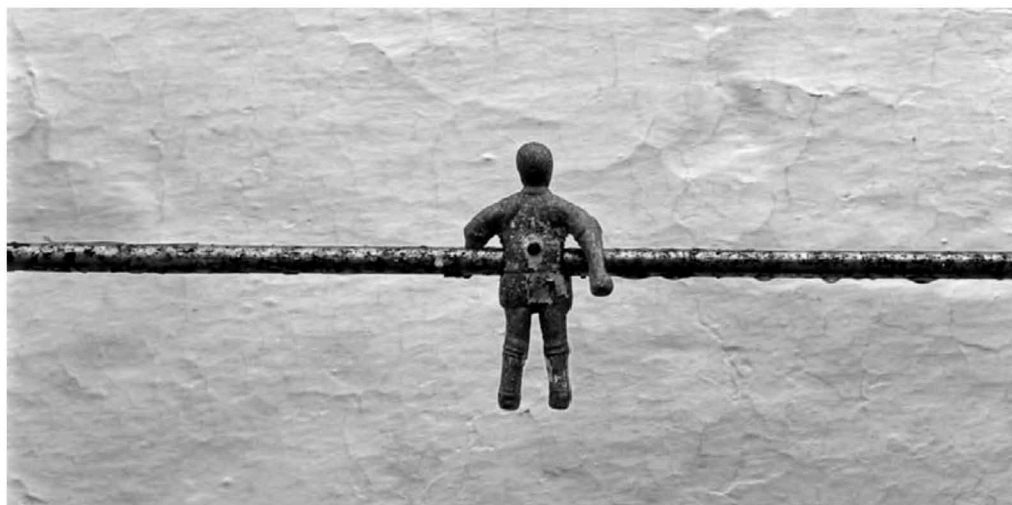


Religion, Politique, Culture



Editorial

GRAN ANGULAR/GRAND ANGLE/WIDE ANGLE

Fantastique phénomène, *Jean-Luc Nancy*

PERSPECTIVAS/PERSPECTIVES/PERSPECTIVES

La fotografía como texto y como discurso, *Omar Calabrese*
 Alberto García-Alix. Fotografiar la emoción, *Nicolás Combarro*

DOSSIER/DOSSIER/DOSSIER (Claudine Korall, ed.)

RELIGION, POLITIQUE, CULTURE/RELIGION, POLITICS, CULTURE/RELIGIÓN, POLÍTICA, CULTURA
 Religion, politique, culture, quel dialogue?, *Claudine Korall*

Thèmes, argumentations et style de l'œuvre d'Ibn Bâjja. La Risâlat al-wadâ' (Lettre de l'adieu), *Silvia di Donato*

Sinner or Savior: Unraveling the Enigma of Yazdgird I, *Geoffrey Herman*
 Sacralization of Political Power as an Obstacle to Global Peace, *Ali Çaksu*
 The Concept of Revelation in Islam, from the Book of Traditions of Al-Bukhârî, *Anne-Sylvie Boisliveau*

Willing Assent and Forceful Jurisdiction in Bartolomé de Las Casas: a Provocation toward the Territorial Problem of Interreligious Human Rights Practice, *Andrew Wilson*

Messianism and Political Action: How Utopianism and Nationalism Merge in Contemporary Shi'ite and Jewish Political Theologies, *Mahdi Ahoui*

L'Autre et la Bible hébraïque – une analyse sémiologique du dialogue interculturel, *Claudine Korall*

CALEIDOSCOPIO/KALÉIDOSCOPE/KALEIDOSCOPE

Reseñas/Críticas/Book reviews

Religion, politique, culture : quel dialogue ?

—Claudine Korall—

Quel espoir pour le dialogue des religions ? Cette question nous invite à définir le dialogue même. Que peut-il apporter ? Quelles formes doit-il prendre ? Utiles en certains cas, vains dans d'autres, les nombreux dialogues des cinq dernières décennies nous enseignent les acquis ou les pièges à éviter. S'interroger sur l'espoir propre au dialogue des religions relève d'une audace de prime abord peu perceptible, tant ce sujet dérange. Or, imaginer qu'il soit possible de construire un avenir meilleur en faisant abstraction des religions conduit à nier une réalité conçue par des personnes animées de croyances, de convictions et d'idéologies. Aborder les religions relève d'une nécessité, et est de notre intérêt aussi pragmatique que scientifique.

Co-publicada por/

Co-publiée par/

Co-published by

Departamento de Teoría de los Lenguajes y Ciencias de la Comunicación

(Universitat de València.

Estudi General, UVEG) &

Institut Européen de

l'Université de Genève (IEUG)

Director/

Directeur/

Editor-in-Chief

Jenaro Talens (IEUG/UVEG)

Consejo de dirección/

Comité de direction/

General Editors

Giulia Colaizzi (UVEG),

Nicolas Levrat (IEUG),

Sergio Sevilla (UVEG),

Santos Zunzunegui (UPV-

EHV)

Coordinadora editorial/

Éditrice executive/

Managing editor

Susana Díaz (UC3M)

Secretario de redacción /

Secrétariat de redacción /

Executive secretary

Manuel de la Fuente (UVEG)

Consejo de redacción/

Conseil de redaction/

Editorial Board

Maximos Aligisakis (IEUG),

Korine Amacher (IEUG),

Juan Carlos Fernández Serrato

(USE), Josep-Lluís Gómez

Mompert (UVEG), Carlos

Hernández Sacristán (UVEG),

Aude Jehan (SAIS-JHU/

EHESS, Paris/UniGe),

Carolina Moreno (UVEG),

Pedro Ruiz Torres (UVEG),

Manuel Talens (Tlaxcala-int.

org), Manuel E. Vázquez

(UVEG), Imanol Zumalde

(UPV-EHU)

Comité científico / Comité scientifique / Scientific Committee

Ana Amado (UBA), Wladimir Belerowitch (IEUG/EHESS, Paris), Philippe Braillard (IEUG), †Omar Calabrese (UNISI), Pio Colonnello (UNICAL), Tom Conley (Harvard), Teresa de Lauretis (UCSC), Pascal Dethurens (UNISTRA), Frieda Ekotto (UMICH), Paolo Fabbri (IUAV), Juan Antonio García Galindo (UMA), Charles Genequand (IEUG), Jesús González Requena (UCM), Ana Goutman (UNAM), Ute Heidmann (UNIL), Yves Hersant (EHESS, Paris), Renate Holub (UCB), Jorge Lozano (UCM), José Antonio Mingolarra (UPV-EHU), Miquel de Moragas (UAB), Winfried Nöth (Uni-Kassel), Manuel Palacio (UC3M), José Luis Pardo (UCM), Giuseppe Richeri (USI), Miquel Rodrigo Alsina (UPF), Lucia Santaella (pucsp), René Schwok (IEUG), Pierre Souyri (UniGe), Peeter Torop (UT), María Tortajada (UNIL), Patrizia Violi (UNIBO), Nicolas Zufferey (UniGe).

Abreviaturas / Abréviations / Abbreviations:

EHESS: École de Hautes Études en Sciences Sociales,
Paris

Harvard: Harvard University

IEUG: Institut européen de l'Université de Genève

IUAV: Istituto Universitario di Architettura, Venezia

PUCSP: Pontificia Universidade Católica de São Paulo

SAIS-JHU: The Paul H. Nitze School of Advanced
International Studies-Johns Hopkins University

TLAXCALA: www.tlaxcala-int.org

UAB: Universitat Autònoma de Barcelona

UBA: Universidad de Buenos Aires

UCB: University of California, Berkeley

UCM: Universidad Complutense, Madrid

UC3M: Universidad Carlos III, Madrid

UMA: Universidad de Málaga

UMICH: University of Michigan

UNICAL: Università degli Studi di Calabria

UNISI: Università degli Studi di Siena

UNISTRA: Université de Strasbourg

UNAM: Universidad Nacional Autónoma de México

UNIBO: Università di Bologna

UniGe: Université de Genève

Uni-Kassel: Universität Kassel

UNIL: Université de Lausanne

UPF: Universitat Pompeu Fabra

UPV-EHU: Universidad del País Vasco/Euskal Herriko
Unibertsitatea

UCSC: University of California, Santa Cruz

USE: Universidad de Sevilla

USI: Università della Svizzera italiana

UT: Tartu Ülikool

UEVG: Universitat de València. Estudi General

Diseño/Maquette/Art Work

© Abbé Nozal, 2011

Cubierta/couverture/cover: Alberto García-Alix, *Homenaje a Conrad*, 1997 (fragmento)

ISSN: 2174-8454

Depósito legal: V-3469-2011

Imprime: Gráficas Marí Montañana, s.l.
Horno de los Apóstoles, 4 • 46001 Valencia
Tel.: 96 391 23 04* • Fax 96 392 06 39
imprenta@marimontanyana.es

ÍNDICE / TABLE DES MATIÈRES /
CONTENTS – Vol. 3 (2012)



Editorial	3		
GRAN ANGULAR/GRAND ANGLE/WIDE ANGLE			
Fantastique phénomène			
Jean-Luc Nancy	7		
PERSPECTIVAS/PERSPECTIVES/PERSPECTIVES			
La fotografía como texto y como discurso			
Omar Calabrese	15		
Alberto García-Alix. Fotografiar la emoción			
Nicolás Combarro	29		
DOSSIER/DOSSIER/DOSSIER			
(coordinado por/coordonné par/edited by Claudine Korall)			
RELIGION, POLITIQUE, CULTURE / RELIGION, POLITICS, CULTURE / RELIGIÓN, POLÍTICA, CULTURA			
Religion, politique, culture, quel dialogue?			
Claudine Korall	47		
Thèmes, argumentations et style de l'œuvre d'Ibn Bâjja. La Risâlat al-wadâ' (Lettre de l'adieu)			
Silvia di Donato	49		
Sinner or Savior: Unraveling the Enigma of Yazdgerd I			
Geoffrey Herman	55		
Sacralization of Political Power as an Obstacle to Global Peace			
Ali Çaksu	69		
The Concept of Revelation in Islam, from the Book of Traditions of Al-Bukhârî			
Anne-Sylvie Boisliveau	89		
Willing Assent and Forceful Jurisdiction in Bartolomé de Las Casas: a Provocation toward the Territorial Problem of Interreligious Human Rights Practice			
Andrew Wilson	99		
Messianism and Political Action: How Utopianism and Nationalism Merge in Contemporary Shī'ite and Jewish Political Theologies			
Mahdi Ahoui	111		
L'Autre et la Bible hébraïque – une analyse sémiologique du dialogue interculturel			
Claudine Korall	123		
		CALEIDOSCOPIO/KALÉIDOSCOPE/KALEIDOSCOPE	
		José Manuel Trabado, <i>Antes de la novela gráfica. Clásicos del cómic en la prensa norteamericana</i> , Madrid, Cátedra, 2012 (Manuel de la Fuente)	145
		Nelly Schnaith, <i>Lo visible y lo invisible en la imagen fotográfica</i> , Madrid, La Oficina Ediciones, 2011 (Nieves Limón)	147
		Wilhelm Furtwängler, <i>Conversaciones sobre música</i> , Acatilado, Barcelona, 2011 (Jorge Sevilla Llisterri)	150
		Max Otte, <i>El crash de la información. Los mecanismos de la desinformación cotidiana</i> , trad. Juanmari Madariaga, Barcelona, Ariel, 2010 (Luis Veres)	154
		Miquel Francés i Domènec y Germán Llorca Abad (Coords.): <i>La ficción audiovisual en España. Relatos, tendencias y sinergias productivas</i> , Barcelona, Gedisa, col. Multimedia/Comunicación, 2012 (Carmen Arocena)	157
		Alberto Cairo, <i>El arte funcional. Infografía y visualización de información</i> , Madrid, Alamut, 2011 (Guillermo López García)	161
		WHO'S WHO	163
		CALL OF PAPERS	173
		NORMAS DE PUBLICACIÓN	177

Editorial

¿Es posible construir el futuro haciendo abstracción de la presencia de la religión (de las religiones) en el mundo? A esta pregunta, que durante un cierto período ha podido considerarse impertinente, pero que los acontecimientos políticos y sociales de los últimos tiempos han devuelto al centro de la actualidad, dedica buena parte de su espacio el número actual de *EU-topías*. Lo hace en un dossier complejo que busca articular (ésta sería la palabra clave del modelo de conceptualización que lo subtiende) un “diálogo de segunda generación” entre, al menos, las tres grandes religiones del Libro. Es un diálogo que implica, antes que nada, mantener en primer término las singularidades de los diversos acercamientos a lo que podríamos llamar la “palabra revelada”, dejando de lado apelaciones emocionales y poco productivas a una “fraternidad de fusión” entre formas ideológicas diversas y, probablemente, irreductibles, pero sin perder nunca de vista ese objetivo que, a la manera de un bajo continuo, resuena bajo la pluralidad de los discursos y no es otro que el de afinar nuestra sensibilidad con arreglo a las razones del Otro; porque en el fondo buena parte de nuestro futuro se juega en cómo seamos capaces de construir y asumir una imagen razonada y razonable del Otro.

Los tres textos dedicados al estudio de la imagen desde impostaciones bien distintas (filosófica, semiótica, historicista) ofrecen, más allá del caleidoscopio, elementos de confrontación intelectual y materiales analíticos para pensar la imagen contemporánea en el contexto las turbulencias de un presente inestable que afecta por igual a contenidos y formatos.

Est-il possible de construire l'avenir tout en ignorant la présence de la religion (des religions) dans le monde ? Ce numéro d'*EU-topías* consacre une bonne partie de son espace à cette question, qui pendant une certaine période a pu être considérée comme non pertinente, mais que les événements politiques et sociaux de ces derniers temps ont remis au centre de l'actualité. Nous présentons un dossier complexe qui cherche à articuler (mot-clé du modèle concep-

tuel qui le sous-tend) un « dialogue de seconde génération » au moins entre trois des grandes religions du Livre. C'est un dialogue qui implique, avant tout, de maintenir au premier plan le caractère unique des différentes approches de ce qu'on pourrait appeler la « parole révélée », tout en laissant de côté les appels émotionnels et improductifs à un « fraternité fusionnelle » entre des formes idéologiques diverses et probablement irréductibles, mais sans jamais perdre de vue cet objectif qui, telle une basse continue, résonne sous la pluralité des discours et qui n'est rien d'autre que celui d'affiner notre sensibilité aux raisons de l'Autre ; car au fond une grande partie de notre avenir dépend de la façon dont nous construirons et assumerons une image raisonnée et raisonnable de l'Autre.

Les trois textes consacrés à l'étude de l'image à partir d'approches bien distinctes (philosophique, sémiotique, historiciste) offrent – au-delà du kaléidoscope – des éléments de confrontation intellectuelle et des matériaux analytiques pour penser l'image contemporaine dans le contexte turbulent d'un présent instable qui affecte autant les contenus que les formats.

Is it possible to build the future while ignoring the presence of religion (of *religions*) in the world? The current issue of *EU-topías* devotes much of its space to this question, which during a certain period of time was not considered to be worth of serious consideration, until recent political and social events returned it to centre stage. It does so through a complex collection of articles that seeks to articulate (this would be the keyword for the model of conceptualization underlying all texts) a “second-generation dialogue” between at least the three major religions of the Book. Such a dialogue implies, first of all, the foregrounding of singularities of the different approaches to what we might call the “revealed word,” leaving aside emotional and unproductive appeals to a “fraternity of fusion” between diverse and probably irreconcilable ideological forms, but without ever losing sight of the goal of this issue, like a bass note resounding under the plurality

of discourses, which is none other than tuning our sensitivity to the Other's reasoning, since in the final analysis our future depends on how we can build and assume a reasonable image of the Other.

The three texts devoted to the study of image do so from

very different fields (Philosophy, Semiotics and Historicism). Beyond a kaleidoscopic standpoint, they offer elements of intellectual confrontation and analytical resources with which to approach contemporary image in the turbulent context of an unstable present which affects both content and format.



GRAN ANGULAR
GRAND ANGLE
WIDE ANGLE

**EL LEGADO
FILOSÓFICO Y CIENTÍFICO
DEL SIGLO XX**

Manuel Garrido
Luis M. Valdés
Luis Arenas
(coords.)

CÁTEDRA

**EL LEGADO FILOSÓFICO
ESPAÑOL
E HISPANOAMERICANO
DEL SIGLO XX**

Manuel Garrido
Nelson R. Orringer
Luis M. Valdés
Margarita M. Valdés
(coords.)

CÁTEDRA

**EL LEGADO FILOSÓFICO
ESPAÑOL
E HISPANOAMERICANO
DEL SIGLO XX**

Manuel Garrido
Nelson R. Orringer
Luis M. Valdés
Margarita M. Valdés
(coords.)

CÁTEDRA

**EL LEGADO FILOSÓFICO
ESPAÑOL
E HISPANOAMERICANO
DEL SIGLO XX**

Manuel Garrido
Nelson R. Orringer
Luis M. Valdés
Margarita M. Valdés
(coords.)

CÁTEDRA

EL POTLATCH DIGITAL
WIKIPEDIA Y EL TRIUNFO DEL PROCOMÚN
Y EL CONOCIMIENTO COMPARTIDO

Felipe Ortega y Joaquín Rodríguez

CÁTEDRA

**DIEZ TEORÍAS
DE LA NATURALEZA
HUMANA**

Leslie Stevenson y David L. Haberman

Confucianismo
Hinduismo
La Biblia
Platón
Aristóteles
Kant
Marx
Freud
Sartre
Teorías darwinianas

NUEVA EDICIÓN

CÁTEDRA

LA MENTE HUMANA
INTRODUCCIÓN A LA FILOSOFÍA
DE LA PSICOLOGÍA

David Pineda

CÁTEDRA

**LAS TRAMPAS DE CIRCE:
FALACIAS LÓGICAS
Y ARGUMENTACIÓN
INFORMAL**

Montserrat Bordes Solanas

CÁTEDRA

**50 PENSADORES
CONTEMPORÁNEOS
ESENCIALES**

DEL ESTRUCTURALISMO AL POSTHUMANISMO

John Lechte

Adorno • Agamben • Arendt • Bachelard • Badiou
Bajtin • Barthes • Bataille • Baudrillard • Benjamin
Benveniste • Bergson • Blanchot • Bourdieu • Butler
Chomsky • Deleuze • Derrida • Domènèch • Duran
Eco • Foucault • Freud • Genette • Habermas
Haraway • Heidegger • Hjelmslev • Husserl • Irigaray
Jakobson • Joyce • Kafka • Kristeva • Lacan
Le Douarin • Levinas • Lévi-Strauss • Lyotard
Maturana • Maus • Merleau-Ponty • Metz • Nietzsche
Peirce • Saussure • Serres • Sollers • Virilio • Žižek

NUEVA EDICIÓN

CÁTEDRA



TEOREMA

Fantastique Phénomène*

Jean-Luc Nancy

Résumé / Abstract / Resumen

Le texte présenté est représentatif du travail mené depuis un certain temps par Jean-Luc Nancy sur les concepts et les images, la philosophie et l'art. Cette fois sont mis à l'épreuve quelques-uns des concepts les plus représentatifs d'une grande partie de la philosophie de la modernité : phénomène, chose en soi- et représentation, synthésisés dans le rôle que l'imagination et le schématisme jouent dans cette même philosophie. Bien que le fait de la production d'images soit unimaginable, l'inimaginable doit être inscrit d'une certaine façon dans l'imaginable, car il est quelque chose de plus que sa simple limite négative. Au-delà du dilemme entre une philosophie qui plonge l'inimaginable dans le silence et une philosophie confinée à ce qui est phénoméniquement imaginable, se rendrait ainsi visible ce qui pour l'une comme pour l'autre est littéralement unimaginable. Tel est le destin de certaines images capables de donner à lire l'ouverture de sens avant la projection de signifiés. C'est ce que donne à voir d'une manière exemplaire « L'Origine du monde » de Courbet.

The text we present here is representative of the work that Jean-Luc Nancy has been carrying out on concepts and images, philosophy and art. On this occasion he scrutinizes some of the most representative concepts in the philosophy of modernity, phenomenon, the thing in itself and representation, all of which are synthesized in the role that the imagination and schematization play in the above mentioned philosophical movement. Even when the actual production of images is unimaginable, the unimaginable as such has to be inscribed in some way in the imaginable, as something more than merely its negative limit. Thus the dilemma of a philosophy that subsumes the unimaginable in silence and a philosophy whose boundaries are confined to the phenomenologically imaginable would be transcended. This way, what is for both literally unimaginable would become visible. Such is the fate of those images which make readable the opening of meaning preceding the projection of signifieds. This is what Courbet's "The Origin of the World" shows us in an exemplary way.

