

Borja Bagunyà

BREU HISTÒRIA
DEL MANDAT

FRAGMENTA EDITORIAL

Publicat per FRAGMENTA EDITORIAL
Plaça del Nord, 4
08024 Barcelona
www.fragmenta.cat
fragmenta@fragmenta.cat

Col·lecció ASSAIG, 77
Sèrie ASSALTAR LA BÍBLIA, I
Directora de la sèrie ANNA PUNSODA

Primera edició FEBRER DEL 2023

Direcció editorial IGNASI MORETA
Producció editorial MARIA CALLÍS
Assistents de producció BERTA ANDREU, LAURA CONDE

Dibuix de la coberta ÀFRICA FANLO

Impressió i relligat ROMANYÀ VALLS, S.A.

© 2023 BORJA BAGUNYÀ
pel text

© 2023 FRAGMENTA EDITORIAL, S. L. U.
per aquesta edició

Dipòsit legal B. 6186-2023
ISBN 978-84-17796-88-9

Amb el suport de  

RESERVATS TOTS ELS DRETS

ÍNDEX

I	7
II	17
III	25
IV	37
V	51
VI	67
<i>Bibliografia</i>	73
<i>Agraïments</i>	77

I

EL DÉU DE L'ANTIC TESTAMENT, Jahvè o Elohim, és un Déu de la paraula. La breu cosmogonia que obre el primer dels llibres del Pentateuc, el Gènesi, mostra aquesta paraula en marxa: Déu *diu* i, tot dient, crea la cosa dita. Diu *que es faci la llum* i es fa la llum. Diu *que es faci el firmament i que separi les aigües del món* i el firmament es fa i separa les aigües del món. Aquesta primera paraula té un caràcter ontopoètic: no descriu res, sinó que produeix allò que diu. És pura paraula creadora, no refereix res fora de si. Des del punt de vista de la teoria dels actes de parla, vindria a ser una emissió realitzativa (*performative utterance*) radical i il·limitada, com quan formulem una promesa o diem el *sí, vull* en un casament. De l'una, en sortim compromesos amb una acció de futur; de l'altra, feliçment casats. La diferència crucial és que, en el llenguatge dels humans, cal que aquesta emissió compleixi una sèrie de requeriments, apella a un codi i, per tant, a una

anterioritat, mentre que, en el cas de Déu, aquesta paraula no té cap limitació ni cap lligam. Es formula en el buit, sense que ningú no l'espera. La nostra paraula, en canvi, sempre conjura un *altre*, que fiscalitza l'abast i la plenitud del que hem dit, ens força a complir la promesa o s'entristeix quan demanem el divorci. Gràcies a aquesta paraula plenipotenciària, la creació del món s'enllesteix amb nou iteracions del «Déu digué» i dues benediccions (als animals i a l'home). Però el relat cosmogònic ens mostra també que no n'hi ha prou amb l'existència del món. Un cop fetes, Déu ha d'*anomenar* cadascuna de les seves creacions, ben bé com si la creació exigís el significat per ser pròpiament una cosa creada. La paraula creadora, doncs, només s'acaba de completar amb la convocatòria del substantiu. En la cosmogènesi, les coses són dites doblement.

Déu té encara una altra mena de paraula, que és la que fa servir per adreçar-se als homes, sigui sota la forma del manament o de l'aliança. Poc després d'haver-lo creat, Déu s'adreça a Adam per indicar-li quins fruits pot menjar i quin, famosament, no; també s'adreça a Noè abans i després del diluvi per fer-li saber què ha de fer i què no i per forjar-hi una aliança. En tots dos casos, pren forma una certa armadura moral del món.

