces.

• It will be necessary to notify previously to the Editorial Board which book will be reviewed for avoiding possible duplication.

Horitzó journal will be available in digital format at www.iscreb.org. The journal does not necessarily share all the opinions expressed by the authors in their papers.

Text Citation, papers will follow APA In-Text Citation:

<https://apaformat.org/apa-in-text-citation/>

Work by One Author

Basic Format: (Last name, Year)

Example: (Santos, 2003)

Note: Write only the last name without the initials for all in-text citations.

Work by Multiple Authors

Two to Seven Authors Basic Format: (Last name A & Last name B, Year)

Example: (Moore & Martin, 1994)

Note: Use ampersand (&) instead of "and." You can include up to five names, but in the subsequent citations just use the first author's last name followed by et al.

More than Seven Authors

Basic Format: (Last name A et al., Year)

Example: (Wright et al., 2010)

Note: Only include the first author's last name followed by et al.

Works with No Author

Basic Format: (Title of the entry, Year) (Anonymous, Year)

Examples: ("College Years," 2006) (Anonymous, 2002)

Note: Enclose the title of the entry in double quotation marks. Write the full title if short, otherwise include only a few words from the title. If the source identified the author as Anonymous, cite Anonymous in the in-text citation.

Group as Author

Basic Format: (Name of the group, Year)

Example: (National Institute of Health, 1990) Note:

The name of the group may be abbreviated in the subsequent citations.

Authors with the Same Last Name

Basic Format: (Last name, Initials, Year) Example: (Scott,

M. A., 1997) Note: To identify the specific reference, include the initials of the first author.

More than One Work in the Same Parentheses

Basic Format: (Last name, Year; Last name, Year) (Last name, Year (Book A), Year (Book B))

Examples: (Hopkins, 2004; Rios, 2012) (Meyer, 1986, 1992) (Meyer, 1986a, 1986b)

Note: Arrange works within the same parentheses alphabetically. For works of the same author, arrange by year, but if the references are also published in the same year add small letters (a, b, c, and so forth) as suffixes after the year.

Secondary Sources

Basic Format: (as cited in Last name, Year) Example: Allport's diary (as cited in Nicholson, 2003)

Classical Works

Basic Format: (Last name, trans. Year) (Last name, Original year of publication/Latest year of publication)

Example: (Caldwell, trans. 1954) (Bates, 1900/1943)

Note: If the date of publication is not available, use the year of translation preceded by trans.

Personal Communications

Basic Format: (Last name, personal communication, Date)

Example: (George, personal communication, June 8, 1985)

Note: The in-text citation for personal communications such as private letters, memos, electronic communications, personal interviews, and telephone conversations include the name of the author, personal communication and date.

Specific Part of a Source

Basic Format: (Last name, Year, Page or Paragraph number)

Quotes

Short Quotations (less than 40 words)

Interpreting these results, Robbins et al. (2003) suggested that the "therapists in dropout cases may have inadvertently validated parental negativity about the adolescent without adequately responding to the adolescent's needs or concerns" (p. 541), contributing to an overall climate of negativity.

Confusing this issue is the overlapping nature of roles in palliative care, whereby "medical needs are met by those in the medical disciplines; nonmedical needs may be addressed by anyone on the team" (Csikai & Chaitin, 2006, p. 112).

Long Quotations (40 or more words)

Others have contradicted this view: Co-presence does not ensure intimate interaction among all group members. Consider large-scale social gatherings in which hundreds or thousands of people gather in a location to perform a ritual or celebrate an event. In these instances, participants are able to see the visible manifestation of the group, the physical gathering, yet their ability to make direct, intimate connections with those around them is limited by the sheer magnitude of the assembly. (Purcell, 1997, pp. 111-112)

Notes:

When citing direct quotations, include the name of the author, year, and page number or paragraph number inside the parentheses.

Place the in-text citation after the quotation marks for short quotations.

For long quotations, the in-text citation comes after the end of the paragraph.

The page number is preceded by p. for only one page and pp. for two or more pages.

If the name of the author is listed within the narrative, write only the year and page number inside each parentheses. The year appears after the name of the author while the page number is written after the direct quotation.

Articles

See the Style Guide for writings on Theology and Philosophy. Facultat de Teologia de Catalunya – Facultat de Filosofia de Catalunya Associació Bíblica de Catalunya. Barcelona 2008. https://www.filosofia.url.edu/sites/default/files/lilibre_estil_1.pdf

Author Guidelines

1. Authors: Horitzó is a means to spread the research in Religious Sciences, publishing selected studies and works exclusively based on scientific quality. Works sent to Horitzó must be original.
2. Original works: The authors will have to send a personal letter and two copies of their article, one signed and the other without traces of the author's identity for a blind review, in electronic support (Word format)

to the following address: horitzo.direccio@iscreb.org. In addition, authors who submit an article for the first time to publish in the journal, must submit a short curriculum vitae. On the personal letter to the Editor must be stated that the contribution is original and the commitment to publish the article in Horitzó, if it would be accepted. Also, as usual, the author must declare in the letter that gives to Horitzó the administration of the literary rights of the article for publishing it. However, the author may make use of his contribution once published, prior authorization of Horitzó.

3. Language: The usual language of Horitzó is Catalan, but articles in Spanish, Portuguese, French, Italian, Occitan and English are also accepted.

4. Formal presentation: The text must include: title, abstract (no more than 160 words), keywords, both in the original language and in English (if the original language is different from English). See section Stylistic guide.