El texto que presentamos es representativo del trabajo que Jean-Luc Nancy elabora de un tiempo a esta parte con los conceptos y las imágenes, la filosofía y el arte. En esta ocasión son puestos a prueba algunos de los conceptos más representativos de buena parte de la filosofía de la modernidad: fenómeno, cosa en sí y representación, sintetizados en el papel que en esa misma filosofía juegan la imaginación y el esquematismo. Aun cuando el hecho de la producción de imágenes sea unimaginable, lo unimaginable debe estar inscrito de alguna manera en lo imaginable, siendo algo más que su mero límite negativo. Así, más allá del dilema entre una filosofía que sume a lo unimaginable en el mutismo y una filosofía circunscrita a lo fenoménicamente imaginable, se haría visible lo que para una y otra es literalmente unimaginable. Tal es el

destino de algunas imágenes capaces de dar a leer la apertura de sentido anterior a la proyección de significados. Es lo que de manera ejemplar da a ver "El origen del mundo" de Courbet.

Mots-clés / Key Words / Palabras clave

Phénomène, chose en soi, représentation, philosophie de l'art, Courbet.

Phenomenon, Thing in Itself, Representation, Philosophy of Art, Courbet.

Fenómeno, cosa en sí, representación, filosofía del arte, Courbet.

Présence, représentation : la seconde n'est pas une copie de la première, elle est sa présentation à un sujet (c'est le sens premier du mot « représentation »). Si la présence n'est pas présentée, ou si elle ne se présente pas, comment sera-t-elle présente ?

La présentation de la présence, c'est sa manifestation, son apparition, sa venue au jour. Notre tradition a un mot pour cela : « phénomène ».

Essayons de penser le phénomène comme vérité de la présence, ou de sa présentation.

* * *

On ne doit pas oublier que « fantasma » et « phénomène » sont de même famille, tout comme « fantaisie » et « fantôme », pas plus qu'on ne peut oublier que « phénoménal » prend en langue ordinaire le sens d' « extraordinaire » ou encore, précisément, de « fantastique » lui-même entendu comme « exceptionnel ».

* La conferencia que ahora publicamos fue pronunciada por Jean-Luc Nancy el 15 de noviembre de 2011 en el Aula Magna de la Facultad de Filosofía y CC.EE. de la Universidad de Valencia.

Ce n'est pas des aléas de la langue qu'il faut prendre leçon, mais on peut saisir ici l'occasion d'affirmer simplement ceci : tout phénomène est fantastique, la phénoménalité elle-même, l'apparaître du monde, est un événement exceptionnel. Le monde *est* extraordinaire.

C'est pourquoi le monde est d'abord objet d'imagination. L'imagination transcendante procède à l'ouverture du monde en tant que possibilité générale de l'étant.

Ouverture du monde donc *ex nihilo* .

L'image première, la première *imaginée* au sens fort de *créée*, est présence de cette absence – pas même absence, en vérité, mais simplement *néance* sans « pré » ni « ab ».

Imago de ce qui fut avant tout et donc ne fut pas, ne fut en aucun temps ni hors du temps où rien n'est.

Comment est cette image ?

Elle est l'image de rien. Image par excellence, si l'image est présence de la chose absente. Mais ici nulle chose n'est absente, nul objet, nul sujet. Ici, il n'y a rien.

Rien, c'est ce qu'il y a « derrière » le monde, « au-delà » de lui ou « au fond » de lui. C'est très exactement ce que le nom de Dieu a désigné. Et c'est pourquoi « Dieu est mort » signifie simplement : l'outre-monde n'est pas. Mais que l'outre-monde ne soit pas signifie que l'*être* du monde n'est pas une consistance ou une subsistance qui soutiendrait, fonderait ou créerait le monde.

Que Dieu *crée* le monde signifie au contraire que le monde sort de rien et pour rien. En ce sens « Dieu crée le monde » dit la même chose que « Dieu est mort ». On peut dire : seul un Dieu mort peut laisser place à cette déflagration de rien – rien jaillissant de rien, fission de la Chose : *res / rien*.

Précisions : il n'y a rien / il y a rien – sont deux propositions équivalentes. Il faut en finir avec la hantise du « rien ». Avec l'une et l'autre des deux hantises possibles : la fascination pour le rien, la peur panique du nihilisme. « Rien », c'est la chose même. C'est la même chose – de cette « chose en soi » de Kant devenue plus tard chose

de Heidegger et de Lacan. La *chose en soi* n'est pas, n'a jamais été une autre chose, première ou occultée, derrière la chose perceptible.

La chose en soi est la choséité de la chose, ou la possibilité de la chose, elle est l'« être » si toute chose est un « étant », elle est l'« Idée » si toute chose est sensible mais elle est aussi bien la matière si toute chose a une forme. La chose en soi est cela en quoi il y a « chose » en général. Or une chose en général est la négation d'aucune chose ou du néant (de « rien » au sens moderne ordinaire du mot). La négation d'aucune chose est « quelque chose » : une chose quelconque, en somme. Mais la chose en soi n'est pas simplement une chose quelconque : elle est plutôt le « quelconque » en tant que tel, le non particulier, le non différencié considéré pour lui-même. La chose en soi n'est pas une chose, telle ou telle, mais elle est « *quelque* chose » au sens où toute sa teneur chosale se tient dans l'indéterminé du « quelque ».

La chose en soi est l'« il y a » de quoi que ce soit. L'« il y a » indifférencié de tout ce qu'il peut y avoir. En ce sens elle est le monde aussi bien que quelque chose et aussi bien que *rien*, c'est-à-dire *res*, la chose dans sa simple valeur de différenciation du néant. *Un rien*, en français, c'est une chose infime, minuscule, c'est un détail négligeable mais qui peut aussi, bien entendu, avoir une portée ou des conséquences considérables – pour ne pas dire « phénoménales » au sens de « considérable ».

Mais peut-être justement ne faut-il pas éviter, au moins pour un instant, de s'arrêter sur cette acception populaire, en français, des mots « phénoménal » et « phénomène » (« c'est un phénomène » signifie que quelqu'un a des talents très particuliers, remarquables et hors du commun). Ce qui est extraordinaire, on le qualifie souvent aussi d'« inimaginable ». Cela passe les représentations qu'on peut se faire. Ainsi trouve-t-on dans la langue une intéressante convergence entre l'inimaginable et le phénoménal : entre ce qui échappe à l'image, à la monstration et à l'apparition, et ce qui vient au paraître, ce qui se montre dans la lumière.

Cette convergence contingente (du moins la tiendrons-nous ici simplement pour telle) n'a-t-elle pas un *analogon* nécessaire dans l'ordre de la Chose ?

La Chose, en effet, est de soi unimaginable : nous le comprenons d'emblée. Elle est par définition ce qui, n'étant aucune chose, ne saurait avoir d'image. Mais elle est aussi « phénoménale » en ce qu'elle n'est rien de moins considérable, ou prodigieux, que le fait même de l'« il y a ». Elle est le *que* de *qu'il y a*. Elle est la factualité (ou si on veut, avec Heidegger, la facticité) de ceci que quelque chose est, en général.

Elle n'est pas pour autant elle-même une généralité. Dire qu'il y a quelque chose en général veut seulement dire que, abstraction faite de toute détermination particulière et de toute singularité, il y a quelque chose, il y a un monde, il y a des choses (« quelque chose » suppose plus d'une chose, car une chose unique, ne se distinguant d'aucune autre, s'annulerait elle-même dans son unicité ; il n'y a jamais d'unique que dans un rapport avec un autre ou d'autres uniques).

N'étant ni une généralité, ni une particularité, la Chose n'est ni imaginable, ni concevable. Mais elle *est*. Plus exactement, elle est l'être de l'être, l'effectivité de l'effectuation de l'« il y a ». Or, s'il faut le préciser, on ne peut douter qu'il y a. C'est un argument de Kant : puisque nous sommes là pour parler de la Chose, c'est qu'il y a déjà certaines choses, nous, ce mot « Chose », sa sonorité ou sa graphie, la réalité immatérielle de son sens ou de sa vérité. Il y a tout de suite beaucoup de choses, il y a en fait tout un monde. L'effectivité d'un monde est indubitable – tout aussi peu sujette au doute que l'*ego sum* de Descartes. D'ailleurs cet *ego sum* pourrait bien être une modalisation, un aspect ou un énoncé de la chose en soi.

Que fait l'*ego sum* ? Il se distingue. Il se distingue de tout autre chose – supposée pouvoir ne pas exister – en s'affirmant comme l'existence de cette supposition elle-même (qu'il n'y ait peut-être rien d'existant). La Chose ou la chose en soi n'est ou ne fait pas autre chose : elle est ou elle fait la distinction d'avec la possibilité qu'il n'y ait aucune chose, pas de monde, néant.

Il serait possible qu'il y ait néant seulement s'il n'était pas certain que je peux énoncer cette phrase et qu'elle vous est intelligible. Moi, la phrase et vous nous faisons déjà monde – à défaut de faire véritablement « un monde ». Faire monde, c'est faire renvoi, rapport, de sens et de non-sens,

de présence et d'absence, d'un et de plusieurs. Monde, c'est plus d'un, c'est non-un. *Un* monde, c'est plus d'un.

Or ce plus d'un ne peut sortir lui-même ni d'un, ni de plusieurs. Il ne peut sortir – s'il convient de parler ainsi – que de la différence entre un et un autre. Il ne peut sortir que l'écartement de Un : de soi, Un n'est pas, ou bien est sa propre négation. Si Un était, en toute unicité, l'être en lui se réduirait à l'indistinction. Si Un n'est pas, et si l'être n'est pas l'indistinction de l'identité à soi ou en soi, mais s'il *est* au contraire la distinction – si « être » c'est « distinguer », « faire distinction » – alors l'*être* commence par l'ouverture entre l'un et l'autre. Commence, et continue de même.

* * *

La chose en soi ouvre la distinction. Plus exactement, elle s'ouvre en tant que distinction. En elle, toute chose distincte d'abord se retire et s'absente – à commencer, précisément, par toute espèce de Un, de chose, d'être ou d'étant qu'on pourrait imaginer posé de soi, en soi et pour soi (ruine de tout argument ontothéologique). Mais la distinction s'ouvre. Elle n'est pas une chose, elle est *rien* en ce sens qu'elle offre le minimum d'être pour que ça diffère. Le jour et la nuit, le haut et le bas, la droite et la gauche, ici et là-bas, un et deux.

Voilà qui est unimaginable : aucune représentation n'est possible de ce qui n'a pas présence et qui n'est pas non plus absent comme une présence éloignée. Ou bien l'absence ici est celle de toutes les choses – absence du monde en totalité, donc non pas absence de quoi que ce soit qui pourrait être présent ailleurs, mais absence d'aucune présence déjà donnée. Absence d'avant l'absence et la présence.

Ni absence, ni présence : préséance et précédence absolue de l'ouverture entre toutes choses. Telle est la chose en soi. Phénoménale, donc, si elle constitue la très considérable « création du monde », le *rien* imperceptible dont le trait infinitésimal – le trait ou le retrait – ouvre au partage des choses du monde.

Inimaginable, donc ? Ne nous faut-il pas pourtant l'imaginer ? Comment pourrions-nous l'éviter ? L'imagination

n'est-elle pas tout autre chose que la représentation au sens de ce qui vient reproduire l'aspect d'un objet donné ? N'est-elle pas ce qui, bien avant toute représentation, se porte au devant de la possibilité que quelque chose se présente ?

L'image n'est pas d'abord la figure ou le tableau. L'*imago* est la venue en présence (du défunt, comme on le sait : espèce de fantôme, donc, fantasma, phénomène, apparition). Ce qui vaut en elle n'est pas la (re)présentation, mais la *venue*. L'image vient, et l'imagination est la faculté de susciter ou d'accueillir cette venue. Pour ce faire, l'imagination s'avance. Il n'y a pas de venue sans que lui réponde une avance qui vient à sa rencontre. Un « venir » ne peut être unilatéral.

* * *

L'imagination – en sa valeur qu'on disait autrefois productrice ou créatrice, non reproductrice – n'est pas une production d'images. Elle vient à la rencontre de la venue d'images possibles : c'est-à-dire à la rencontre du monde.

L'imagination s'ouvre donc d'abord au monde en tant que tel, c'est-à-dire à ce dont la chose en soi porte la possibilité ou le don, comme on voudra dire. Elle s'ouvre à l'ouverture, à la déhiscence de *rien* esquissée entre toutes les choses possibles. Que *rien* (*nihil*) s'écarte de soi-même d'un *rien* (*res infima*), c'est la création du monde.

L'imagination se porte vers la création. C'est elle qu'elle imagine avant tout et c'est elle qu'elle imagine au fond de tout. Elle imagine ainsi le *fond*, en effet, elle imagine la forme du fond informe. Elle imagine le contour de l'ouverture qui s'ouvre de rien dans rien. Elle imagine la fente dont se fend cela qui de soi n'est pas, qui ne consiste pas ou dont la consistance est toute donnée dans l'écartement. La chose en soi s'écarte de soi : s'ouvre comme la possibilité qu'il y ait l'une et l'autre chose.

Raison pour laquelle l'imagination – la fantaisie, la fantastique, la fantasmagorique – des créations du monde est imagination d'une ouverture, déhiscence ou déchirure, partage entre ciel et terre ou entre terre et mer, partage entre jour et jour, donc entre jour et nuit, partage de lumière et ténèbres. Toujours c'est de l'indifférent et de l'informe – chaos, océan primordial, grand animal cosmique, magma – qui se

différencie. Toujours c'est un écart, une fissure, une fente ou un pli qui divise la Chose et la rapporte à soi. La chose en soi se fend.

Cette réflexivité pourtant n'est pas celle d'un sujet. Cela ne veut pas dire qu'elle s'engendre ni qu'elle n'obéit qu'à sa propre loi – bien que cela veuille dire *presque* la même chose (*presque* la propriété d'un Dieu unique). *Presque*, car la réflexivité ou l'auto-nomie, bref la subjectivité ainsi comprise, comme rapport de maîtrise de soi sur soi, s'offre ici comme passivité et comme rapport de sujétion de soi à soi. Cette sujétion toutefois ne reconstitue pas un autre sujet subreptice : la Chose n'est définie que par sa sujétion à l'écartement qui l'ouvre.

C'est ainsi qu'elle est chose *en soi* : le *soi* vaut ici intégralement comme cas-régime. En soi la chose n'est qu'être-soi – à soi, pour soi, de soi mais sans sujet de ces divers datifs ou ablatifs. Sans nominatif, donc : *la chose* n'est pas le nom d'un sujet, n'est pas même le nom d'un nom. *La Chose* n'est pas une nomination, c'est au contraire une dénomination, c'est le nom par défaut de ce qui subsiste sans nom ni qualité de sujet et qui, subsistant ainsi, ne subsiste qu'à fléchir, céder et se fendre sous son propre poids. La chose *s'ouvre* – essentiellement.

Le *se* de l'accusatif, ici, donne la forme primordiale du non-nominatif qui est aussi non-nomination (et qui devrait bien entendu communiquer avec une réflexion sur les nominations et dé-nominations de Dieu). Il n'y a pas d'abord la chose, puis son acte qui l'ouvre elle-même. Elle est d'emblée en acte et cet acte est sa passion : elle s'ouvre. Cette passion doit s'entendre comme passivité et comme affectivité. La chose en soi est avant tout chose affectée et chose d'affect. En soi, elle est affectée, elle est de soi affectée. Cette affection est en elle ou d'elle le plus ancien, le plus archi-originaire où se dérobe tout principe d'origine. Toujours déjà et en deçà de toute primitivité ou primordialité il y a, il y a eu ou il y aura eu, comme on voudra dire, affection de la chose et chose affectée, chose en affection. En d'autres termes : l'être est une passion, il n'est pas une action.

C'est d'ailleurs pourquoi la proposition heideggerienne d'entendre le verbe « être » comme transitif ne peut que rester agrammaticale. Car « être » en tant que transitivité

de l'étant – « être » comme « faire être », ou même comme « laisser être » l'étant – doit en dernier ressort se faire comprendre comme passion et passivité. Pour forcer le trait, on pourrait dire : être – transitivement – l'étant, c'est être eu par l'étant.

C'est bien pourquoi l'être ne précède pas l'étant. Il viendrait plutôt – s'il vient – après lui, ou du moins avec lui. Il n'est, de fait, rien d'autre que l'être *de* l'étant, ce qui veut dire qu'il est *que l'étant est (existe)*.

La Chose ne précède pas non plus les choses. Elle est la chose *des* choses, elle est la chose *que* les choses sont choses – multiples, singulières et coexistantes. La fente que la chose est ou bin comme laquelle elle s'ouvre n'est en somme rien d'autre que la bouche qui s'ouvre au passage du sens entre les choses – car s'il y a pluralité et coexistence, il y a « sens », même si le sens ou la vérité de ce « sens » reste à considérer entièrement à partir de cette bouche-là, de cette énonciation-là, et non à partir des signifiants langagières et logiques.

On pourrait dire : la Chose s'abouche avec soi. Ou bien : dans la passion de la chose qui s'ouvre, les choses, les étants, s'abouchent entre elles ou entre eux.

Une bouche serait la première image. Moins une bouche parlante qu'une bouche « simplement » sonore en même temps qu'ouverte au partage du dehors et du dedans – une bouche qui avale et qui crache, qui avale et qui boit, qui aspire et qui expire, qui exhale et qui inhale.

Pareille bouche n'est pas seulement celle du visage. Elle est plus ancienne que lui. Elle est dans une conjonction de lèvres qui sont aussi bien celles d'une plaie ou celles d'une vulve, celles d'une source ou celles d'un méat que celles d'une bouche. L'image est de lèvres : elle ne les représente pas, elle est faite de lèvres qui en se joignant et pour se joindre s'écartent l'une de l'autre. L'écart des lèvres est le plus intime et le plus délicat qui soit. Pensez à celles de la Joconde, à celles de *L'Origine du monde*.

A travers de telles représentations, nous approchons quelque chose de l'image première qu'est l'image de la Chose ou bien la Chose en tant qu'image : la Chose affleurant hors de son invisibilité et de son irréprésentabilité.

Nous comprenons alors que cette image primordiale – et qui se tient au cœur de toutes les « images » - cette image vers laquelle nous sommes tournés, tendus et ouverts, lèvres entr'ouvertes, n'est pas d'abord ni seulement une vision. Elle n'est pas d'abord ni seulement une figure, un contour ou un dessin présenté aux yeux. Elle ne se contente pas en effet de montrer ni de « faire voir » : elle offre un toucher, une saveur, un goût, une résonance. Elle n'est même pas immobile : son ouverture palpite. Loin d'offrir une représentation, elle donne un tout de présence : la présence de ce qui vient au devant et par cette venue forme un « devant », c'est-à-dire un « dehors », ce par quoi et à quoi seulement je peux me trouver *exposé*, c'est-à-dire existant.

Exister c'est d'abord aller au dehors. Il faut pour cela, pour aller à lui, se tourner ou se laisser tourner vers lui. C'est l'acte de l'imagination qui avant toute image imagine ce que Kant nommait le *schème* : l'image de la possibilité des images. Elle rend possible que le concept – la pensée du monde, de la totalité de sens possible – soit conjoint à une intuition, c'est-à-dire à une pénétration sensible. A l'imagination primordiale se fait sentir – comme dans une espèce de baiser (d'où peut-être ce que nous nommons « baiser » tire sa force) – la possibilité ou pour mieux dire l'ouverture du monde. De la totalité du sens possible, donc, mais justement pas comme un « sens », pas comme un « signifié ». L'image, toute image, précède tout sens constitué. Elle est bien plutôt elle-même l'ouverture d'une possibilité de sens, c'est-à-dire de renvoi dans l'image – en vérité de renvois indéfiniment multipliés. Le sens, c'est le renvoi entre les multiples, ce n'est jamais « un sens ». Mais ainsi l'image première est avant tout sens comme elle est avant toute image. Les lèvres de la Chose – les lèvres qui *sont* la Chose – ne parlent pas. Elles n'annoncent ni ne promettent un sens du monde tout en ouvrant le monde comme écartement du et des sens.

Il vaut mieux dire que ces lèvres me regardent. Elles me dévisagent et me situent : face au monde, en lui, exposé à lui, par lui, moi-même en lui, moi-même enveloppé dans le dehors.

C'est ainsi que le phénomène est fantastique : tout ce qui se montre se montre dans l'ouverture de cette monstration première – monstrueuse à quelque égard – qui montre

l'invisible, l'immontrable écartement de la chose en soi. Ainsi l'aurons imaginée inimaginable.