¿Però com parla, Déu? ¿I des d'on? ¿I com és que els homes podem entendre'n el llenguatge? L'escriptura bíblica s'esforça més aviat a deslocalitzar aquesta paraula divina i a envoltar-la d'una vaguetat calculada. En l'episodi del sacrifici d'Isaac (Gn 22), Déu simplement diu «Abraham!» i Abraham respon «Aquí em tens». No sabem res de la veu de Déu, ni si és una veu interior que Abraham sent íntimament al cap o si li arriba timbalejant des del cel, acompanyada d'illuminacions dramàtiques i gegantismes, si eixorda o acarona, si parla de pressa o a poc a poc. El que ens en arriba és tan sols una veu. Com apunta Erich Auerbach (1942: 9-30), Déu no apareix sota cap figura i, no obstant això, apareix. Tampoc no sabem on és, Abraham, si a Beerxeba o en algun altre lloc, ni què fa quan Déu el crida, tot i que aquesta absència de detall dramàtic sembla indicar més aviat que l'emplaçament d'Abraham en el moment de rebre el parlament diví té un caràcter moral. L'«Aquí em tens» expressa una proximitat respecte de Déu que s'ha llegit tradicionalment com un signe d'obediència. D'altra banda, la parquedat descriptiva del passatge posa en evidència que el narrador de l'Antic Testament només s'interessa pels aspectes que són importants per a la finalitat de la narració i negligeix tota la resta. El capítol sencer

explica el viatge d'Abraham i Isaac, la preparació de l'holocaust, la imminència del sacrifici i la intervenció *ex machina* d'un àngel emissari que atura l'estocada mortal d'Abraham amb un grau altíssim d'abstracció. No es concreten ni el temps ni l'espai, ni s'adjectiven les accions ni s'estimula cap mena de sensorialitat. Com en el cas de l'«Aquí em tens», el fet que Abraham es llevi «de bon matí» s'ha de llegir no pas com el resultat d'un interès fenomenològic del narrador sinó com la traducció mínima d'una ontologia moral —una indicació d'urgència, i no pas una referència temporal.

Aquesta abstracció respon, segons Auerbach, al fet que l'escriptura de l'Antic Testament no persegueix el realisme sinó la veritat. A diferència de l'art dels grecs, que s'ordena al voltant d'una fascinació per la manera com les coses se'ns mostren als sentits, la concepció jueva de la representació tendeix més aviat a perfilar-ne l'ésser. Potser per això, Jahvè, a diferència dels déus grecs, és un déu ocult. Més concretament, és un Déu que planteja una nova codificació de la presència, que es torna indeterminable però que encara intervé en la seva creació. Pensem en el parlament que dedica a Noè després del diluvi. Un cop ha fet l'arca i ha sobreviscut a l'extermini, Jahvè compareix de nou no només per indicar-li

què ha de fer amb els animals i amb la família i per beneir-los, sinó que, a més, precisa la mena de relació que han de mantenir humans i bèsties («Us servirà d'aliment tot el que té vida i es mou, com també els vegetals: tot us ho dono. Però no mengeu la carn amb la seva vida, és a dir, amb la seva sang»). També aprofita l'ocasió per traslladar la prohibició del vessament de la sang als homes («El qui vessi la sang d'un home, un altre home vessarà la seva sang, perquè l'home ha estat fet a imatge de Déu») i, finalment, es compromet a no repetir l'extermini aquàtic («Faig amb vosaltres aquesta aliança: les aigües del diluvi no tornaran mai més a exterminar ningú»). S'hi mostra una divinitat pendent d'establir el canemàs moral que ordeni internament la seva creació i orienti les conductes de les seves criatures, cosa que suggereix una indistinció entre l'una i l'altra, entre creació i moralitat. El Jahvè de l'Antic Testament es comporta gairebé com un director teatral el dia abans d'una estrena, que recorre l'escenari ultimant-ne els detalls, precisant el lloc exacte d'una cadira o recordant a l'actor la inflexió exacta d'una frase. La presència veterotestamentària de Déu es pot pensar com la performativitat del sentit del món, de la inscripció d'una intencionalitat en les coses que, després, els que arribem després, haurem

de redescobrir. Perquè nosaltres, que no hem assistit a la creació, arribem al món com un espectador arriba a una representació encetada, de la qual fa temps que ha marxat el director, i ja només podem retrobar-lo en les decisions que ha pres, en la traça o l'empremta. Al llibre del Gènesi Déu hi és, encara, i es comunica amb certs individus elegits — importants—, però sabem que es tracta d'un comunicat excepcional. Les seves intervencions fan l'efecte de puntada final del recosit del món. Quan no sigui imprescindible, Déu callarà i s'ocultarà en aquesta invisibilitat abstracta.