5. Reception and evaluation:

- Authors will be notified of the receipt of their article by e-mail.
- The original papers received will be sent anonymously to two referees of well-known expertise in the subject or topic of the article, who will issue their opinion in accordance with criteria of methodological adequacy and scientific interest of the contents. The judgement of referees will indicate whether the acceptance of the original paper is recommended just as it done, its revision according to the corrections or suggestions made, or the rejection of the reviewed article.
- The Editorial Board is who, ultimately, and taking into account the judgement of the referees, decides on the publication of the articles and notifies the decision to the authors. The authors, by submitting their works, accept that they are subject to the judgement of the Editorial Board, and therefore they have to adjust their final work to the observe that Editorial Board does.
- Original papers that do not accomplish the rules of edition and publication of Horitzó shall be returned to their authors before sending them to the referees. In this case, the authors should complete them with the omitted information and/or make the relevant formal adjustments in one week. Otherwise, these works will not be reviewed.

6. Deadlines: Editorial Board will meet annually, between November 15th and December 15th. In its meeting the papers received until September 30th will be reviewed, but for papers received after this date we cannot assure the review in the same year. In any case, the author may update his/her article before publication.

7. Privacy and liability statements:

- The names and e-mail addresses logged in Horitzó are exclusively used for the purposes stated by the journal and are not available for any other purpose.
- ISCREB and Horitzó do not take responsibility for the content, assessments and/or conclusions of the papers published in the journal.
- Editors of Horitzó will not assume any responsibility for the consequences derived from the use of the information and criteria included in the papers by third parties.

Stylistic guide

The articles must have a maximum length of 30 pages following the style detailed below:

•Page layout:

all margins (top, bottom, right and left) at 2.5 centimetres.

•Typeface:

- Font: Times New Roman

- 14-point size: for the title of the article, in capital letters.

- 12-point size: by the titles of the sections (in versals) and subsections (in lower case and italics) and the body of the text.

- 11-point size: for citations that, by extension, choose to insert them apart from the main text, and with a larger indent. This size is also recommended for the references, which will be included at the end.

- 10-point size: for the notes, which must be included at the foot of the page.

•Indentation

- Title of the article: no first line indent.

- Titles of the sections: idem.

- Contents of the main text: indent the first line with 1.25 centimetres.

- Double or wider indentation for quotes apart from the main text.

- If references are included, the hanging indent must be used.

•Line spacing

- Main text: 1.5 lines.

- Footnotes: single.

a. Underneath the title of the article, the name of the author/s must be included, as well as his/her professional or academic affiliation (university, centre ...). At the end of the paper the author's name and its affiliation should be indicated again. Also more detailed information, such as the e-mail, may be added here.

b. At the beginning of the article must be included:

- Abstract of the paper in the original language, with a maximum length of 160 words.
- Keywords in the original language, separated by semicolons.
- Title of the article in English.
- Abstract in English.
- English keywords, separated by semicolons.

c. Pages must be numbered consecutively.

When pictures or images are used, a reference of them will be done to the figure's number in the corresponding place inside the main text of the paper. The graphs and diagrams will be presented with sufficient clarity and complete numerical data, so that they can be conveniently prepared for publication. In the event that the article includes images, photographs, maps or graphs in which the use of frames is basic for their understanding, they will have to be sufficiently clear and differentiated.

d. At the end of the article, the bibliographic list shall be included underneath the title "References" in alphabetical order. Bibliographic list may have some sections, each one also in alphabetical order. The way of quoting will be the same as used for quotations. But, when there is more than one work of the same author, they will be sorted in chronological order and, from the second work, the author's data will be replaced by a long dash ("em" dash), followed by a comma.

e. Way to quote:

• Books: Surname or last name of the author in versals and name or initials in normal letters followed by a period (if the name is composed, with a space between the initials), followed by a comma, the title and subtitles of the book in italics. After a comma, if the work has several volumes or tomes, the abbreviation "vol." or "t.", respectively, followed by their number. After a comma, the collection (if there is anyone) and its number in normal letters and between parentheses, after a comma the city of edition (if there is more than one, writing the others separated by hyphens), after a colon, the name of the publisher and immediately after the year of edition (if it is not the first edition, a superscript will be placed before the year with the edition number). If it is necessary to indicate specific pages, it will be done after a comma and with the abbreviations "p." or "pp."

Text Citation, papers will follow APA In-Text Citation:
<https://apaformat.org/apa-in-text-citation>
(following the examples detailed above)

Book reviews

Specifically, for the delivery of book reviews, the following items must be considered:

- Books must have been published between the current and previous year at the time of writing the review.
- The length of the review will be a maximum of 5,000 characters including spaces.
- It will be necessary to notify previously to the Editorial Board which book will be reviewed for avoiding possible duplication. Horitzó journal will be available in digital format at www.iscreb.org. The journal does not necessarily share all the opinions expressed by the authors in their papers.

Copyright Notice

The authors assign the non-exclusive rights, for the entire term of protection of the work and for the whole world, of the formats and methods of exploitation currently known (digital, databases...).

All articles in Horitzó Magazine are published under a Creative Commons Attribution - Non-Commercial - No Derivative Works license.

Publishing in this journal implies accepting this type of edition.

Privacy Statement

The names and email addresses entered in this journal site will be used exclusively for the stated purposes of this journal and will not be made available for any other purpose or to any other party.

It is published by Institut Superior de Ciències Religioses de Barcelona (ISCREB) - Diputació 231 - 08007, Barcelona.

Phone: +34 93 454 19 63

horitzo@iscreb.org

horitzo.direccio@iscreb.org

Facebook: [/iscreb](https://www.facebook.com/iscreb)

Twitter: [@iscreb](https://twitter.com/iscreb)

Instagram: [@iscreb_oficial](https://www.instagram.com/iscreb_oficial)

HORITZO

EVISTA DE CIÈNCIES DE LA RELIGIÓ

[is]creb

Institut Superior de Ciències
Religioses de Barcelona