Lorsque le monde semble dérober jusqu'à sa faculté d'ouvrir un espace de sens, un jeu infini de signifiante, lorsqu'il semble se réduire à n'être plus « monde » mais magma et violent désordre de calculs interminables, alors nous devons nous remémorer, si nous le pouvons, cette imagination primordiale et combien la Chose – cette chose en soi dont en fin de compte nous *sommes* l'existence – demeure irrésistiblement ouverte (sauf à admettre que son ouverture puisse aussi devenir un abîme où nous disparaissions, et tout phénomène avec nous).

* * *

L'origine du monde de Courbet dit parfaitement cela : ce qui fait véritablement l'image de ce tableau, ce qui le rend phénoménal, ce n'est pas la nudité d'un sexe féminin ; ce n'est pas même seulement le fait que cette nudité, n'étant plus épilée comme l'étaient le plus souvent les nudités antérieures, atteste par le buisson des poils qu'il s'agit bien de la nature, de l'origine, de l'embouchure du ventre du fond duquel la chose peut venir ; plus encore, ce qui fait l'image, c'est très exactement l'infime ouverture des lèvres, le dessin de leur ajointement qui se montre entre les poils mêmes et qui tout ajointé qu'il est n'en indique que mieux l'écartement dont elles sont le lieu, cet écartement

dont celui des cuisses, qui porte toute la force de l'image, n'est que le vestibule et la promesse.

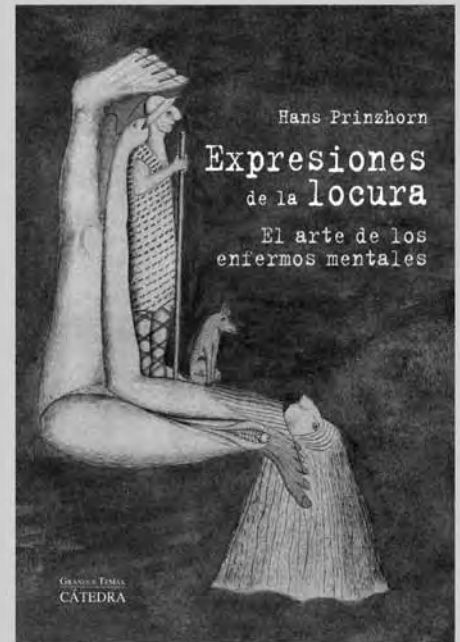
A moins qu'il en porte la vérité. Vérité de l'image inimaginable, image de rien, image du rien, de la *res infima*, ou bien image du *ne – ens*, du néant qui n'est pas le *nihil negativum*, mais qui est le non-étant, cela qui n'est pas posé dans le monde parmi les autres étants, mais qu'il est donc juste de nommer leur *être* : leur *exister*, leur *sortir du néant*, précisément (ou du rien : *ex nihilo*).

Le né-ant de l'être, ce né-ant que l'être est, ou qui fait l'être de l'être, a pour unique propriété de sortir de lui-même – de sortir du néant en tant qu'aucune chose. Comment ça sort d'aucune chose et vient au monde en absolue nouveauté – en nouveau-né – et comment cela même, ce jaillissement, est une jouissance, une joie qui vient au monde avec ou sans enfant, mais toujours signe de la *venue* même : du *venir* de l'être – voilà l'inimaginable dont pour finir sans doute bien plus qu'un tableau porte l'image.

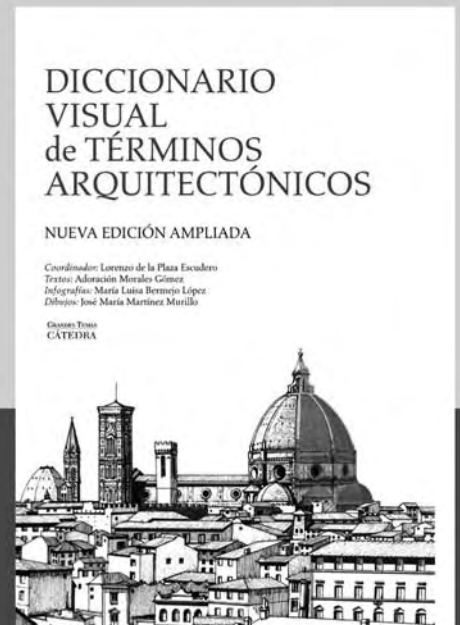
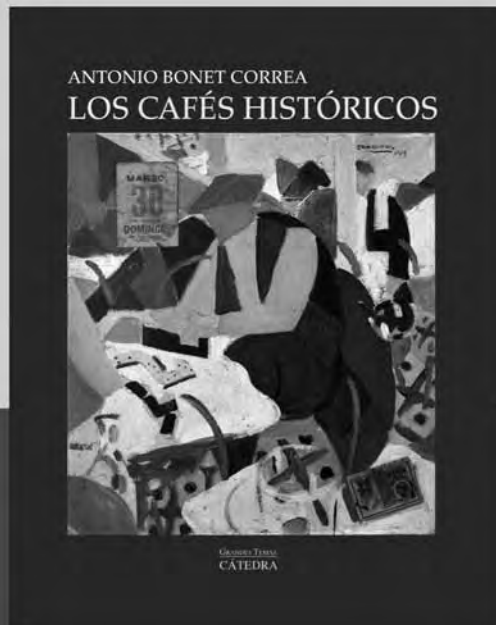
Toute œuvre d'art, indéfiniment, renouvelle cette image. L'image de l'inimaginable jouissance du monde : celle que le monde est, celle que nous prenons à lui, à le *sentir*, c'est-à-dire à ressentir l'infigurable dans la figure, l'inaudible dans le son, l'intraçable dans la ligne et l'innommable dans nos mots. Toutes les œuvres ont pour titre secret « l'origine du monde ».



PERSPECTIVAS
PERSPECTIVES
PERSPECTIVES



Cuadernos Arte Cátedra



arte+historia

www.catedra.com

La fotografía como texto y como discurso

“Nota sobre semiótica de la fotografía”†

Omar Calabrese

Resumen / Résumé / Abstract

Es un lugar común afirmar que la fotografía supone un desafío imposible para la semiótica. Frente a ello, el autor, utilizando los instrumentos de la semiótica estructural de inspiración greimasiana, propone nuevas vías analíticas de acceso al discurso fotográfico. Para ello cuestiona tres *idola fori* de la teoría fotográfica convencional: a) el problema del «parecido» del signo fotográfico con su referente; b) la existencia de un «lenguaje fotográfico específico» y c) la posibilidad de examinar ese supuesto lenguaje mediante la búsqueda e identificación de «unidades mínimas» en los planos de la expresión y del contenido.

C'est un truisme d'affirmer que la photographie est un défi impossible pour la sémiotique. Contre cela, en utilisant les outils de la sémiotique structurelle d'inspiration greimassienne, l'auteur propose de nouvelles voies analytiques d'accès au discours photographique. Pour ce faire il met en question trois *idola fori* de la théorie photographique conventionnelle : a) le problème de la « ressemblance » du signe photographique à son référent, b) l'existence d'un « langage photographique spécifique » et c) la possibilité d'examiner ce langage hypothétique à travers la recherche et l'identification d'« unités minimales » sur les plans de l'expression et du contenu.

It is a truism to say that photography is an impossible challenge to semiotics. In spite of this, the author, using the tools of structural semiotics inspired by Greimas proposes new analytical approaches to photographic discourse. To this end, he questions three *idola fori* of the photographic sign to its referent, b) the existence of a «specific language» of photography and c) the opportunity to examine this so-called language through the identification of «minimal units» at the level of expression and content.

Palabras clave / Mots-clés / Key Words

Semiótica, semiótica estructural, fotografía, espacialidad, temporalidad, U. Eco, A. J. Greimas, R. Lindékens

Sémiotique, sémiotique structurelle, photographie, spatialité, temporalité, U. Eco, A. J. Greimas, R. Lindékens

Semiotics, Structural Semiotics, Photography, Spaciality, Temporality, U. Eco, A. J. Greimas, R. Lindékens

Muchos han sostenido, y siguen sosteniendo, que la semiótica es una disciplina omnívora e imperialista. Omnívora porque «se ocupa de todo», aprovechando que todo es comunicación. Imperialista porque, quizás por idéntica razón, tiende a «conquistar» los territorios de las demás ciencias humanas además de los dominios de las aplicaciones singulares específicas. Pero hay un sector de la producción en el ámbito de los estudios sobre comunicación que ha ofrecido mucha resistencia al análisis semiótico en los últimos 20 años. Se trata de la fotografía, reino transitado por pocos especialistas del lenguaje y que ha permitido que incluso estos últimos alcanzaran resultados dignos de relieve.

Resumamos muy brevemente lo que existe sobre el tema. Como sabemos, la fotografía ha sido considerada tema para el análisis semiótico desde las definiciones de signo elaboradas por Peirce¹. De hecho, Peirce, hablando de las relaciones entre un signo y su Objeto Dinámico, define como *símbolo* todo signo que mantiene una relación convencio-

† Omar Calabrese falleció el 31 de marzo de 2012, cuando ultimábamos la preparación de este número. La noticia, por lo inesperada, golpeó a sus amigos de *EU-topías* como un mazazo. La vitalidad y energía de Omar era uno de nuestros activos más queridos. Por eso, ya en máquinas el volumen, decidimos traducir e incluir este artículo inédito como homenaje a su memoria. Aunque escrito en 1988, el tiempo no le ha quitado un ápice de la lucidez y el rigor con que siempre abordó su trabajo. La redacción de *EU-topías* quiere agradecer a su compañera Francesca Calabrese la rapidez y diligencia con que respondió a nuestra solicitud y las facilidades que nos dio para acceder al archivo de Omar. Como apéndice, asimismo, hemos querido añadir el *Tombeau* que hicimos circular sus amigos del colectivo *EU-topías* y que incluía un poema escrito a las pocas horas de conocer su desaparición, con el comentario fotográfico y las versiones francesa e italiana que le siguieron de inmediato.

¹ C. Sanders Peirce, *Collected Papers*, Cambridge, Harvard University Press, 1931-35.

nal con su Objeto, como *índice* todo signo que presenta una conexión física con su Objeto, y como *ícono* todo signo que presenta una relación de semejanza con su Objeto. Ahora bien: Peirce pone ejemplos de todo tipo de signos, y sitúa la fotografía entre los *índices*. Una fotografía sería un *índice* porque está vinculada a su propia «causa» por una especie de contigüidad. La imagen está conectada físicamente con su Objeto, como una especie de huella dejada sobre la película por el objeto fotografiado y de ahí sobre la imagen impresa. Sin embargo, Peirce trata la fotografía también como un *ícono*. Por ejemplo cuando su contenido es un retrato, por el hecho de que éste sea utilizado como exhibición de semejanza con una persona. De todas formas, desde un punto de vista semiótico, más importante parece haber sido la contribución de Roland Barthes, que estudió la fotografía desde sus comienzos como crítico hasta sus últimos trabajos. En 1957, por ejemplo, dedicaba partes de sus *Mythologies*² justamente a este tema: el uso de las fotos en las cubiertas de las revistas (ilustradas), o el papel de la palabra como «anclaje» del sentido vehiculado por la imagen fotográfica. En 1961 escribió un texto teórico sobre el tema, «Le message photographique», en el primer volumen de la que acabaría siendo una de las revistas más importante para las disciplinas sociolingüísticas, *Communications*. En ese texto se ocupaba del análisis del papel de las fotos en los periódicos y en los semanarios, y se subrayaba, como dije antes, la dimensión de «anclaje» del sentido por la palabra (el término «anclaje» será utilizado sólo en 1964 en el análisis del mensaje publicitario de la pasta Panzani). El «anclaje» consiste en que la fotografía, por su propia naturaleza, no puede expresar significados precisos a causa de su altísima polisemia y por lo tanto sólo las palabras pueden reducir dicha polisemia, significando de verdad. Por esta razón Barthes sostenía que la fotografía puede ser definida como «lenguaje» sólo en sentido metafórico, porque en realidad no funciona en absoluto como un código en el verdadero significado del término. La fotografía, de hecho, está fuertemente «motivada» por la realidad y sólo en un segundo nivel (que Barthes llamaba en ese momento «connotación») se convierte en una especie de lenguaje. Hay que notar que este tipo de reflexión acerca de la antinomia «motivado»/«arbitrario» parece ser el comienzo de un debate en torno a los «signos motivados», es decir, ese tipo de signos cuya forma de la expresión está motivada por la forma del contenido, y esto acabó permitiendo también que se desarrollase el debate

acerca de la existencia misma de lenguajes figurativos específicos, como el cine, debate en el que participaron, con posiciones distintas, Christian Metz, Pier Paolo Pasolini, Eliseo Verón, Umberto Eco y muchos otros³.

El libro que Barthes dedicó a la fotografía en 1980, *La chambre claire*⁴, no se aleja mucho de esas primeras reflexiones. El autor, por ejemplo, señala la importancia del papel del referente en la producción fotográfica, y subraya la dificultad de una taxonomía del significado de la imagen fotográfica a causa de su *opacidad* significativa. Sin embargo, en este último Barthes hay alguna novedad, como el reconocimiento de tres distintas prácticas vinculadas a la fotografía: a) hacer fotos, b) mirar fotos y c) ser objeto de una foto. Partiendo de estas categorías, Barthes empieza a construir, más que una semiótica, una pragmática de la fotografía. Después de haber diferenciado entre el emisor (Operador), el receptor (Espectador) y el objeto (*Spectrum*), Barthes elige tomar en cuenta solo el punto de vista del receptor y selecciona dos distintas maneras de leer una foto: lo que denomina «*studium*», es decir la parte más codificada del mensaje, y lo que denomina «*punctum*», es decir un elemento no codificado, que el espectador añade a la foto construyendo así, con la lectura, su efecto de sentido.

Un punto de vista muy distinto es el del único autor que ha vinculado explícitamente su nombre a la semiótica de la fotografía, René Lindekens⁵. Lindekens siempre ha creído en la autonomía del lenguaje fotográfico, es decir, en su «especificidad». Ha hecho varios intentos para demostrar su doble o *n-pla* articulación interna (según la definición de Martinet y de los lingüistas funcionalis-

² R. Barthes. *Mythologies*, Paris, Seuil, 1957 (trad. cast. *Mitologías*, Siglo XXI, 1980, 1971).

³ Para un resumen de las distintas posturas y la bibliografía relativa, véase mi libro *Il linguaggio dell'arte*, Milano, Bompiani, 1985 (trad. cast. *El lenguaje del arte*, Barcelona, Paidós, 1987).

⁴ R. Barthes. *La chambre claire*, Paris, Seuil, 1980 (trad. cast. *La cámara lúcida*, Barcelona, Paidós, 1989).

⁵ R. Lindekens, *Semiotica della fotografia*, Napoli, Esi, 1980. Véase también mi entrada en «Semiotics of Photography», en *Encyclopedia and Dictionary of Semiotics*, Bloomington, Indiana University Press, 1994.

tas). Así Lindekens ha llegado a formular lo que él llama las «unidades mínimas» de la comunicación fotográfica, tanto en el plano de la expresión como en el del contenido. En un primer nivel, dichas unidades pertenecen al plano de la producción fotográfica, es decir, la cámara, el negativo, el papel, los elementos químicos, etc. Este material «natural» es «iconizado» (es decir, tratado semióticamente) y a partir de ahí se convierte en lenguaje icónico mediante una especie de proceso de agregación de las unidades en niveles cada vez más complejos. Como vemos, Lindekens está estrechamente vinculado a una «micro-semiótica», que proviene de otros ámbitos culturales, como el pensamiento fenomenológico sobre el lenguaje o las ciencias experimentales de la percepción. Pero a todo ello añade también una serie de datos muy diferentes. Intenta fundar, por ejemplo, una teoría del significado fotográfico partiendo de la semántica estructural de Greimas y hasta llega a la formulación de una pragmática de la fotografía⁶.

La alusión a Greimas nos lleva sin embargo a examinar separadamente los trabajos de su escuela, que presentan una perspectiva muy diferente de la imaginada por Lindekens. Partamos pues de una observación general del mismo Greimas, según la cual la pintura, el diseño gráfico, la fotografía y las demás «artes» parecidas no son lenguajes *específicos*, sino expresión de un sistema semiótico que él llama «semiótica plástica»⁷. Greimas asume que dicho sistema es puramente virtual, pero desde el momento en que reconocemos empíricamente determinados ciertos efectos de sentido en los cuadros, en las fotos o en los dibujos, podemos afirmar que se trata de procesos que *realizan* una virtualidad. Todo objeto se presenta como un discurso y puede ser sometido a un análisis discursivo, que describa las unidades mínimas que lo componen. Por ejemplo: podemos organizar formas y colores según un sistema de oposiciones, encontrando *en acto* la expresión de determinadas categorías (cromáticas, topológicas, eidéticas). Es esta la idea de Hjelmslev, según la cual junto a los sistemas simbólicos, dotados de sistemas mínimos de oposiciones, existen sistemas «semi-simbólicos» que funcionan por categorías y no por signos⁸. La idea de «semióticas semi-simbólicas» ha servido de fundamento a numerosas investigaciones de la escuela greimasiana y, en concreto, –por lo que aquí nos interesa– la de Jean-Marie Floch sobre la fotografía⁹.

Los tres problemas: el referente, lo específico, las unidades y su posible superación

Pido disculpas por la brevedad y el carácter somero en el tratamiento de la bibliografía existente sobre la semiótica de la fotografía, pero el objetivo de este recorrido era llegar rápidamente al meollo del asunto. ¿Por qué la semiótica de la fotografía ha dado hasta ahora resultados no satisfactorios? Creo que la razón hay que buscarla en el hecho de que el debate se ha articulado y detenido en torno a tres falsos problemas: la cuestión de la « semejanza » del signo fotográfico con su referente; la cuestión de la existencia de un « lenguaje fotográfico » específico y la posibilidad de examinar dicho lenguaje mediante una doble o *n-pla* articulación, es decir, la búsqueda de unidades mínimas de expresión y de contenido, como ocurre en el lenguaje verbal.

Debemos liberarnos de estos falsos dilemas. El largo y tormentoso debate sobre el iconismo ha demostrado claramente que la cuestión del referente no es pertinente en el ámbito de las ciencias del lenguaje. ¿Para qué preguntarse si los signos están más o menos motivados por la realidad? Se trata de materia de interés filosófico, no lingüístico. ¿Cambia el funcionamiento del lenguaje el hecho de saber si un significado determinado depende del objeto al cual se refiere? Aun más: poder demostrar que las palabras tienen que ver con las cosas ¿es algo importante para el significado o, más bien, para un problema bien distinto, es decir, si las cosas tienen sentido *per se*? Dos han sido las posturas que han resuelto la cuestión. Por un lado, la posición de

⁶ A. J. Greimas, *Sémantique structurale*, Paris, Larousse, 1966 (trad. cast. *Semántica estructural*, Madrid, Gredos, 1971). Por pragmática de la fotografía habría que entender la aparición en el texto de un simulacro del espectador, y las relaciones entre el discurso y dicho simulacro de la recepción inserto en el texto.

⁷ A. J. Greimas, «Sémiotique figurative et sémiotique plastique», *Actes Sémiotiques (Documents)*, 54, 1984.

⁸ L. Hjelmslev, *Sprogtheoriens Grundlaeggelse*, Copenhagen, 1943 (trad. cast. *Prolegómenos a una teoría del lenguaje*, Madrid, Gredos, 1971).

⁹ J. M. Floch, *Petites mythologies de l'oeil et de l'esprit*, Paris, Ha-dès-Benamins, 1985. Véase aquí también mi estudio *Il linguaggio dell'arte*, cit. *El lenguaje del arte*, Barcelona, Paidós, 1987.

Eco¹⁰, quien ha afirmado su indiferencia hacia el problema del referente, por la necesidad de salvar la coherencia del sistema semiótico mediante mecanismos no externos sino internos al mismo. Por el otro, la de Greimas, quien ha establecido la diferencia entre dos semióticas, una primera propiamente dicha (el lenguaje) para la cual no hay necesidad de plantear el problema del referente, y una «semiótica del mundo natural» que evidentemente tiene que ver con la realidad, pero no con la realidad en sí, sino en tanto entendida como construcción cultural; en este segundo sentido, todo lo que elaboramos para «significar el mundo» no es el mundo sino su simulacro para fines comunicativos y de significación, un «mundo semiotizado» por lo sujetos que hablan de él; un mundo que ha sufrido un proceso de «pertinentización» y segmentación para ser inteligible e intercambiable entre los seres humanos; un mundo *transformado* en lenguaje.