¿Com és que Abraham no s'espanta quan sent aquesta veu divina? ¿Per què tothom sembla tan còmode coexistent amb el Déu creador de totes les coses? Deixant de banda que, en termes de la història de la mimesi, marca el pas del que és llegendari al que és històric, podríem respondre simplement des de la fe: Abraham i Noè creuen en Jahvè i aquesta fe els ofereix unes coordenades —un marc de l'experiència— des de les quals poden relacionar-s'hi significativament. Dins del que entenen per *realitat*, es contempla l'existència d'un Déu que se'ls pot adreçar en qualsevol moment. En aquest sentit, des d'una lectura secular, ens situaríem en una lògica semblant a la del gènere del meravellós, on se'ns

presenten mons que funcionen amb lògiques diferents de la nostra, i els animals xerren amb els homes, amb la diferència que, en el meravellós, la llei que es transgredeix és la llei de la natura —de la idea consensuada que tenim sobre el funcionament del món—, mentre que la comunicació de Déu amb els homes en el marc de l'Antic Testament és part de la llei mateixa que *fund*a la natura. Alhora, es diferencia del meravellós en la mesura que el món que descriu l'Antic Testament vol ser el nostre, cosa que no passa amb la faula. Tampoc no té res a veure amb la irrupció del que és sobrenatural en la quotidianitat, característica del gènere fantàstic, precisament, perquè Déu és natura. D'aquí que no tingui gaire sentit proposar una lectura esquizofrènica dels comunicats de Déu als homes en el marc de les Escripures. Una cosa ben diferent són les comunicacions de Déu en el món diguem-ne *real*, que posen a prova la nostra idea de *realitat*, tant si s'hi contempla efectivament aquesta possibilitat com si no. ¿Què n'hem de fer, de l'individu que afirma que Déu li parla? ¿Com hem de llegir aquesta comunicació divina? En aquest cas, som nosaltres els que ens trobem en la posició de plegar la paraula presumptament divina als principis de la nostra idea de realitat i decidir que les veus que diu que sent l'indi-

vidu són una allucinació auditiva provocada per alguna tempesta neuroquímica; en el cas d'Abraham o de Noè, són els parlaments de Déu els que aspiren a plegar la nostra realitat cap a la seva i a fer-nos veure que, allà on només trobem caos i contingència, hi ha amagats un ordre, un absolut.

Aquesta mena de plegament semiòtic que opera l'Antic Testament té a veure amb la voluntat d'oferir una explicació total i completa del món i del seu esdevenidor històric. Auerbach parla d'una «pretensió de domini» que ens obliga a acomodar la nostra visió del món a la construcció històrico-universal que s'hi proposa. Tot el que passi al món entre l'origen del món i el final dels temps, entre el Gènesi i l'Apocalipsi, només es pot concebre com una baula més en la llarga cadena d'esdeveniments que formen part del pla de Déu, cosa que només és possible per mitjà de l'exegesi. Les figures de Filó d'Alexandria (15 aC - 50 dC) i d'Orígenes (184-253 dC) són crucials per perfilar el naixement d'aquesta exegesi cristiana. En les seves obres armen un aparell interpretatiu cada cop més complex, que travessa la literalitat del text bíblic per anar a un invisible que s'ha de dur a la llum, sigui la trama que connecta l'Antic Testament amb el Nou, i permet pensar Jesús com

el Messies, sigui per emplaçar certs elements de l'imaginari bíblic en el camp de la inversemblança i, per tant, obrir-los a una lectura al·legòrica. A mesura que el món evoluciona i es transforma, la necessitat de fer-lo encaixar en les coordenades veterotestamentàries es torna més urgent i demana esforços interpretatius cada cop majors —més violents, fins i tot— que només són possibles si Déu, figura de l'absolut, és darrere de tot, motivant-ho. Això té a veure alhora amb l'ocultació: Déu no és visible, però funciona com a garantia ignota del sentit del món.