Desde este punto de vista, empezamos a vislumbrar también la inutilidad del concepto de «específico». El sentido es, en efecto, consecuentemente, un solo y único universo, que no puede ser fragmentado en una multiplicidad de universos singulares (la pintura, la arquitectura, la literatura, el cine etc.). Podemos hablar, quizás, de *maneras* distintas de expresarlo según la materia o la sustancia de la expresión que se utiliza. Una vez más, tanto Eco como Greimas¹¹ han hecho el mismo recorrido, aunque siguiendo modalidades contradictorias entre sí. Eco, sustituyendo el concepto de *signo* por el de *función signica* (esto es, relaciones variables entre plano de la expresión y plano del contenido) y definiendo una lógica de la producción signica y no una tipología de signos. Greimas, pensando en un único y gran organismo, la semántica, que adopta la forma de manifestaciones capaces de articular la expresión de maneras distintas. Lo expuesto nos permite relativizar también el problema de las unidades mínimas. Durante mucho tiempo se ha pensado, basándose en los análisis de los lingüistas, que lo que define el lenguaje –un lenguaje– son las características del lenguaje verbal, o por lo menos el hecho de tener una estructura análoga a la del lenguaje verbal. Más recientemente se ha empezado a ver que perseguir la analogía con la lengua natural en el caso de ciertas manifestaciones significantes era equívoco. De nuevo, Eco¹² ha apuntado cómo en muchos casos resultaba inútil perseguir el mito de una «microsemiótica de lo visual», mientras era seguramente mucho más productivo empezar

a analizar la dimensión visual desde un punto de vista «molar» y no «molecular». La misma concepción greimasiana, aunque sin abandonar el proyecto minimalista, ha seguido, como hemos visto en el apartado anterior, el camino de los «sistemas semi-simbólicos», es decir, sistemas que establecen equivalencias entre el plano de la expresión y el plano del contenido no mediante signos y figuras sino mediante categorías¹³.

Una manera para superar antinomias, paradojas, dificultades teóricas (como las apuntadas hasta ahora) puede ser la de apartar los distintos problemas de «especificidad», «referencialidad», «minimalismo» del lenguaje fotográfico siguiendo la hipótesis teórica siguiente. En primer lugar, más que pensar en la existencia de un «lenguaje fotográfico», habría que plantearse que el lenguaje se expresa *también* a través de la fotografía: o bien, dado que existen mecanismos generales de significación, mecanismos que funcionan independientemente de la sustancia de la expresión, su manifestación concreta consistirá en el establecimiento de vínculos específicos por parte de la misma sustancia de la expresión. En otros términos, las eventuales «especificidades» de la fotografía deberán buscarse sólo en un segundo nivel, en el sentido en que la fotografía –por su carácter material– manifiesta las mismas estructuras discursivas que otros lenguajes pero de forma diferente. En un primer nivel, por el contrario, serán importantes justamente las estructuras discursivas realizadas a través de la fotografías. Esto significa, por lo tanto, que mucho más importante que la búsqueda de la especificidad del lenguaje fotográfico es la elaboración de una tipología de discursos, entre los cuales eventualmente habría que señalar los que se desarrollan más «naturalmente» también por medio de las imágenes fotográficas.

¹⁰ U. Eco, *Trattato di semiótica generale*, Milano, Bompiani, 1975 [*Tratado de semiótica general*, Lumen 2000 5ª ed.]; también «Chi ha paura del cannocchiale?», *Op. cit.*, n° 32, págs. 5-32, 1975.

¹¹ A. J. Greimas, *Sémiotique. Dictionnaire raisonné de la théorie du langage*, Paris, Hachette, 1979 (trad. cast. *Semiótica. Diccionario razonado de teoría del lenguaje*, Gredos, 1991).

¹² U. Eco, «Prospettive di una semiótica delle arti visive», en Mucci et al., *Teorie e pratiche della critica d'arte*, Milano, Feltrinelli, 1979.

¹³ A. J. Greimas, *Sémiotique figurative*, cit., donde se habla de la articulación de categorías eidéticas (destinadas al reconocimiento de las formas), cromáticas (articulación de colores) y topológicas (articulación de las dimensiones espaciales). Véase de nuevo mi *Il linguaggio dell'arte*, cit.

Por lo demás, ¿qué es más interesante, definir *qué es en sí* la fotografía en relación con la literatura o el cine o la pintura, o apuntar a lo que tienen en común o a lo que diferencia, por ejemplo, el discurso político elaborado mediante artículos de periódicos o fotos de campañas electorales, o el discurso estético tal como se manifiesta en la poesía, en la pintura o en la fotografía?

La cuestión es legítima también desde un punto de vista más general. Desde hace tiempo, en efecto, las diferentes tendencias semióticas han abandonado una perspectiva a menudo definida como «atomista» (las micro-semióticas, sobre todo en el ámbito visual), para enfrentarse más bien al problema de la organización de los *textos*. Un texto, según una definición amplia y general, es una especie de «máquina» semántico-pragmática organizada según ciertos sistemas de coherencia interna. Y aunque en la semiótica contemporánea se han analizado «textos» literarios, nada impide considerar habitualmente también como textos las articulaciones discursivas que no se manifiestan mediante la misma sustancia de la expresión. Con más razón, por lo tanto, en lugar de orientar el análisis semiótico hacia la búsqueda de un hipotético «lenguaje fotográfico», es preferible estudiar el funcionamiento de «textos fotográficos», es decir, de las fotos entendidas como textos.

La doble espacialidad de la fotografía

Empecemos ahora a trazar alguna observación general acerca de cómo investigar la foto como texto. El primer problema es sin duda el de definir sus «límites» textuales, esto es, el conjunto de vínculos materiales que hacen de ella el producto de una operación comunicativa y de significación. Desde este punto de vista, será oportuno volver con atención hacia los elementos (muy distintos entre sí) que constituyen una foto. Es útil recordar, por tanto, que una foto es el producto de un proceso de impresión sobre papel especial de una imagen obtenida sobre una película fotosensible. Pero la foto no es simplemente esa imagen. En este caso, en efecto, sería pertinente para el proceso de significación sólo la representación (o la no representación) de un contenido icónico. Sin embargo, otros factores entran en juego en la producción de la foto. Vamos a intentar hacer un listado, tomando en cuenta la dimensión productiva:

- a) *organización de un material pro-filmico*. El primer elemento constituyente de la foto es sin duda la manera según la cual se «dispone» (o se pone en escena) un conjunto de objetos del mundo. Siempre existe un trabajo de «dirección» en el hecho de hacer una foto, incluso cuando aparentemente se hacen unas fotos instantáneas o imágenes tomadas de manera intencionadamente azarosa. Se seleccionan partes de la «realidad» por ejemplo, mientras se excluyen otras del encuadre; o se organizan los volúmenes –siempre mediante selección– hasta el límite máximo de la puesta en cuadro, para la cual se eligen cuidadosamente personas y objetos, como en un teatro (en el retrato o en las naturalezas muertas).
- b) *organización de la toma*. Entra en juego el segundo elemento: la cámara. En este caso, se toma en cuenta, por un lado, una especie de proyección del material pro-filmico procedente del visor de la máquina (proyección bidimensional de lo que es tridimensional) y, por el otro, la representación virtual sobre la superficie de la foto (bordes, líneas, encuadre, etc.). Hay que apuntar, además, que a esta fase del proceso pertenece también la elección de un «ojo» enunciador, mediante el punto de vista, y del ángulo de visión elegido y el corte del encuadre. Además, otras características de la cámara influyen en las modalidades de la enunciación: la elección de la luz que permite enfocar o desenfocar la imagen; la elección del tiempo para traducir un movimiento en un instante congelado o en una imagen «movida», etc.
- c) *organización de la película*. La fase anterior tiene que ver con este momento: se trata en efecto de lograr que una película fotosensible «reaccione» a determinadas condiciones físicas. Entre las reacciones posibles, algunas se sitúan en el mismo aparato (selección de cierta película, elección del diafragma, etc.). Otras, por lo contrario, pertenecen al tratamiento posterior, el decir, al revelado de la película.
- d) *organización de la impresión*. Es en este momento cuando entran en juego dos elementos constitutivos.

El primero concierne, en la fase de impresión, a la manera de tratar la profundidad virtual del objeto representado (mayor o menor claridad, tratamiento de las sombras, eliminación de detalles, cambio de encuadre, cambio de enfoque, etc.). El segundo es relativo más bien al tratamiento de la superficie de la foto: el tipo de «grano» mediante la utilización de la ampliadora o la selección del papel; varios tipos de achatamientos; tiempo de impresión mediante la inmersión en ácidos; selección de los formatos y del tipo de ampliación, etc. También en este momento se lleva a cabo una segunda operación de «dirección»: el montaje.

Como ya hemos apuntado, las cuatro fases de la producción «son» fotografía. Pero desde el punto de vista semiótico lo que importa es el objeto del intercambio comunicativo, es decir, la imagen fotográfica final.

En cuanto al objeto, sin embargo, los aspectos de la dimensión productiva tomados en cuenta anteriormente nos dan una idea bastante clara del hecho de que, en sustancia, son dos los elementos importantes para la manifestación del sentido: *uno*, el hecho que la foto expresa un «más allá» del encuadre que hay que considerar como un espacio virtual tridimensional (sea éste afirmado o negado); *dos*, el hecho de que la foto sea una superficie bidimensional, tratada, como tal, artificial y convencionalmente. Empezamos así a entrever que el primer problema para una semiótica de la fotografía es el espacio. La fotografía trabaja, en efecto, sobre una *doble espacialidad*. Por un lado construye un espacio tridimensional ilusorio, por otro trata un espacio bidimensional concreto. Por lo tanto, una foto podrá ser analizada desde un punto de vista espacial señalando los elementos pertinentes a una especie de *dialéctica del espacio*. Llamemos provisionalmente S1 y S2 al espacio de la profundidad y al de la superficie, y veamos lo que pasa en su articulación. Frente a una foto «realista», por ejemplo, es bastante evidente que S2 queda borrado de alguna manera y escondido en favor de la máxima expresión de S1: esta es la manera privilegiada de conseguir la ilusión referencial. Como confirmación, es suficiente examinar las instrucciones de los manuales para fotógrafos diletantes o los que acompañan cualquier cámara cuando la compramos. Se dan en efecto normas para lograr una representación «normal» de la realidad: cómo calcular la

distancia del operador, cómo abrir o cerrar el diafragma en relación con la luz y con el movimiento del objeto. Una segunda y mejor prueba nos llega de la evolución tecnológica de las cámaras para el uso masivo, completamente automáticas en cuanto al cálculo de los parámetros anteriormente citados (con exclusión del encuadre). Esto quiere decir que existe la «normalidad» de una foto, consistente en una construcción *media* de la ilusión referencial. En relación con esta media, toda desviación se convierte en un *error* o en un *efecto estético*. Será un error cuando no es posible ninguna interpretación distinta de la del contenido «realista»; será un efecto estético cuando la desviación de la normalidad pueda ser interpretada con un significado distinto al de la ilusión referencial.

En el polo opuesto están las fotografías llamadas «abstractas», esto es, construidas adrede para negar la referencialidad (o la verosimilitud). En este caso, lo que queda completamente borrado o escondido es el espacio de profundidad a favor del espacio de superficie. S2 es el único espacio del significado y S1 ni siquiera existe. S2 tendrá, entonces, que ser analizado en cuanto superficie rectangular o cuadrada, cuyo límite máximo de neutralización será una superficie completamente blanca o completamente negra, a partir de la cual se articulan formas y colores independientes de toda ilusión referencial. Sin embargo, la mayoría de las fotos que se realizan, obviamente, juega con la dialéctica entre S1 y S2. Esto es, juega con la *conflictividad* entre los dos espacios, que se convierte, de alguna manera, en una conflictividad entre «naturaleza» (o también «naturalidad») de S1 y «artificio» (o también «convencionalidad») de S2, ya que S1 es el espacio más típicamente dedicado a la ilusión, mientras S2 es el espacio más clásicamente pertinente para la intervención técnico-personal del fotógrafo. En determinados casos, dicha conflictividad puede incluso coincidir con un hiato entre un *espacio del enunciado* (S2) y un *espacio de la enunciación* (S1) porque habitualmente el espacio tridimensional ilusorio pertenece al *objeto*, mientras el bidimensional material corresponde al *sujeto* de la acción fotográfica. Se podría decir en efecto que, mientras en el máximo de realismo el espacio, el tiempo y la mano del fotógrafo quedan neutralizados y las «cosas» parecen reproducirse o contarse por sí mismas, en el máximo de abstracción sucede lo contrario, y se pone de relieve, como mínimo, la mano (no siempre el tiempo y el espacio) del sujeto.

Sin embargo, justamente los casos de conflicto entre S1 y S2 nos dan indicaciones también acerca de la manera de tratar los elementos del espacio, para lograr determinados efectos de sentido. Hay, de hecho, lugares en una foto que constituyen de forma casi natural puntos de ruptura entre S1 y S2. Intentemos verlos de manera muy general:

a) *los límites del encuadre*. La línea que delimita la fotografía es un evidente punto crítico. No depende, en efecto, del objeto fotografiado, sino del vínculo material del formato. Los bordes de la foto constituyen por lo tanto un corte convencional. Ahora bien, en relación con este corte tradicional, se pueden producir dos efectos: subrayar el carácter convencional de la foto y buscar justificaciones «realistas» del corte mismo. La principal justificación realista pertenece a la tradición pictórica. La foto es tratada como la pintura en la teoría clásica de la perspectiva: como si fuera una ventana sobre el mundo más acá de la cual estamos situados los que miramos. Los límites de la foto se hacen coincidir por lo tanto con límites virtuales de la observación. La «realidad» fotografiada es una especie de porción motivada de un todo entendido como algo que se extiende más allá de los límites del encuadre. Esto se convierte en el terreno de lo que los lingüistas llaman *implícito* o *no dicho*. Puede haber sin embargo otras justificaciones «realistas», como la de construir de manera paralela a las líneas horizontales y verticales que delimitan la imagen, pero en el interior del espacio ilusorio representado, de los límites naturales ulteriores, parecidos a bastidores teatrales. En este caso tendremos una verdadera escena cerrada, es decir, un espacio que autoproclama sus propios límites objetivos. En otros casos, el límite convencional de la imagen es justificado con criterios perceptivos. Por ejemplo: la toma de una escena muy oscura hace que se pierdan «realísticamente» los bordes laterales de lo que se encuadra. Sin embargo, se puede jugar también con los límites en el sentido opuesto. Por ejemplo, haciendo que el límite aparezca construido con gesto tajante y voluntario por parte del observador. O que un personaje fotografiado haga gestos que repercuten en la línea de superficie. O se puede por ejemplo intervenir de manera abstracta-decorativa en los bordes como si fueran un marco. A propósito de in-

tervenciones sobre el límite, la más evidente es la que atañe, no ya a la lateralidad de la foto, sino a su frontalidad. En efecto aquí también hay una ruptura: la superficie de la foto es entendida habitualmente como una especie de cristal (el «velo» habría dicho Leonardo) que separa el espacio de quien mira del espacio que se mira. Pero hay maneras para llevar esta separación virtual hasta el punto de crisis. Por ejemplo: se pueden introducir verdaderos contactos entre los dos espacios (más allá y más acá del cristal) mediante primerísimos planos del objeto fotografiado, o por medio de señales gestuales de los personajes representados, o finalmente con el más clásico de los trucos, la mirada a cámara de la persona representada. La mirada a cámara se dirige directamente a quien mira, es decir, pone de manifiesto la presencia del sujeto de la enunciación.

b) *las geometrías internas*. En una foto, como en una pintura, siempre hay geometrías que subyacen al objeto representado. Las «cosas» del mundo poseen volumen y por lo tanto líneas virtuales (los bordes, por ejemplo; o las morfologías internas de las masas). Con mayor razón los objetos resultarán abstractos si son llevados a una superficie, porque la dividen en campos internos de tipo fundamentalmente geométrico. Obviamente, las geometrías de S1 son siempre *también* geometrías de S2. Sólo que si la foto presenta un máximo de realismo, por lo general es difícil que las geometrías de S1 se perciban como geometrías de S2. Lo cual es una verdadera paradoja de la representación: en efecto, como la teoría clásica de la pintura en perspectiva nos vuelve a enseñar, sólo un tratamiento adecuado de las geometrías de S2 puede darnos una representación verdaderamente eficaz de la profundidad de S1. El espacio de superficie presenta en efecto una zona crítica, la que se encuentra en la banda intermedia horizontal. Sólo representando la profundidad por medio de líneas oblicuas y quizás sinuosas se consigue construir el máximo efecto de distancia. La prueba nos llega una vez más de los manuales de fotografía para diletantes, que enseñan a insertar en el encuadre líneas oblicuas y masas verticales en primer plano para dar la idea de proporcionalidad. Hay, sin embargo, muchísimos casos de fotografías

en los que se explota al máximo la ambigüedad de la dialéctica entre S1 y S2. Por ejemplo, se puede subrayar, con los medios técnicos más variados, la geometría de algunos bordes de los objetos en tercera dimensión para hacerlos evidentes también en una geometría del plano. O se pueden yuxtaponer masas de manera tal que se conviertan en superficie abstractas mediante el uso de la luz. O también se puede intervenir sobre la función del color (tanto con el blanco y negro como con toda la gama cromática) de manera que la representación parezca alternativamente figurativa y abstracta. O, finalmente, se puede jugar con el encuadre, de manera que la percepción del objeto sea ambigua y pueda emerger a simple vista la naturaleza plana antes que la tridimensional (algo parecido a lo que pasa en el juego del «objeto misterioso»).

- c) *transparencia*. En una foto (en este caso exactamente como en una pintura) existe siempre un último lugar de conflictividad entre S1 y S2: la materia fotográfica. Lo cual es obvio. Mientras la ilusión referencial tiende a negar la artificialidad de la representación y a afirmar su identidad con la visión, dicha ilusión referencial aparece sin embargo sobre una superficie material dotada de rasgos específicos y concretos. Resultan pues en conflicto la *transparencia ideal* de S1 y su opuesto, la *densidad material* de S2. En los dos extremos podemos situar los dos casos límite: de una parte el máximo de realismo representacional que niega y cancela la materialidad del texto, y de otra el máximo de abstracción que niega la transparencia, porque es obvio que una foto abstracta se exhibe a sí misma como objeto y no como representación de un objeto. Pero entre los dos polos existen gradaciones infinitas. He aquí algunos ejemplos de tipo general y aproximado. Puedo intervenir sobre el papel de impresión o sobre el proceso de revelado y, a pesar de haber construido una imagen realista, darle un grano o un color especial según el tipo mismo de papel (la Polaroid utilizada para hacer fotografías normales). O puedo obtener un efecto de trama muy pronunciado fotografiando una imagen ya impresa. O puedo, a través del virado, dar la idea de la foto ajada debido al transcurrir del tiempo. Además puedo intervenir

sobre el enfoque, sobre el diafragma, sobre el tiempo de exposición, y producir alteraciones sobre la imagen en tercera dimensión; o puedo tratar la luz de varias maneras, haciendo de ella un elemento de abstracción de la imagen según las circunstancias. Puedo actuar sobre los ácidos en la fase de emulsión o en la fase de revelado, puedo actuar sobre el brillo o la opacidad de la superficie de papel. Puedo insertar filtros no solo coloreados, sino también materiales, que provocarán el subrayado de la materia significativa en el objeto final. Sobre los tres puntos precedentes puedo finalmente intervenir con el montaje. El montaje es un aspecto interesante de la foto, quizás el que mejor explicita su naturaleza semiótica (siguiendo, al menos, las indicaciones de Eco¹⁴, según las cuales una cosa es un signo si puede ser utilizada para mentir). En efecto, con el montaje se realizan siempre operaciones de falsificación, en el sentido, al menos, de que la acción sobre la fotografía se lleva a cabo completamente fuera de la relación entre una exterioridad fotografiada y una máquina que fotografía. Sin embargo, de tales operaciones de falsificación podemos elaborar una lista de tipos que, además de afectar, como he dicho, los tres puntos precedentes, tenga en cuenta dos grandes efectos contradictorios. El primero es la *simulación de naturalidad* de la foto (el montaje falsifica la foto para hacerla, por ejemplo, análoga a la realista, o para producir efectos de abstracción pero no en la relación directa entre objeto y máquina). La segunda, por el contrario, es la *exhibición de montaje*, cuando se focaliza la atención sobre la operación de montaje propiamente dicha.

La doble temporalidad de la fotografía

Así como existe una doble espacialidad fotográfica, existe también una doble temporalidad. De hecho, hay un tiempo que pertenece obviamente al objeto representado y otro que pertenece a la representación. Los denominaremos, respectivamente, T1 y T2. Y antes de adentrarnos en su

¹⁴ U. Eco, *Lector in fabula*, Milano, Bompiani, 1979. (Trad. cast. *Lector in fabula. La cooperación interpretativa en el texto narrativo*, Barcelona, Lumen 1993, 3ª ed.).

análisis, observaremos que el discurso sobre el tiempo vale sobre todo para la fotografía figurativa. Por ejemplo: si el objeto representado es una ilusión referencial, el objeto deber presentar una temporalidad lineal, un poco como la que caracteriza el transcurrir de la realidad; pero la temporalidad lineal del objeto representado se da de bruceas con la no-linealidad de la representación fotográfica, que es, más bien, casi por definición, estática, en cuanto realizada mediante el espacio y no mediante el tiempo (como la escritura o la música). El tiempo del objeto representado y el tiempo de la representación son por tanto no isomorfos. En el caso de una foto no figurativa, por el contrario, el problema puede ser el mismo, pero, por principio, se da la posibilidad de que existe un isomorfismo entre el tiempo de la representación y el tiempo del objeto representado. De hecho, en el primer caso la representación fingirá bloquear un elemento temporal discreto (un segmento del tiempo continuo de lo representado) al que se le otorgará el estatuto de «estaticidad». En el segundo caso, por el contrario, esto no puede suceder porque se niega la continuidad de transformación de lo representado.

Dejemos ahora por un momento de lado la temporalidad en la fotografía no figurativa y adentrémonos en las paradojas o en la dialéctica de la temporalidad que debe obligatoriamente ser representada por medio de la espacialidad, dada la naturaleza del soporte material no-lineal de la foto. Esto puede suceder solamente a través de la mediación del movimiento, como ya habían descubierto los teóricos de la perspectiva renacentista y como, por lo demás, ha confirmado la física moderna. También el movimiento es lineal y, por consiguiente, no isomorfo con la fotografía: posee, sin embargo, sus parámetros de espacialidad, en cuanto que puede ser definido como «desplazamiento entre dos puntos del espacio en un tiempo, a partir de un sistema que comprende un elemento fijo dado que es el observador del movimiento». Ahora bien, la fotografía no puede proporcionar la linealidad del recorrido del desplazamiento, pero proporciona en cambio un punto de vista (esto es, el observador del sistema) y, por así decirlo, el «mapa» del recorrido desde un punto a otro del sistema, además, obviamente, de la imagen del cuerpo objeto del desplazamiento. A condición, pues, de estar en posesión de los vectores adecuados que indiquen la dirección de tal desplazamiento, podremos inferir el movimiento y, por tanto, el tiempo.

Hablábamos, sin embargo, del conflicto entre T1 y T2. Aquí surge el primer problema. En efecto, no se puede afirmar, como hemos hecho en el tema del espacio, que exista *grosso modo* un tiempo para la profundidad y un tiempo para la superficie de la imagen. T2 tiene que ser, de hecho, definido siempre sobre la base de T1. Y podremos entonces afirmar que T1 y T2 son *semejantes* sólo si la imagen representada consigue dar la ilusión referencial. Si no se consigue dicha ilusión (por ejemplo en la fotografía «movida») tendremos que hablar de tiempos *no semejantes* y de conflicto entre tiempo del enunciado y tiempo de la enunciación¹⁵. Sobre la base de la semejanza y de la diferencia podemos elaborar una tipología que dé cuenta de las duraciones representadas. Todo movimiento, en efecto, tiene una duración y un ritmo (es decir, unas escansiones) y es precisamente esto lo que la fotografía consigue del mejor modo posible. Veamos algunas tipologías provisionales:

- a) *atemporalidad*. T1 y T2 son semejantes, por el simple hecho que T1 queda anulado (estatismo absoluto) o convertido en intemporal (duración absoluta). A su vez, la existencia de T2 es negada (y queda borrada toda huella de la enunciación en relación con la dimensión temporal). Es lo que ocurre, por ejemplo, en la foto: fotos de objetos o de cosas totalmente inmóviles). También ocurre con una foto instantánea, que no da ninguna idea de un «antes» y de un «después» del momento filmado.
- b) *duraciones prolongadas*. En este caso T1 y T2 de nuevo son semejantes, como en los ejemplos anteriores. Sin embargo se elige una acción, y un movimiento consecutivo de largo alcance cuyos segmentos pertinentes estén dilatados de manera adecuada.

¹⁵ Por ejemplo O. Ducrot, *Dire et ne pas dire*, Paris, Hermann, 1972 (trad. cast. *El decir y lo dicho. Polifonía de la enunciación*, Barcelona, Paidós, 1986). Por «enunciación» se entiende la manifestación de un simulacro de la producción de discurso, mediante la aparición en el texto del «yo-aquí-ahora» de la enunciación. Véase sobre el tema, desde distintas perspectivas, Emile Benveniste, *Problèmes de linguistique générale I*, Paris, Gallimard, 1966 (trad. cast. *Problemas de lingüística general I*, México, Siglo XXI 1974), pero también O. Ducrot, «Enunciacione», en *Enciclopedia*, Torino, Einaudi, 1979 y, naturalmente, Algirdas J. Greimas, *ad vocem*, in *Sémiotique...*, cit.

En este caso los vectores de dirección están preferiblemente encuadrados en la foto junto a los puntos de principio y fin del movimiento, dando así la idea de una línea larga segmentada antes que la de puntos en un segmento.

- c) *instantáneas*. Una vez más hay semejanza entre T1 y T2, pero la elección de la acción se centra en movimientos minúsculos, que quedan segmentados en porciones muy pequeñas, en el límite de lo perceptible. La sensación de inferencia del momento anterior y siguiente al momento representado debe ser muy fuerte. Y por tanto la instantánea se configura no sólo como elemento temporal muy pequeño, sino también como «punto álgido» de una tensión que ha tenido un «antes» tensivo y tendrá un «después» distensivo¹⁶.
- d) *paradojas de las largas duraciones*. A veces para fotografiar las largas duraciones, haciéndolas efectivamente durativas, se adopta el criterio de la ralentización extrema del disparo (por ejemplo: la foto de una flor que se abre). Sigue existiendo una semejanza entre T1 y T2, pero el resultado es paradójico porque se encuentra claramente *por encima* del umbral de percepción, y por lo tanto cargado inmediatamente de un significado de irrealidad (o de hiperrealidad).
- e) *paradojas de las duraciones breves*. Aquí puede darse la situación opuesta, es decir, de un movimiento muy rápido de un carro en movimiento sólo perceptible con un tiempo de exposición netamente *por debajo* de los límites de percepción. Seguimos teniendo semejanza, pero será el efecto de *lo maravilloso*, algo parecido a la representación barroca del movimiento.
- f) *efecto estético de las duraciones largas*. Cuando se pierda la semejanza entre T1 y T2 en casos como el descrito en d), la imagen representará como concomitantes distintos segmentos de movimiento, algo parecido a lo que apreciamos en las fotos de Muybridge, o quizás en las batallas de Paolo Uccello, donde la serie de lanzas parece sugerir un arco de movimiento de una única lanza.

- g) *efecto estético de las instantáneas*. Cuando se pierda la semejanza entre T1 y T2 en casos como los descritos en c) o sobre todo en e), tendremos fotos variadamente «movidas», interpretables como errores de diletante o como verdaderos efectos estéticos, como en ciertas imágenes de Bragaglia o de Man Ray, destinadas sobre todo a la representación de la velocidad (como cuando en las fotos deportivas se percibe el cuerpo en movimiento, pero casi como una estela). En los tipos f) y g) se notará que la superficie de la imagen (y por lo tanto S2) vuelve a ser señalada.

Direcciones para la investigación

Los breves apuntes recogidos hasta ahora no agotan de ninguna manera la posibilidad de análisis de la fotografía desde el punto de vista semiótico. Sin embargo, sirven indudablemente para apuntar cuáles son los elementos más adecuados para volver a poner en marcha dicho tipo de estudio. Creo haber mostrado, de hecho, que lo importante de toda representación fotográfica es justamente la manifestación del espacio y del tiempo en relación con el soporte expresivo (esta vez sí, se puede decir) «específico». El segundo aspecto central de la fotografía se encuentra en el hecho de que sea cual sea su elaboración estética, descriptiva o narrativa, se desarrolla a partir de una especie de «lugar cero» constituido por la supuesta *normalidad* (aunque muy artificial) de una ilusión referencial. De esta manera es posible recuperar tanto el problema de los «objetos» fotografiados (y de su análisis) como el del «trabajo» fotográfico (producción de efectos de objetos sobre una superficie bidimensional).

Dicho esto, podremos darnos cuenta de cómo otros tipos de estudios (en principio dedicados a la fotografía) tienen que ver con problemas que son más generalmente semióticos, por ejemplo la cuestión del relato construido a través de fotos, o la de los distintos «discursos» producidos mediante fotografías (persuasivos, informativos, descriptivos, científicos, u otros). El tema mismo del reconocimiento de las formas adquiere un valor bien distinto que

¹⁶ Véase el mismo tema tratado en la pintura en mi libro *La macchina della pittura*, Bari, Laterza, 1985.

en el pasado, y puede ser encuadrado en el ámbito de una investigación global, como el de la noción de *enciclopedia*. Finalmente, resulta fundamental subrayar, como ya lo hacía de alguna manera Roland Barthes, que también el estudio de aquellos objetos culturales que parecen inter-semióticos (lo que abordan las semióticas sincréticas) deben integrarse en una dimensión más generalmente semiótica y que por tanto, dichas semióticas no prestarán atención a las singularidades específicas de la expresión sino a las relaciones entre códigos. Obviamente la fotografía, como

objeto, es casi siempre parte de dichas semióticas sincréticas, cuando por ejemplo aparece en un periódico, o en una página publicitaria, o en el interior de un mensaje televisivo y cinematográfico, o cuando es parte de una obra de arte, o cuando constituye una fotonovela o cuando entra en un diario personal, etc. Sólo desarrollando estudios más «localistas» la fotografía dejará de ser un desafío imposible para la semiótica.

Traducción española de Giulia Colaizzi y Jenaro Talens

OMAR

(Omar Calabrese 1949-2012, *In memoriam*)

Optumus inquebo semper studiosus amandis.
Nescius invidiae conspiccusque fide.

PetrarcaSusana Díaz, © *El saludo del sol*, 2012*Con Francesca*

Nada puede ser dicho de la muerte.
Mirar fue siempre para mí la herida
en donde la insistencia del azar instaura
la floración del pensamiento, el gris
trazo dejado por las cicatrices
que nadie alcanza a suturar.
No quise sólo contemplar el cielo
sino habitarlo y compartirlo. ¿Cabe
otra mirada, salvo la interior? ¿Y dónde
enmarcar el paisaje si ya no hay figura?
Ahora mi sombra crece entre los nubarrones,
difuminándome en el cuadro. El mar
en el que me disuelvo está desnudo.
Cuando en mis ojos ya no quede luz,
¿sabré nombrar la noche? ¿Su silencio? ¿Cómo
gritaré al mundo la pasión que asoma
por las rendijas de su acontecer?

Jenaro Talens
(1.04.2012)

Avec Francesca

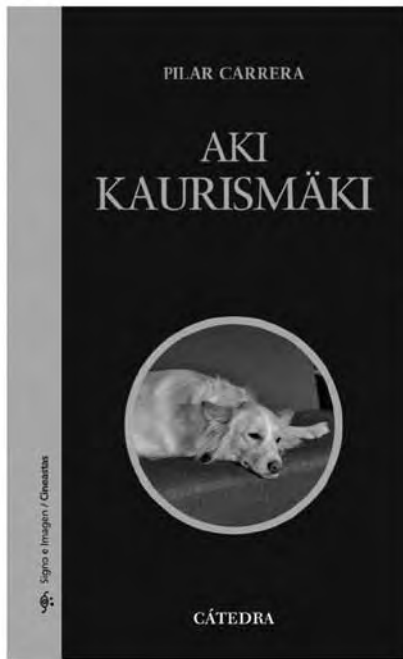
Rien ne peut être dit de la mort.
Regarder a toujours été pour moi une blessure
où l'insistence du hasard inscrit
l'éclosion de la pensée, le gris
tracé des cicatrices
que personne n'arrive à suturer.
Je n'ai jamais voulu me limiter à voir le ciel,
mais l'habiter, le partager. Y a-t-il
un regard autre que l'intérieur ? Et où
encadrer le paysage s'il n'est plus de figure ?
Mon ombre s'allonge parmi les nuages,
dans le tableau, diffuse. La mer
où je me dissous est nue.
Quand mes yeux seront privés de toute lumière,
saurai-je nommer la nuit ? Ou son silence ? Comment
crier au monde cette passion qui se montre
par les fissures de son avènement ?

(Version française de l'auteur)

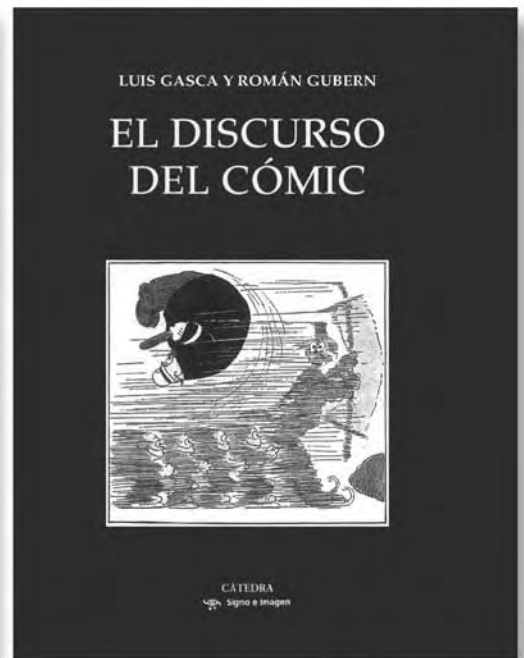
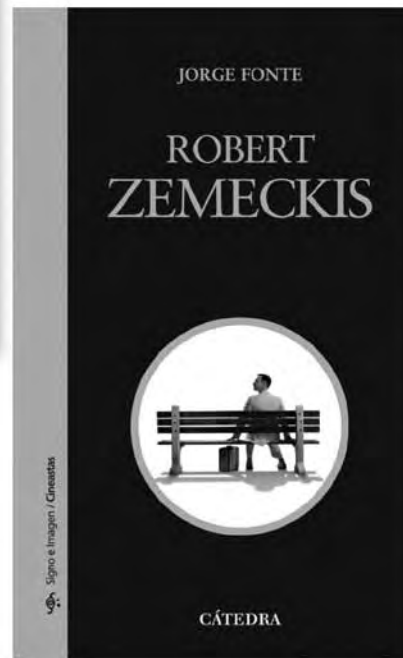
Con Francesca

Non può esser detto nulla della morte.
Per me, guardare è sempre stato la ferita
dove un destino cieco e ripetuto installa
la fioriscenza del pensiero,
il tratto grigio delle cicatrici,
lembi impossibili da suturare.
Non volevo soltanto contemplare il cielo,
ma abitarlo e compartirlo. C'è
un altro sguardo, oltre a quello interno?
Dove un paesaggio se non c'è figura?
La mia ombra cresce tra la nubi dense,
immagine in cui mi dileguo. Il mare
in cui mi dissolvo adesso è nudo.
Quando la luce dei miei occhi si sarà esaurita,
saprò dire la notte, quel silenzio? Come
gridare al mondo la passione che si
protende dalle crepe di questo buio inesorabile?

(Versione italiana di Giulia Colaizzi)



SIGNO E IMAGEN



CÁTEDRA

WWW.CATEDRA.COM

Alberto García-Alix

“Fotografiar la emoción”

Nicolás Combarro

Resumen / Résumé / Abstract

Alberto García-Alix es uno de los fotógrafos más reconocidos dentro de la escena artística contemporánea internacional. A través de su obra fotográfica, audiovisual y escrita, nos acerca a una perspectiva emocional y autorreferencial que convierte su trabajo en espejo de su vida y por tanto de su generación. El presente artículo traza una mirada transversal a su obra en relación con su biografía y su contexto social y cultural.

Alberto García-Alix est l'un des photographes les plus reconnus de la scène artistique contemporaine internationale. Grâce à son œuvre photographique, audiovisuelle et écrite, il apporte une perspective émotionnelle et autoréférentielle qui transforme son travail en un miroir de sa vie et donc de sa génération. Cet article offre un aperçu transversal de son œuvre en relation avec sa biographie et le contexte social et culturel.

Alberto Garcia-Alix is one of the most recognized photographers in the international contemporary art scene. Through his photographic, audiovisual and written works, he provides us with an emotional and self-referential perspective that turns his work into a mirror of his life and, therefore, of his generation. This article provides an overview of his work vis-a-vis his biography and his social and cultural context.

Palabras clave / Mots-clés / Key Words

Fotografía, autoreferencialidad

Photographie, autoreferencialité

Photography, autoreferentiality

Mi primera foto de 1975 (fig.1) es la primera imagen que Alberto García-Alix identifica como “suya”. La primera fotografía acompañada de la intención de una mirada joven, despierta, inquieta. La luz de contra, la curva de un circuito de barro formando una diagonal que atraviesa la imagen y un motorista que la enfila como si remontase una interminable cuesta. Una tarde en las carreras. Una foto



Fig. 1. *Mi Primera Foto*, 1975.

“ingenua” que retrata, más que la carrera, la emoción tras la cámara.

Nos situamos a mediados de los años setenta en Madrid. Un joven García-Alix se pasea por la vida con desparpajo y rebeldía, buscando los encuentros que marcarían los pasos de su incipiente devenir. Fernando Pais se cruza en su camino; ambos habían abandonado la casa de sus padres y deciden mudarse a vivir juntos a un piso en la calle Encomienda, junto a la plaza de Cascorro. Allí montan su primer laboratorio fotográfico. “Revelador, paro y fijador” (García-Alix, 2004: 14) parece que fueron los únicos consejos que recibe de su amigo Fernando, con los que se enfrenta a los líquidos bañados por la luz roja. Los primeros negativos que tira con una Nikon F2 los ejecuta con la intención de obtener las imágenes que después puedan surgir sobre el papel fotográfico. García-Alix busca en la oscuridad un puente imaginario entre el momento de la toma y el del revelado de la copia, jugando con los tiempos y el contraste para determinar su fe. Podemos imaginar las

horas “perdidas” en el cuarto oscuro aprendiendo de sus propios errores, por pura intuición. La misma con la que captura a sus amigos y su entorno. Un halo juvenil rodea aquellas primeras imágenes. Aires de libertad que García-Alix parecía haber encontrado a través de la fotografía: “decidir el dónde y el cómo mirar” (García-Alix, 2007: 182) dependen sólo de él, de su búsqueda. Un juego que poco a poco se irá tornando más consciente y le brindará la oportunidad de descubrir y descubrirse a través de la imagen.

En esa misma época entabla amistad con el dibujante Ceesepe con el que monta un puesto los domingos en el Rastro para vender cómics *underground* de amigos y dibujantes incipientes como Nazario o el propio Ceesepe. Editan, además, ejemplares pirata de la revista norteamericana *Zap*, con dibujantes como Spain Rodríguez, Clay Wilson o Robert Crumb, que artesanalmente piratean fotocopiando los originales e insertando en sus bocadillos traducciones realizadas por su amigo Moncho Alpuente. Así nace la *Casorro Factory*, la primera de muchas experiencias editoriales de un García-Alix inquieto, curioso y ciertamente emprendedor.

Si bien García-Alix no tenía (ni tiene) pretensiones de intelectual, una juventud rodeada de literatura y su posterior fascinación por la imagen van forjando poco a poco una potente combinación. Curiosa es, por tanto, esta primera experiencia con el cómic, un medio de expresión afín por directo y desenfadado, de base narrativa y secuencial. No tardan en llegar sus primeros escauceos con la imagen cinematográfica a través de un corto encargado por TVE que dirige junto a su amigo Ceesepe, *El día que muera bombita* (1983), y un año más tarde *No hables más de mí* (1984), corto que dirige y en el que aparece como improvisado protagonista. Piezas de aire juvenil con las que da salida a una incipiente necesidad de contar.

En estos primeros años, sus fotografías se enfrentan a la realidad de manera directa. “Hacer fotos era todo lo que me importaba” (García-Alix, 2007: 184). Una mezcla de espontaneidad y sencillez en un contexto a la vez ingenio y duro. Se divierte buscando en la imagen pequeños retazos de una realidad que empezaba a acelerarse. Años precipitados, de búsqueda ansiosa, llevan a su generación a trazar su propio camino, su propia escala de valores de

límites inciertos, con lo que eso supone de transgresor y arriesgado.



Fig. 2. Autorretrato con el cuerpo herido, 1981.

García-Alix fotografía de la misma manera una tarde en el Rastro que a un amigo inyectándose. Su vida y la de los que le rodean desfila frente a su cámara con una llamativa “normalidad”. No hay todavía en él la pretensión de apropiarse de una realidad que vivía intensamente al otro lado de la cámara. Quizás por eso (y para aprender a través de su propia imagen) empieza a autorretratarse. A mirarse. Una consciencia fotográfica empieza a nacer en su interior, la misma que le lleva a fotografiarse cuando llega a casa herido después de una pelea, *Autorretrato con el cuerpo*



Fig. 3. *Autorretrato. Fantasma*, 1978.

herido (fig. 2), o desapareciendo a través del hecho fotográfico, *Autorretrato fantasma* (fig. 3).

García-Alix carece en ese momento de referentes fotográficos. Sin embargo, al otro lado del Atlántico, jóvenes fotógrafos se desarrollan en contextos paralelos. Con unos años de antelación, teniendo en cuenta que la llegada de la marea de la contracultura norteamericana llega a España más tarde, fotógrafos todavía “sin nombre” como Nan Golding desde principios de los setenta o, unos años antes, Larry Clark con su famoso trabajo *Tulsa*, retratan a sus amigos y compañeros en una continua lucha por definir su identidad personal y social en un entorno violento e inestable. García-Alix no llega a conocer el trabajo de estos

autores hasta el final de los noventa. Si bien se pueden establecer puentes entre sus obras, llama la atención la falta de consciencia fotográfica de los primeros años del trabajo de García-Alix comparado con la búsqueda de los autores antes nombrados. La fotografía le acompaña en su vida, pero no es un filtro a través del cual analizarla. Su intención no es autobiográfica como la de Nan Golding ni tan consciente (en cierto modo “manipuladora”) como la de Larry Clark. Para García-Alix, la cámara es un instrumento a través del cual puede crear una realidad paralela a la suya.

Se trata de una realidad a la que mira y que parece tratar de empujar hacia sus límites. Sus experiencias vitales se radicalizan y poco a poco van apareciendo las primeras zonas oscuras. Fueron años convulsos, en los que la violencia se metió dentro del cuerpo de una generación que empezó a perder a algunos de sus miembros. García-Alix vive aquellos años intensamente; la cámara le acompaña pero no guía sus pasos. Su mirada y su necesidad de encontrar algo más van creciendo. Hay un mayor acercamiento a las personas y situaciones que retrata. Siempre centrado en el sujeto, García-Alix entabla un intenso diálogo con él mismo y con un contexto que se transforma con rapidez a su lado. Poco a poco aprende a controlar cada vez más lo que ocurre frente a su cámara, a dejar pasar su personalidad a través del objetivo para golpear al otro buscando recibir lo mismo a cambio. Quizás eso le salvó de entrar en otro tipo de derivas, distintas, en las que el fotógrafo se veía como un cronista de su tiempo o, en el otro extremo, donde un exceso de esteticismo conducía a vaciar de contenido el fondo de la imagen.

A mediados de los años ochenta se aprecia como la mirada se intensifica, la composición es más estudiada, los sujetos ya no son capturados, sino casi transformados por la mirada del autor que poco a poco va adueñándose de sus decisiones dentro y, a veces, también fuera del plano. Así, en el año 1986, García-Alix decide concentrar más energías en la fotografía y pasarse al medio formato. Si bien, animado por su amigo Quico Rivas, ya había realizado su primera exposición en la Galería Buades (1981), es ahora cuando su actividad expositiva empieza a cobrar más relevancia. García-Alix es considerado un *outsider* en el panorama fotográfico nacional de la época, pero su mirada personal y su obstinación dejan patente una trayectoria de autor alejada

de etiquetas o modas, para dejar paso a una obra que trascendía el universo puramente fotográfico adentrándose en terrenos de creación artísticos y originales. Terrenos por los que transita probando sus propios puentes.

En este momento García-Alix ya había visitado algunas exposiciones de autores extranjeros que le permitieron afianzar su posición independiente. Los retratos de Agust Sander y el trabajo de reconocidos autores como Walker Evans o Danny Lyon no hacen más que confirmar lo intuido por él: la capacidad de la fotografía para enfrentarse a una realidad de la que ansía apropiarse. Una postura radical e independiente con la que también acomete sus encargos. Portadas de discos (que ya venía haciendo desde hace años), algún trabajo editorial y la confianza que en él depositan otros creadores como el diseñador Manuel Piña, nos descubren a un García-Alix que rompe moldes, que no entiende de limitaciones o encorsetamientos, dando lugar a una nueva obra que, junto con el resto de su trabajo, forma un universo particular en el que lo posado se transforma en más real y la realidad en un decorado con el que García-Alix juega a sus anchas.



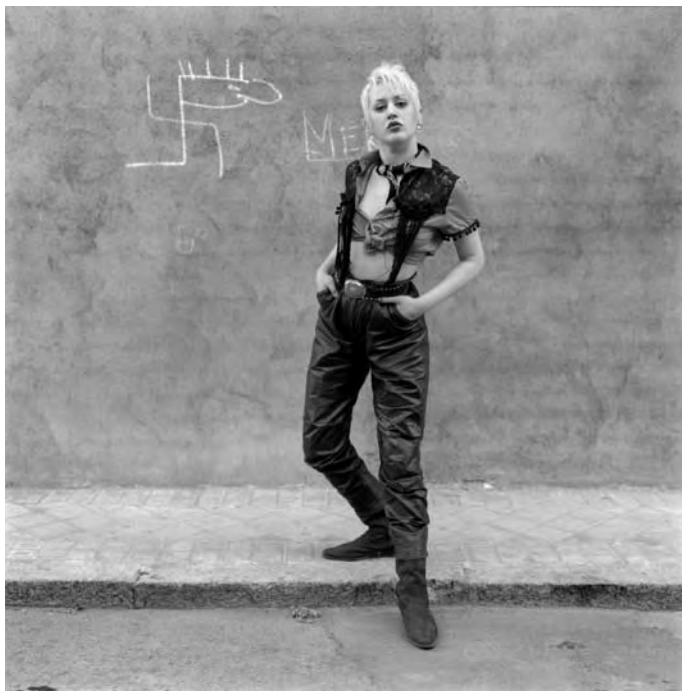
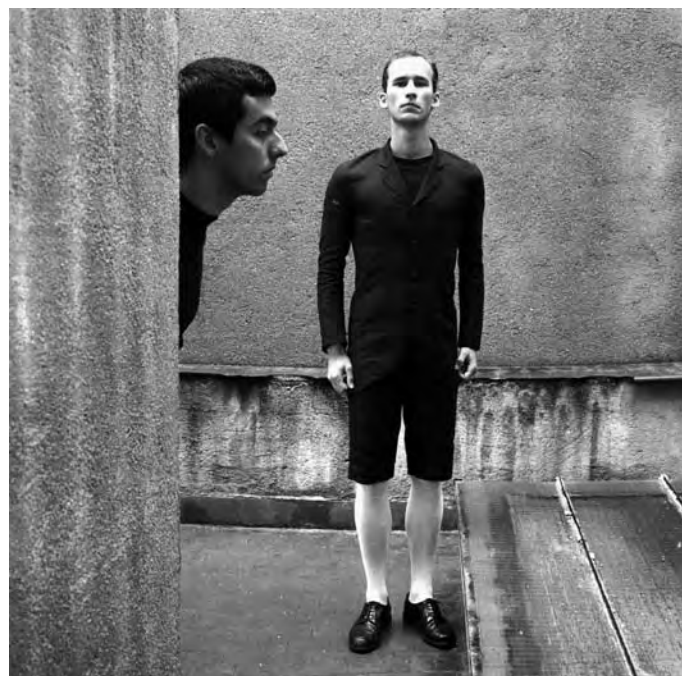
Fig. 5. *La gordita del barrio*, 1988.



Fig 4. *Bajo la luz de las tapias*, 1987.



Fig. 6. *La bailarina*, 1988.

Fig. 7. *Ana la Punky*, 1988.Fig. 8. *Elena Mar*, 1987.Fig. 9. *Devota y Lomba*, 1987.

Un decorado por el que desfilan sus amigos *bajo la luz de las tapias* (fig. 4). Ahora su narración se desplaza al extrarradio de Madrid. Paisajes urbanos de esencia industrial conforman el escenario de sus fotografías, pequeñas historias comprimidas en un instante: *La gordita del barrio* (fig. 5), *La bailarina* (fig. 6), nos acercan a sus “personajes”. Los compañeros eran congregados en su casa de Martínez Corrochano hasta que García-Alix decidía tomar el equipo fotográfico y echarse a la calle con ellos. Fabio Macnamara, Alaska, El Basi, *Ana la Punky* (fig. 7), retratados bajo una luz tenue de contrastes suaves, que baña sus cuerpos moldeados por el ojo del artista, haciendo de lo simple complejo y de lo compuesto, natural. También el patio interior de sus casas sirve de improvisado estudio fotográfico. De las limitaciones, virtudes. Los modelos se apoyan en una cornisa: *Elena Mar* (fig. 8), o aparecen tras una esquina: *Devota y Lomba* (fig. 9). De nuevo esa luz reflejada en las tapias que nos permite profundizar en sus miradas, conducidas por el fotógrafo hacia el centro de las nuestras.

Martínez Corrochano se convierte en el vórtice de sinergias que brotan de un enérgico García-Alix, congregando

a su alrededor el espíritu de un grupo de creadores “inquietos, irreverentes, agitadores” (García-Alix, 2007: 183). Así nace *El Canto de la Tripulación* (fig. 10). La voluntad de un García-Alix lleno de ideas y un grupo de compañeros

dispuestos a remar en una misma dirección nos brinda una de las experiencias editoriales más originales y arriesgadas de aquellos años. Formatos rotundos, maquetas abruptas, imágenes y textos que brotan del subsuelo haciendo protagonistas a los “otros”, a los admirados y a los propios, a “los malheridos, los bien amados, los traidores” (García-Alix, 1993: 4).

Se conforma así una épica urbana que había tomado fuerza en aquellos años pero que en raras ocasiones se concretaba en proyectos colectivos. Repletos de influencias de todo tipo, muchas las del mismo García-Alix, por los diferentes números de la publicación (diez en total) desfilaron historias de piratas junto con fotografías de *bikers* (moteros), dibujos pirateados de Clay Wilson, fotografías del propio García-Alix o de compañeros como Javier Esteban, Jose Luis Santalla o Luis de las Alas. Poemas de El Ángel que marcaron una época. Era la comprensión de una estética propia y de una forma de entender la creación desde un mirada diversa, particular, ambigua, en ocasiones aberrante y siempre apasionada.



Fig. 11. Autorretrato. Los malheridos, 1988.

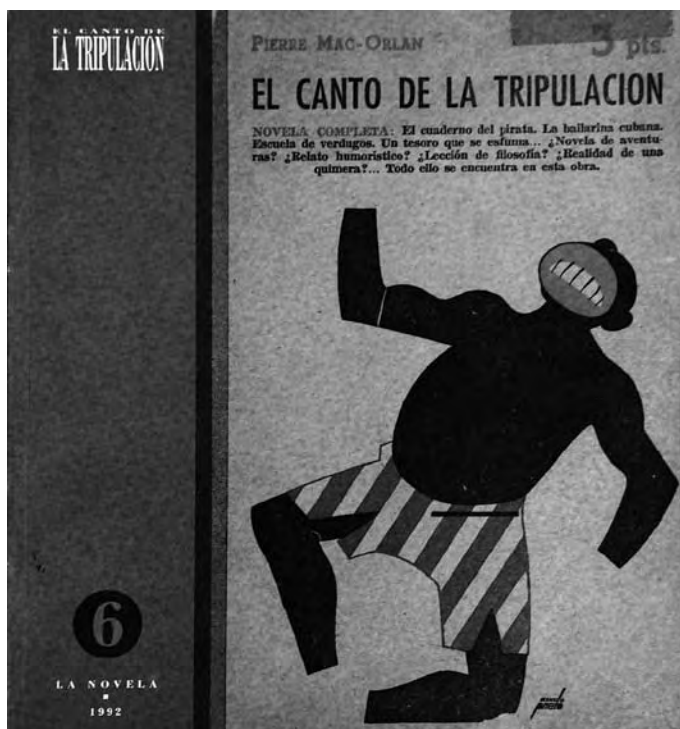


Fig. 10. Portada nº 6 *El Canto de la Tripulación*, 1995.



Fig. 12. El lugar de mi confesión, 1995.

En este momento la fotografía de García-Alix continúa un curso paralelo al de su vida. Una mayor profundidad se deja sentir a medida que el fotógrafo trasciende el medio fotográfico. Los autorretratos vuelven a brindarnos claves importantes de lectura. *Autorretrato. Los malheridos* (fig. 11) nos adentra en una micro-narración esencialmente poética, a la vez épica y simbólica, que lleva la imagen más allá de su composición, siempre bien construida en su equilibrio de pesos y tonalidades. El fotógrafo sostiene un pájaro muerto en su maltrecho brazo, marcando a su izquierda un punto de fuga a través de un camino en tonalidades claras. Un encuentro consigo mismo. Al igual que otra imagen de esencias simbólicas y autorreferenciales refrendado en su título: *El lugar de mi confesión* (fig. 12) nombra un no-lugar, un paisaje desnudo, desolado, con una luz suave, casi tan pobre como el decorado que ilumina.

En un pulso entre su vida y su obra, retrata a los que le rodean: sus amigos, compañeros de viaje, *bikers*, mujeres. Todos ellos observados con una mirada despierta que encuentra en el otro la magia de un momento compartido: “la magia de la vida es el encuentro”, nos dice el propio artista. De la misma manera que su obra discurre sin rupturas, su pretensión no es la de ser cronista de su tiempo. Si bien observando el conjunto de su obra podemos leer una forma de vida, una estética, elementos que nos permiten asomarnos a una época, no es esta su intención. En los años ochenta García-Alix trabaja sobre su entorno, para él relevante por propio, sin consideraciones de otro tipo como la trascendencia social o mediática del retratado. Reivindica a seres “anónimos” nombrados por su cámara, todos igualmente importantes bajo su mirada independientemente de que más tarde se considerasen personajes de aquello que se dio en llamar “la Movida”. Ésta no estaba formada por un grupo consciente de su papel, ni tampoco era un colectivo. No había una ideología o manifiesto que los uniese. García-Alix retrató a un grupo de personas que experimentaban en un entorno de nueva libertad, una eclosión juvenil, un impulso sin nombre, sin nombres.

Tampoco busca conscientemente el retrato de un grupo social concreto al que mirar desde fuera. Su acercamiento a temáticas como los *bikers* responde a su vivencia personal. En ocasiones caminos extremos le llevan a explorar horizontes duros y violentos que consigue contrastar con la belleza de las imágenes que de él extrae. *Las cenizas*



Fig. 13. *Las cenizas de Cathy*, 1995.



Fig. 14. *Las cartas de Montse*, 1988.

de *Cathy* (fig. 13) o *Las cartas de Montse* (fig. 14) nos acercan realidades complejas a través de mensajes directos, convirtiendo cualquier situación o detalle en retrato y espejo.



Fig. 15. *Virginia 7 años después*, 1997.

El retrato parte de extremos que el artista atraviesa por medio de la imagen fotográfica, “al otro lado de la vida” (García-Alix, 2007: 192), donde las cosas ya han sucedido. A través de la mirada, la suya, y la del otro, en la que parece que pudiéramos observar el rastro retiniano de una emoción. *Virginia 7 años después* (fig. 15), primer plano que no nos permite salida. El rostro se escudriña casi conformando un paisaje psicológico, donde nos atrapa la presencia de dos vórtices negros, profundos túneles que nos conducen hacia el interior de una persona que ha experimentado la reclusión.

Ni siquiera en las fotografías nacidas de encargos, cada vez más numerosas (sesiones de moda, editoriales) el fotógrafo concede un espacio a finalidades ajenas a su voluntad. Su determinación como dueño de la imagen hace que cualquier sujeto sea susceptible de ser narrado a través de su visión. Incluso en este tipo de fotografías predomina una estética propia. En un camino entre un posible

“manierismo” en cuanto a la composición de los cuerpos, y un aroma “barroco”, no tanto en relación con la teatralidad de sus composiciones (aunque ésta exista en muchas de sus imágenes) sino con la tensión tanto física como geométrica que obtiene a través de torsiones imposibles, equilibrios dinámicos, que imprimen gran potencia a sus imágenes. Una tensión que él mismo ilustra como una goma elástica que estira hasta su límite, casi a punto de romperse.

Sus retratos son obtenidos en duras sesiones de trabajo donde el fotógrafo “pide al modelo y se pide a sí mismo un acto de comprensión” (García-Alix, 2007: 191). García-Alix exige un grado extremo de concentración, un trance donde todo ocurre a través del visor de la cámara. Comienza una progresión compositiva, una comprensión del retratado y de su fotografía. Y siempre la mirada que establece con el modelo y éste a su vez, con el espectador. Incluso en los desnudos, la mirada dirige. En las sesiones que desarrollará a finales de los noventa con actores porno en posturas retorcidas con sus sexos expuestos en primer plano, la mirada es siempre frontal y directa, tanto que el posible erotismo o sexualidad de la imagen acaba quedando en segundo plano. Una vez más, su pretensión no es la de hacer un desnudo o una imagen exhibicionista. Es siempre un retrato, en este caso de actores que trabajan desnudos y cuyos sexos suelen ser los protagonistas.

Pero volvamos a principios de los noventa. García-Alix pone la técnica, la luz, la composición, al servicio de un momento: el encuentro del fotógrafo con el sujeto que captura. Es intuitivo y trabaja en una sorprendente anarquía controlada, un “desorden ordenado”. Y aún así, cuando se enfrenta a su propia labor, por ejemplo a través de cursos, ejerce una fascinación sobre propios y extraños. Habla de sí mismo, de su mirada, de quién es y por qué tiene la necesidad de expresarse a través de la fotografía.

Experimentado retratista, controla el cuerpo como una arquitectura. Pero para él un retrato no es sólo el rostro. Son notables sus fotografías de fragmentos de realidad que aísla y compone con una intención casi narrativa. Objetos, fragmentaciones del cuerpo, habitaciones. Enmarcado en lo que llamó en su momento “la soledad de mis delirios”, son diálogos con realidades sublimadas que funcionan como un eco o resonancia de lo que sobre ellos proyecta.



Fig. 16. El tesoro de Santos, 1997.

El tesoro de Santos (fig. 16), nos muestra la mano de su mujer que sostiene una raíz de peyote mientras una oportuna nube recorre el cielo en el plano superior de la fotografía. Otra imagen que nos sumerge de nuevo en un lenguaje autorreferencial es *Una pequeña historia de amor*, (fig. 17) donde las palabras que componen su título son exactas y forman, junto a la imagen, una emotiva proyección de un momento vivido. No es la experiencia lo que prima ni lo que el fotógrafo nos quiere contar a través de la imagen, sino la emoción que nos brinda estableciendo la distancia justa entre realidad y representación. Empieza a ser cada vez más claro que toda la obra de García-Alix, mirada en conjunto, funciona como un autorretrato expandido. Proyectado en las personas que retrata, en detalles, alegorías que parten de la realidad para contarnos una historia, la suya, en la que además pone en juego una constante mirada frontal sobre sí mismo a través de sus propios autorretratos.

“Una forma de ver es una forma de ser” (García-Alix, 2007: 190). García-Alix ya forma con su obra un todo inseparable, dos elementos que se miran y se encuentran ante sus ojos. La fotografía le permite ser creador y espectador de su propia realidad, haciéndola discurrir en paralelo a su vida y acercándola o alejándola por necesidades que nada tienen que ver con el mundo del arte o contextos preestablecidos. Aún así, las exposiciones se multiplican y la crítica comienza a crear en torno a él un aura de reconocimiento como elemento dispar y genuino en un contexto que poco a poco había comenzado a formalizarse demasiado. García-Alix sigue ostentando una perspectiva particular. Alguien que desde dentro mira hacia fuera de una manera distinta.

En el año 1998, con ocasión del primer festival internacional de fotografía Photoespaña, llega su primera gran retrospectiva, comisariada por Mireia Sentís y Jose Luis Gallero. Una selección de sus mejores imágenes atraviesa su vida en un recorrido emocionante, dando buena cuenta de la magnitud del artista que poco después obtiene el reconocimiento definitivo a su trayectoria con el Premio Nacional de Fotografía. También las galerías de arte de primer nivel muestran interés por su obra y comienza a trabajar con la Galería Juana de Aizpuru en Madrid. En París, primero con la Galería Vu y, poco después, con la galería Kamel Mennour.

Fig. 17. Autorretrato. *Una pequeña historia de amor*, 1995.

Son años de intenso trabajo con numerosos viajes al extranjero, encuentros con otros fotógrafos afines como Anders Petersen, que si bien proviene de un estilo diferente de fotografía, coincide y empatiza con García-Alix en poner por delante el encuentro vital al fotográfico. Esta forma de entender la fotografía también la comparte otro conocido de García-Alix: Antoine D'Agata. Personalidades diferentes pero todos con la misma pasión vital que les mueve hacia delante en una búsqueda con la fotografía como compañera. Anteriormente, el maestro Daido Moriyama, con una marcada estética de un blanco y negro roto y con el que García-Alix compartiría una muestra en la Galería Kamel Mennour en el año 2009, ya había dado muestras de las posibilidades de la cámara como extensión del cuerpo y de una mirada directa y descarnada a una cotidianidad que, a través de sus ojos, se vuelve única y emocional. No se puede entender esta forma de fotografiar sin asumir que hay una implicación directa del artista en la obra. Ellos mismos se exponen a través de una marcada autorreferencialidad que convierte el conjunto de sus trabajos en un gran autorretrato.

En el caso de García-Alix, esa búsqueda se hace cada vez más evidente. En el año 2003 decide dejar Madrid para establecer su centro en París. Allí se sumerge en una inmersión introspectiva: debe curar su cuerpo de una enfermedad y reordenar sus ideas para afrontar una nueva etapa más exigente física y emocionalmente. El fotógrafo se enfrenta a su obra y su mirada a través de dos caminos: por un lado, retoma un proyecto en el que había comenzado a trabajar años antes y que le lleva a revisar de nuevo su archivo. Por otro, siente la necesidad de dar una salida narrativa a sus pensamientos lo que le conduce a trabajar en una trilogía audiovisual que cumplirá la doble función de dar voz a su mirada y funcionar como piedra de arranque de una nueva vertiente en su trabajo. En el año 2003 compone la primera obra en vídeo, *Mi alma de cazador en juego*, que dará pie a dos piezas más, *Extranjero de mí mismo* en 2005 y *Tres moscas negras* en 2006. Las tres obras se reunirán en la trilogía llamada *Tres vídeos tristes*.

Esta obra se basa en un profundo e intenso trabajo de introspección al que da salida a través de textos poéticos y desgarradores que conforman el eje sobre el cual se secuencian las fotografías. Es un trabajo de yuxtaposición mediante el cual cada imagen adquiere un nuevo

significado acompañado de las que la rodean y con el texto. Una narración compleja a través de diferentes canales que trabajan en paralelo, imprimiendo en el espectador una serie de profundas sensaciones conducido por el artista. Irrumpen breves pasajes en vídeo, de ascendente abstracto, emocional, que marcan una nueva dirección, desde el presente, casi en confrontación con la fotografía, más estática, siempre en pasado. De nuevo la música tiene un valor predominantemente emocional y rítmico, sirviendo como amalgama para los demás elementos.



Fig. 18. ST. Serie *Mi alma de cazador en juego*, 2003.

Tanto en los textos como en las fotografías de cada vídeo podemos observar la evolución vital que experimenta el artista en estos años. El primer audiovisual, *Mi alma de cazador en juego* (fig. 18), nos habla de la llegada a un lugar extraño, la incomunicación que se traduce en una mirada furtiva por las calles de París, especialmente el barrio africano de Barbès. García-Alix vuelve a la fotografía de calle desde un punto de vista muy particular, como un ser invisible que mira a su alrededor, que trata de entender y de entenderse. Este tipo de fotografía de calle, de encuadres y puntos de vista excepcionales, se extenderá de ahora en adelante en un corpus fotográfico menos conocido por el público pero de gran importancia para entender la mirada del artista.

El segundo vídeo es la continuación del sentimiento que se atisbaba en el primero. Si bien en la anterior pieza García-Alix acomete una autorreflexión mirando en su mayor parte hacia afuera, en este segundo vídeo la mirada se vuelve

Fig. 19. *Un pozo de tristeza*, 2003.Fig. 20. ST. *Serie Tres moscas negras*, 2005.

hacia adentro. Una serie de imágenes oscuras, en su gran mayoría angustiosas miradas a una ciudad ausente de luz, proyectan su emoción a su alrededor, recibiendo los ecos de *Un pozo de tristeza* (fig. 19). Una serie a la que él mismo llamará, en un juego poético con su doble significado, *Je t'en prie* (te lo ruego/de nada). Y siempre su voz en *off*, constante que nos conduce a través de un periodo de enfermedad y oscuridad que parece exorcizar a través de una narración que se nos mete en las entrañas, directamente de las suyas.

Como una última consecuencia de esa interiorización de la fotografía nos llega el tercer vídeo *Tres moscas negras* (fig. 20). La trilogía completa de los *Tres vídeos tristes* representa un amplio autorretrato y, por tanto, una pelea con su propio ego. Con este trabajo el artista encara de frente este conflicto y nos habla con voz rota, desgarrada, a través de una secuencia infinita de autorretratos, reflejos fotografiados que evolucionan hacia la abstracción de un lamento. Aquí ya no introduce pasajes en vídeo, sino que las propias imágenes son fotogramas extendidos en tiempo y profundidad.

Podríamos establecer una consecución directa de esta trilogía con el proyecto en el que García-Alix se sumerge a continuación. Las tres piezas anteriores sirven como un precedente que luego el artista orquestrará en su obra final, y también, como campo de experimentación. Lo cierto es que la siguiente pieza, *De donde no se vuelve*, es una obra que viene labrada desde mucho antes de la trilogía parisina, casi diez años atrás, cuando García-Alix decide acometer la realización de una obra de corte narrativo y secuencial, que recupere la memoria y el espíritu de su trabajo. *De donde no se vuelve* empezó siendo un proyecto cinematográfico a partir de sus recuerdos, voces de los "otros" (los compañeros de viaje) y una lectura narrativa de sus propias fotografías. Los pasajes filmados estaban llamados a ser un tanto más épicos y la teorización sobre la fotografía partía directamente de su experiencia.

La etapa de París, la revisión de su archivo fotográfico, el enfrentamiento con su interior que se había ido transmitiendo tanto en sus fotografías como en sus textos y las piezas audiovisuales, acaba conformando un caldo de cultivo más lírico que épico y que el autor acomete transformando la obra original. Prácticamente la reescribe lanzando una mirada al presente en vídeo desde una perspectiva más emocional. Es justo el momento en que el Museo Nacional Centro de Arte Reina Sofía le ofrece la posibilidad de realizar una exposición individual que aprovecha para

dar salida a este proyecto. Una selección de casi doscientas fotografías recorren su obra, entretrejidas por el eje de la nueva pieza en vídeo, parte y todo del corpus conceptual del proyecto. No es, por tanto, una muestra retrospectiva, sino un ejemplo de cómo el propio artista realiza un nuevo proyecto a partir de su propia obra. Es una mirada introspectiva y un ejercicio de sinceridad consigo mismo y con el espectador, que acaba convirtiendo al proyecto casi en un testimonio.

En esta pieza audiovisual el artista reflexiona desde un presente perdido del amanecer a la noche de un día por las calles de Pekín, a través de una mirada abstracta que nos conduce a pasajes de su pasado, que vuelve a través de sus fotografías. Pekín es por tanto un lugar del interior de la emoción del artista, un espacio incierto, desconocido e inaprensible. El pasado es una construcción desde el presente y, por tanto, es trabajado en un montaje fotográfico que altera las realidades de cada imagen para construir una metanarración, la del propio artista, que las envuelve. Su voz, constante y reflexiva, nos conduce a través de los diferentes pasajes que conforman esta historia, como un cuento que termina a modo de coda, “de donde no se vuelve” (García-Alix, 2007: 192).

La propia fotografía empieza a situarse en la obra del autor en el centro mismo de atención. Es inevitable que, habiendo sido en todos esos años su compañera, en algún momento se tuviese que girar para mirarla de frente. Y la única manera de enfrentar a un sujeto teórico es mediante la abstracción, o a través de un acto de imaginación sólo posible desde el punto de vista de la creación. Es por eso que la obra de García-Alix en esta etapa, al menos en parte, parezca alejarse cada vez más de la realidad para sumergirse en un espacio fantástico y único donde el artista es amo y señor, pero también siervo, de las infinitas posibilidades de la imagen. Y con ellas, de las de la palabra.

Imagen y palabra se han convertido en esta última etapa en dos cercanas compañeras. Ya se ha destacado la voluntad narrativa de las imágenes de García-Alix y sus incursiones en el terreno literario. En estas últimas piezas audiovisuales el autor entremezcla palabra e imagen en un mismo mensaje. El mismo artista decide en un momento analizar esta relación que nos llega a través del proyecto *El paraíso de los creyentes*. En un principio bajo el formato de conferencia que García-Alix lee acompañado de una selección

de sus imágenes, para acabar componiendo una melodía a través de la palabra y la imagen, enfrentando una a otra en una pieza audiovisual homónima.



Fig. 21. *Homenaje a Conrad*, 1997.

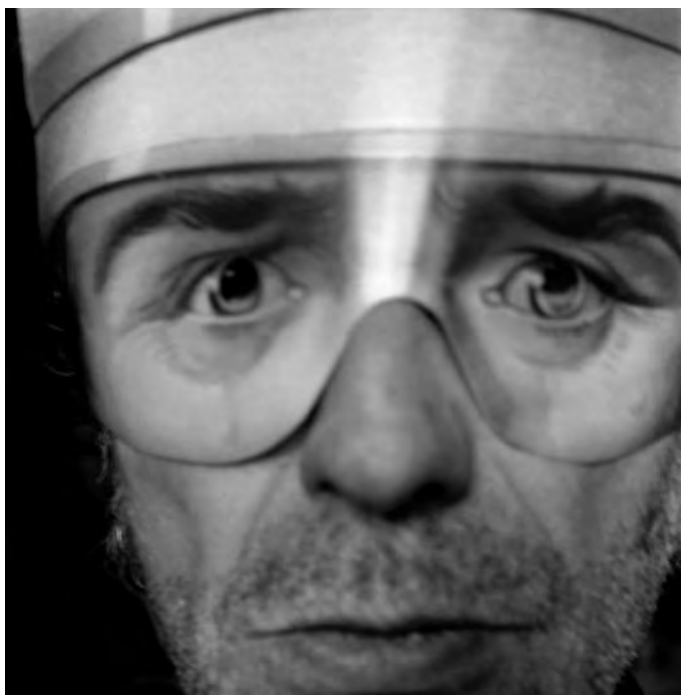


Fig. 22. *La tumba del marinero*, 2001.

Fig. 23. *Montserrat*, 2005.

García-Alix ya había realizado en diferentes ocasiones diaporamas o secuencias de fotografías que se sucedían acompañadas de una música de carácter emocional, como podemos observar en las piezas *De carne y hueso*, *Una perpetua fuga* y *Más allá del paraíso*. Pero en este caso es la propia voz la que conforma la música y el mensaje pasa de estar en segundo plano a tomar el protagonismo. Las palabras son empleadas en una lectura poética de las imágenes y éstas, a su vez, ilustran su voz. Nos brinda, además, un poético encuentro entre sus imágenes y dos extractos literarios de dos autores que le han marcado. Pasajes de Conrad (*El vagabundo de las Islas*) y Cèline (*Viaje al fin de la noche*) nos llegan en una doble lectura a través de su voz y su imagen. Un delicioso encuentro que evidencia el gusto literario del artista que desde joven había interiorizado esa moral que nos llega a través de personajes al límite, enfrentados a su épico destino: *Homenaje a Conrad* (fig. 21) o *La tumba del marinero* (fig. 22), o que por el contrario encuentran la épica en lo más profundo de la carne humana: *Montserrat* (fig. 23) o *Autorretrato con máscara* (fig. 24).

El aliento lírico que ha acompañado la obra (y la vida) de García-Alix se ha hecho evidente en esta última etapa, permitiendo dar salida a un interior emocional y a un bloque de reflexión casi poético que nos permite destilar de sus palabras, como de sus imágenes, un interior rico e interminable en conocimiento artístico. Una forma de crear y de vivir que le permite generar pensamiento mientras camina sobre esta cuerda floja que es la creación artística, retorciéndola, agitándola, estirándola hasta ponerse en peligro. Un límite al que ansía llegar casi de manera inconsciente por medio de su trabajo, obteniendo una infinita gama de grises en un contexto de altos contrastes. Y notable es su capacidad para hacer que todo parezca sencillo permitiéndonos adentrarnos hasta el centro mismo de su mirada. Cuando parece que vamos a salir ilesos del trance, una profunda sensación nos atraviesa: la emoción del artista contada a través de su obra.

Fig. 24. *Autorretrato con máscara*, 2001.

Referencias bibliográficas

GARCÍA-ALIX, Alberto (1993), *Los malheridos, los bien amados, los traidores*, Universidad de Valencia, Valencia.

GARCÍA-ALIX, Alberto (2006), *No me sigas... Estoy perdido*, La Fábrica Editorial, Madrid.

GARCÍA-ALIX, Alberto (2007), *De donde no se vuelve*, La Fábrica Editorial, Madrid.



DOSSIER

Religion, politique, culture
Religion, Politics, Culture
Religión, política, cultura

Religion, politique, culture : quel dialogue ?

Une introduction

Quel espoir pour le dialogue des religions ? Cette question nous invite à définir le dialogue même. Que peut-il apporter ? Quelles formes doit-il prendre ? Utiles en certains cas, vains en d'autres, les nombreux dialogues des cinq dernières décennies nous enseignent les acquis ou les pièges à éviter. S'interroger sur l'espoir propre au dialogue des religions relève d'une audace de prime abord peu perceptible, tant ce sujet dérange. Or, imaginer qu'il soit possible de construire un avenir meilleur en faisant abstraction des religions conduit à nier une réalité conçue par des personnes animées de croyances, de convictions et d'idéologies. Aborder les religions relève d'une nécessité, et est de notre intérêt tant pragmatique que scientifique.

Les premiers temps du dialogue interreligieux moderne, dans les années 60 et après, ont permis un apaisement entre des groupes qui se déchiraient depuis des siècles sur les cinq continents, au nom même de ces religions parfois. Le message fondamental consistait à reconnaître le même dans l'Autre, à déclarer la fin des hostilités entre trois religions se réclamant du même Dieu unique. Or, nous mesurons le danger qu'il y a à vouloir nous reconnaître en l'Autre, ce qui nous amène à nous définir de façon réductrice ; à adhérer à des formulations dites « communes », ne retenant que la quintessence de chacun et niant toute complexité. La fraternité forcée aussi engendrée entraîne en réaction la résurgence de différences exacerbées, de peu d'intérêt pour la construction sociétale.

Aussi prônons-nous un dialogue des religions de seconde génération, fort des enseignements du passé et évitant au mieux les pièges de la fraternité fusionnelle. Avec Albert Camus, nous considérons qu'il n'y a « de dialogue possible qu'entre des gens qui restent ce qu'ils sont et qui parlent vrai », qui ne se défont ni de leurs richesses, ni de leur complexité. Cela implique une autre articulation des deux

phases du dialogue des religions. Il s'agit d'énoncer les singularités de chacun, ce qui accuse les différences mais rend chacun libre de se définir. Disons-le d'emblée, cette rencontre n'implique pas d'accepter la lecture que l'autre donne de ma révélation ; elle offre à chacun son espace propre. De cette séparation posée en amont naît souvent en aval une convergence fructueuse, heureuse. De ces croyances différentes, légitimement circonscrites, émerge un élan humain vers une rencontre durable et souvent tournée vers l'autre – créé à l'image du même Dieu.

Une fondation, née en 1999 d'une volonté de paix et de rencontre, a été initiée par des hommes¹ cherchant à promouvoir l'entente entre les trois grandes religions monothéistes. Juifs, chrétiens (catholique, grec orthodoxe, protestant) musulmans (sunnite, ismaélite, shiite) ils ont imaginé un espace aussi bien rattaché au monde universitaire, par un accord de collaboration avec l'Université de Genève, que propre à une expérience unique, vivre un an de recherche à Genève. La *Fondation pour la recherche et le dialogue interreligieux et interculturels* s'est fixé comme l'un de ses objectifs la formation de cadres et

¹ Les principaux fondateurs : Son Altesse feu le prince Sadruddin Aga Khan ; Monsieur Jamal Daniel ; Le Professeur Olivier Fatio ; Feu Son Éminence Chrysostome Konstantinidis, métropolitite du siège majeur d'Ephèse ; Feu Son Éminence Damaskinos Papan-dréou, métropolitite d'Andrinople ; Son Éminence Joseph Cardinal Ratzinger, actuellement Sa Sainteté le Pape Benoît XVI ; Monsieur le Grand Rabbin René-Samuel Sirat ; Son Altesse Royale le prince El Hassan bin Talal.

Membres du Conseil de la Fondation : Son Altesse Royale le prince El Hassan bin Talal (Président), Monsieur Jamal Daniel (Vice-président), Monsieur le Grand Rabbin René-Samuel Sirat (secrétaire), Maître Michel Halpérin (Trésorier), Son Éminence Emmanuel Adamakis, métropolitite de France, M. Sayyed Jawad Al-Khoei, Son Excellence l'archevêque Michael L. Fitzgerald.

penseurs dans un milieu aussi exigeant scientifiquement qu'innovant sur le plan de la rencontre des religions. Sans syncrétisme aucun, les chercheurs porteurs du judaïsme, du christianisme et de l'islam échangent leurs vues pendant une longue année. Cette précieuse alliance entre des modes de pensée et des transmissions de savoirs distincts forme les chercheurs, quand la vie commune des postdoctorants des trois religions les transforme. Cela a donné naissance au projet postdoctoral de la *Fondation*, dont ce numéro réunit pour la première fois les travaux.

Les recherches dont ils sont issus, menées au sein de la *Fondation* avec le soutien principal de la *Levant Foundation*, et celui de la *Marc Rich Foundation*, aspirent à contribuer à une réflexion aussi bien dans le monde universitaire qu'en la Cité, "town and gown".

Ces articles peuvent se répartir en trois groupes. Tout d'abord, une réflexion sur l'interaction entre religions et penseurs dans l'Antiquité et au Moyen-Âge. Silvia Di Donato aborde les idées propres à l'œuvre d'Ibn Bajja, *La Risalat Al-Wada*, et plus particulièrement celle de l'existence de « l'intellect acquis » ; la relecture du texte est rendue possible par les traductions en d'autres langues, dont l'hébreu. Geoffrey Herman étudie l'énigmatique Yazdgird I grâce à des sources croisées ; la rencontre entre le christianisme et les croyances des prêtres sous le règne de ce souverain sassanide y est analysée, ainsi que l'ouverture du roi à l'égard des nouveaux prêtres, et les représailles des autres croyants.

Vient ensuite un volet contemporain traitant en miroir des idées reçues. Ali Çaksu s'intéresse à l'exploitation du concept de sacralité par les religions et par d'autres formes de pouvoir, laïc, politique. Andrew Wilson repense l'idée de droits humains et des rapports avec les non-croyants selon la grille de lecture de Las Casas : la relation à l'Autre, aux autres croyants (monothéistes *versus* indiens) ; il évoque ses divergences par rapport à Sepúlveda, mettant en exergue la vision des chercheurs contemporains, qui en font le héraut des droits humains. Mahdi Ahouie explore

les idéologies messianistes et nationalistes dans les théologies politiques contemporaines du judaïsme et du shiisme, telles qu'elles ont émergé en Israël et en Iran.

Puis s'ajoute un travail d'exégèse pragmatique où Claudine Korall scrute les rapports entre le divin et les élus, examinant la cartographie des élus inattendus de la Bible hébraïque afin de mettre en évidence le dialogue entre le judaïsme biblique – plus ouvert à l'Autre – et le judaïsme rabbinique. Quant à Anne-Sylvie Boisliveau, elle décrit la place du Coran, de la révélation et des sources au prisme des *hadîths* de al-Bukhâri, ce qui lui permet de déduire la conception de la révélation deux siècles après la mort du prophète.

La *Fondation* contribue à faire émerger un savoir favorisant le dialogue des religions, afin de voir la paix s'enraciner entre les personnes et les peuples. Chacun de ces projets de recherche y concourt. Les deux premiers articles aident à comprendre l'interdépendance des savoirs. Nul n'avance dans la quête de la connaissance sans l'apport des autres, qu'il s'agisse de personnes ou de cultures. Le second volet aborde l'interconnexion entre le politique et le religieux, mettant à quatre reprises – Herman, Çaksu, Wilson, Ahouie – en exergue les angles différents de l'influence du religieux dans le politique. Quant aux derniers travaux, ils permettent de mieux saisir des concepts, qu'ils soient la révélation ou l'élection. L'Autre dans la Bible hébraïque se montre moins éloigné de nous que dans le judaïsme contemporain, aussi faut-il se libérer de cette distance et oser la rencontre. Aîné des trois grandes religions monothéistes, le judaïsme se passe souvent de ce travail d'ouverture et manque à son devoir de dialogue.

Chaque recherche, chaque avancée dans un dialogue vrai, un dialogue non réducteur, chaque pas vers l'Autre favorise une meilleure concorde entre les religions, les cultures, la politique et la vie de la *polis*.

Claudine Korall

Directrice de la Fondation pour la recherche et le dialogue interreligieux et interculturels.

Thèmes, argumentations et style de l'œuvre d'Ibn Bâjja.

La Risâlat al-wadâ' (Lettre de l'adieu)

Silvia di Donato

Résumé / Resumen / Abstract

Cet article porte sur la *Risâlat al-wadâ'* (*Lettre de l'adieu*) d'Avempace (ca 1085 – 1139), l'un des ouvrages où l'auteur développe sa théorie de l'intellect, et qui a été transmis en arabe, en hébreu et en latin. Le caractère hétérogène de la tradition textuelle est un exemple de la circulation des textes et des doctrines philosophiques entre milieux linguistiques, culturels et religieux différents dans le bassin méditerranéen médiéval. La tradition textuelle directe, en arabe, est limitée et lacunaire, et la tradition indirecte, en hébreu, se présente comme un témoignage incontournable pour l'étude de l'ouvrage et la résolution de nombreuses difficultés textuelles. À partir d'une approche philologique prenant en compte l'ensemble de la tradition textuelle de la *Lettre* et se confrontant à la complexité historique, linguistique et culturelle qui la caractérise, cet article approfondit un aspect spécifique de l'œuvre d'Avempace : son caractère proverbialement cryptique et ardu. En distinguant les facteurs d'obscurité imputables aux dynamiques de la transmission et ceux qui relèvent du texte lui-même – en d'autres termes de l'auteur et de la façon dont il rédige ses écrits –, la contribution analyse la structure du traité et ses aspects stylistiques, et dresse un schéma analytique de la *Lettre de l'adieu* et de son contenu.

Este artículo se centra en la *Risalat al-wada'* (Carta de despedida) de Avempace (circa 1085-1139), una de las obras en las que el autor desarrolla su teoría del intelecto, transmitida en árabe, hebreo y latín. La heterogénea naturaleza de la tradición textual es un ejemplo de cómo circulaban textos y doctrinas filosóficas entre los ámbitos lingüísticos, culturales y religiosos del Mediterráneo medieval. En árabe, la tradición textual directa es limitada e incompleta, mientras que en hebreo la tradición indirecta es un testimonio esencial para el estudio de la obra y la resolución de muchas dificultades textuales. Mediante un enfoque filológico que tiene en cuenta el conjunto de la tradición textual de la *Carta* y se enfrenta a la complejidad histórica, cultural y lingüística que la caracteriza, este artículo examina un aspecto específico de la obra de Avempace: su carácter proverbialemente críptico y arduo. Al diferenciar entre los factores de su oscuridad que se deben a la dinámica de la transmisión y los que se deben al texto en sí mismo –es decir, a los del propio autor y a su manera de escribir–, este trabajo analiza la estructura del tratado y sus aspectos estilísticos y ofrece un marco analítico de la *Carta de despedida* y su contenido.

This article focuses on the *Risalat al-Wada'* (Farewell Letter) by Avempace (ca 1085-1139), one of the books in which the author develops his theory of intelligence transmitted in Arabic, Hebrew and Latin. The heterogeneous nature of the textual tradition is an example of the use of texts and philosophical doctrines crisscrossing linguistic cultural and religious backgrounds in the Mediterranean area in medieval times. Direct textual tradition, in Arabic, is limited and incomplete, and the indirect tradition in Hebrew acts as an essential witness in the study of the structure and the solution of many textual quandaries. From a philological approach, taking into account textual epistolary tradition addressing the historical, cultural and linguistic conjunction that characterizes it, this article examines a specific aspect of the work of Avempace: its proverbially cryptic and difficult nature. This paper analyzes the structure and stylistic aspects of the Treatise, and provides an analytic framework of the Farewell Letter and its contents taking into account its distinctive obscurity arising from the dynamics of transmission within the text itself, that is, of the author and the way he writes his texts.

Mots-clés / Palabras clave / Key Words

Ibn Bâjja (Avempace), philosophie médiévale, tradition arabe et hébraïque

Ibn Bâjja (Avempace), filosofía medieval, tradición árabe y hebraica

Ibn Bâjja (Avempace), Medieval philosophy, Arabic and Hebrew tradition

Premier des fondateurs de la tradition philosophique dans l'Occident musulman, Ibn Bâjja (Avempace, ca 1085–1139 ; abrégé ci-après en IB)¹ se voit très souvent

¹ Pour une introduction générale à ce philosophe et au développement de la philosophie en al-Andalous, voir J. Puig Montada, s.v. *Ibn Bâjja*, 2007, <http://plato.stanford.edu/entries/ibn-bajja/>, L. E. Goodman, *Ibn Bâjjah*, in *History of Islamic Philosophy*, Sayyed Hosein Nasr et O. Leaman (éd.), Routledge, London 1996, pp. 294-312, et G. Zaynaty, *La morale d'Avempace*, Vrin, Paris 1976.

mentionné au nombre des grands philosophes andalous ; il est cité par ses successeurs musulmans et juifs, tels qu'Ibn Tufayl (ca 1110–1185), Maïmonide (1138–1204), Shem Tov ibn Falaquera (ca 1225–1295), Moïse de Narbonne (1300–ca 1362) et surtout Averroès (1126–1198). Pour autant, l'étude de ses œuvres ne fut ni systématique dans la durée, ni rigoureuse quant à l'ampleur et la complexité du *corpus*, et c'est le plus souvent en fonction de la recherche sur la pensée d'Averroès que l'impact de sa doctrine a été pris en compte. Cependant, certaines de ses œuvres, considérées comme majeures, ont fait l'objet d'un intérêt constant de la part des érudits². Récemment, nous avons assisté à un certain rebond des études sur IB : bien qu'il s'agisse surtout, une fois encore, de sa noétique et des liens doctrinaux avec son illustre successeur Averroès, des efforts de classification de l'ensemble du *corpus*, dont le caractère fragmentaire et réduit représente une limite majeure, se manifestent également. Et l'option philologique, notamment avec l'édition des ouvrages qui ouvre à l'analyse approfondie des textes, jouit elle aussi d'un nouvel élan.

Dans ce cadre, une approche encore peu répandue, mais faisant preuve d'une utilité croissante du fait des multiples implications philologiques, doctrinales et historiques de ses résultats, prend en compte l'ensemble de la tradition textuelle d'une œuvre – et donc son original arabe, ainsi que les témoignages indirects représentés par les traductions. Ces sources interdépendantes attestent des échanges et de la circulation des textes et des doctrines philosophiques entre des milieux linguistiques, culturels et religieux différents dans le bassin méditerranéen.

L'objectif premier de tout travail philologique est l'établissement du texte en tant que base rigoureusement constituée, afin d'ouvrir l'accès à l'œuvre, d'en permettre la compréhension et d'en approfondir la portée doctrinale. La nécessité du recours à la tradition indirecte est évidente pour les ouvrages dont l'original n'a pas été conservé ; mais elle est également fondamentale pour des traditions textuelles corrompues, peu fiables ou faibles, car elle élargit la base matérielle d'analyse. Elle augmente en effet le nombre des témoins dont nous disposons, les traductions pouvant être considérées *in fine* comme "des témoins arabes cachés, ou en transparence"³.

Outre ce rôle de témoignage indirect, les traductions sont d'un grand poids en tant qu'écrits propres à la tradition philosophique de la langue d'arrivée : elles attestent de la diffusion et de l'influence d'un texte dans des milieux linguistiques et culturels différents de celui d'origine, et leur étude relève, notamment en ce qui concerne le cas spécifique qui nous intéresse, de l'histoire de la philosophie hébraïque à proprement parler.

La *Risâlat al-wadâ'* (*Lettre de l'adieu*), qui constitue ici l'objet de notre analyse, s'inscrit à plein titre dans ce cas de figure, la tradition manuscrite arabe étant à la fois très modeste en nombre et en mauvais état de conservation, et le texte ayant été transmis en hébreu et en latin.

En arabe, le texte est conservé dans deux manuscrits⁴:

- 1- Berlin (aujourd'hui à la bibliothèque Jagellonne de Cracovie), Ahlwardt, 5060, ff. 190v-200v (daté du XIII^e siècle -1271-). Ce manuscrit présente des dommages matériels qui en empêchent par endroits la lecture.

² Celle qui est considérée comme son œuvre majeure, le *Régime du solitaire*, par exemple, a été éditée et traduite en castillan par M. Asín Palacios, *El Régimen del solitario*, C.S.I.C., Madrid-Granada 1946 ; éditée en arabe par Mâjid Fakhry (éd.), *Rasâ'il Ibn Bajja al-ilâhîya*, Dâr an-nahâr li-n-nashr, Beyrouth, 1968 ; puis par Ma'an Ziyâdah, *Ibn Bâggah al-Andalusî, Kitâb tadbîr al-mutawahhid*, Dâr al-Fikr, Beyrouth 1978 ; traduite en catalan par J. Lomba, *El Régimen del solitario [Tadbîr al-mutawahhid]*, *Ibn Bâgga (Avempace)*, *Introducción, traducción y notas*, Madrid 1997 ; traduite en italien par M. Campanini, *Avempace, Il regime del solitario*, BUR, Milano 2002 ; éditée et traduite en français par Ch. Genequand, *Ibn Bâgga (Avempace). La conduite de l'isolé et deux autres épîtres*, Vrin, Paris 2010.

³ Certes, cela pose au philologue des difficultés méthodologiques spécifiques, liées au caractère ambigu des traductions – à la fois témoins indirects et textes indépendants qui rassemblent les traces des événements ayant touché les deux traditions textuelles au cours de leur histoire. Mais ce n'est pas ici le lieu d'entrer dans les détails.

⁴ L'ensemble de l'œuvre d'IB est conservée dans cinq manuscrits : 1) ms. Oxford, Bodleian Library, Pococke 206 ; 2) ms. Madrid, Escorial, Derenbourg 612 ; 3) ms. Berlin, Deutsche Staatsbibliothek, Ahlwardt, 5060 WE 87 (actuellement à la bibliothèque Jagellonne de Cracovie) ; 4) ms. Tashkent 2385 ; 5) ms. Ankara, Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi Kütüphanesi, İsmail Saib I 1696. Le ms. du Caire, Maktaba Taymûriyya, Dâr al-kutub, mâdda ahlâq 209, contient un commentaire du *Régime du solitaire*.

2- Oxford, ms. Pococke 206, ff. 217-220. Malheureusement ce manuscrit est assez lacunaire et, pour ce qui concerne notre texte, il n'en conserve que le dernier tiers. Selon le colophon qui s'y trouve inclus, il a été copié à Qûs, en 1152, sur la base de la copie des ouvrages du maître faite par Ibn al-Imâm al-Ansârî, disciple d'IB et destinataire de certains de ses écrits⁵. Gamâl ad-Dîn al-Alawî (1983)⁶ a montré que tant le colophon que les annotations qui mentionnent explicitement Ibn al-Imâm et le copiste ont été reproduits tels quels à partir du modèle de notre manuscrit – c'est-à-dire du manuscrit copié effectivement en 1152. Notre exemplaire est donc au mieux une copie, très probablement à usage privé, d'une copie de celle donnée en premier lieu par le disciple d'IB⁷. Bien que le manuscrit soit plus tardif, il acquiert une grande importance du fait de ce lien avec la compilation originelle d'Ibn al-Imâm.

Ibn al-Imâm est le destinataire explicite de la *Lettre de l'adieu*.

Nous compléterons cet aperçu rapide par une esquisse sommaire de la tradition indirecte de l'ouvrage, afin de situer les éléments objets de notre analyse. La *Lettre de l'adieu* a été traduite en hébreu dans la première moitié du XIV^e siècle, sans doute avant 1349⁸. Le traducteur, Hayyim ben Yehudah ibn Vivas, a travaillé pour David ibn Bilia, philosophe d'origine portugaise, actif dans la première moitié du XIV^e siècle, qui lui avait passé commande. C'est à partir de cette version hébraïque qu'une traduction latine fut ensuite exécutée par Abraham De Balmes, juif originaire du sud de l'Italie (version latine dont seul un manuscrit a été conservé).

Les quelques exemples mentionnés ci-après, tirés des successeurs d'IB et des spécialistes qui en ont étudié les écrits, montrent que la difficulté de compréhension et l'opacité de ses textes sont évoquées comme une évidence, de même que le manque de rigueur grammaticale et syntaxique de cet auteur.

La remarque faite par Ibn Tufayl dans son roman philosophique *Hayy ibn Yaqzân* à propos de la production d'IB et de ses livres est très fréquemment rappelée⁹ : il affirme que la plupart de ses écrits sont « incomplets » et qualifie ceux qui sont complets de « brouillons » et « essais ».

Dans leurs traductions respectives en castillan et en catalan du traité sur l'intellect agent, M. Asín Palacios et J. Lomba¹⁰ évoquent la concision du traité et son schématisme, ainsi que le style proverbialement obscur et concis d'Avempace, qui leur en rendent à tous la lecture parfois très difficile.

Hasan Ma'sumi, dans son édition et traduction anglaise du *Livre de l'Âme*¹¹, observe le caractère abstrait de l'expression d'IB, son manque de finesse comme d'attention aux règles de la grammaire.

Plus récemment, Ch. Genequand¹² observe de manière générale que la grammaire de la *Lettre de l'adieu* est « relâchée », que l'auteur abuse des pronoms et s'en sert parfois de manière « irresponsable » et sans rigueur, que l'intention de l'auteur dans certains développements, par rapport à l'économie du traité, n'est pas facile à saisir. Dans son commentaire, il admet souvent, à propos de certains passages, qu'ils sont difficilement intelligibles.

⁵ Il était originaire de Saragosse, comme le maître, et détint des charges administratives et politiques sous le régime des Almoravides (de même qu'IB, au demeurant). Nous savons qu'Ibn al-Imâm a quitté l'Andalous pour l'Orient après 1136 (date à laquelle il a complété la révision de certains des écrits du maître avec ce dernier) et qu'il est mort en 1152 à Qûs, en Haute-Égypte.

⁶ Gamâl ad-Dîn al-Alawî, *Mu'allafât Ibn Bâjja*, Dâr al-thaqâfa, Beyrouth 1983, pp. 43-47.

⁷ Cet élément philologique ouvre la question des possibles interventions « éditoriales » et interpolations du copiste, qui concernent directement l'établissement du texte arabe, mais qui sortent du propos de cette contribution.

⁸ Cette date est celle de l'achèvement du commentaire de Moïse de Narbonne sur le *Hayy ibn Yaqzân* d'Ibn Tufayl, dans lequel sont cités de larges passages de la traduction hébraïque de la *Lettre*. Cette version est conservée dans quatre manuscrits hébreux. Nous avons analysé ailleurs les aspects saillants de la traduction hébraïque et de sa propre tradition textuelle : « *L'Iggeret ha-pejirah*: alcune considerazioni sulla tradizione ebraica della Risâla al-wadâ' d'Avempace », *Materia Giudaica*, 12 (2007), pp. 161-175.

⁹ L. E. Goodmann (éd.), *Ibn Tufayl's Hayy ibn Yaqzân, A Philosophical Tale*, The University of Chicago Press, Chicago-London 2009², pp. 96-100 : 99.

¹⁰ M. Asín Palacios, « Tratado de Avempace sobre la unión del intelecto con el hombre », *Al-Andalus*, 7 (1942), pp. 1-47 : 5 ; J. Lomba, « Avempace. Tratado de la union de l'intellecto con el hombre », *Anaquel de Estudios Arabes*, 11 (2000), pp. 369-391 : 370.

¹¹ H. Ma'sûmî, *Ibn Bajja. Kitâb an-nafs*, Pakistan historical Society, Karachi 1961, p. 3.

¹² Ch. Genequand, *op. cit.*, pp. 220, 236 et 243.

Il nous faut avouer que l'impression générale de difficulté, lisant les écrits d'IB, à en comprendre le plan, à suivre le fil du raisonnement et à saisir les liens argumentatifs entre les parties qui composent le texte est effectivement présente. Et la *Lettre de l'adieu* n'y fait pas exception.

Ainsi avons-nous été amenée, en admettant ce constat, à approfondir la question des facteurs à l'origine de ces obstacles à la compréhension, et de cette opacité ; et à relever, par voie de conséquence, certaines caractéristiques du style argumentatif d'IB à partir de l'analyse philologique comparative du texte.

Une distinction s'impose entre divers facteurs d'obscurité, donc de difficulté, que l'on peut classer en deux genres. Ceux qui sont imputables aux dynamiques liées à la transmission de l'ouvrage, et ceux qui relèvent du texte lui-même, en d'autres termes de l'auteur et de la façon dont il rédige ses écrits.

1) Les difficultés dues à la transmission.

1.1) Le premier élément qui rend la compréhension ardue découle de la faiblesse de la tradition textuelle arabe, et concerne notamment le caractère fautif et fragmentaire des manuscrits conservés. La dégradation matérielle est la première cause d'impossibilité de lecture. À celle-ci s'ajoutent des accidents de transmission (omissions, trous, manque de feuillets) qui ont produit des failles dans le texte.

1.2) Le second élément est imputable aux scribes : on y compte toutes les erreurs de copie, notamment les sauts du même au même, qui ont entraîné les lacunes les plus étendues. C'est concernant ces facteurs de difficultés que le travail du philologue prend toute son importance. Et un témoin textuel de plus, représenté par la traduction hébraïque, peut se révéler très utile. Cette dernière nous est parvenue selon une ligne de transmission homogène, c'est-à-dire que tous les témoignages remontent à un seul et même archétype, qui découle de la traduction de Hayyim ibn Vivas. En vue de l'établissement critique du texte originel arabe, donc,

l'ensemble des manuscrits hébreux conservés doit être considéré comme un seul et même témoin.

Nous l'avons vu, tous les manuscrits (les manuscrits arabes de Berlin et d'Oxford, pour la partie conservée, et les manuscrits hébreux) appartiennent à la même ligne de transmission, ce qui implique que certaines erreurs d'archétype se retrouvent dans l'ensemble des témoins. C'est le cas pour les deux endroits où des espaces blancs laissés dans le manuscrit arabe correspondent aux mêmes lacunes dans les manuscrits hébreux, qui ne peuvent dès lors résoudre les difficultés ; cela signifie que les deux scribes arabes qui ont copié le ms. de Berlin et le modèle de la traduction hébraïque ont eu affaire à ces omissions. En revanche, dans les occasions où nous faisons face à des dégradations matérielles du manuscrit arabe, à des lacunes ou à des erreurs propres à son copiste (*i. e.* qui ne relèvent pas de son modèle), la traduction hébraïque a permis de reconstituer l'originalité du texte. En résumé, cela a été le cas 1) pour deux lignes de texte en tête du manuscrit, où ce dernier est déparé par l'humidité ; 2) pour des passages où la lecture attentive de l'arabe montrait des contresens qui se sont révélés, après comparaison avec l'hébreu, être d'évidents homéotéleutes ; 3) pour des erreurs de lecture de mots homographes ou presque en arabe, ou encore pour des erreurs d'anticipation. Enfin, le témoignage de l'hébreu vient également au secours de l'éditeur, embarrassé lorsque le ms. arabe est difficilement déchiffrable : en certains cas, il a été possible de lire correctement le texte grâce à la compréhension précise de son sens dans la traduction hébraïque. Dans ces circonstances, la connaissance des correspondances terminologiques entre les deux langues, combinée avec celle des habitudes lexicales de l'auteur et du traducteur, permet de restituer le texte arabe par la rétroversion de l'hébreu avec un degré de précision assez conséquent.

2) Les difficultés qui relèvent du texte lui-même. La composition et la rédaction de l'auteur.

2.1) Le premier élément auquel on doit se confronter est l'usage cryptique de la langue fait par IB. Il semble à le lire que l'auteur n'ait pas pour souci principal d'aider l'accès du lecteur à son texte, à la différence du maître prenant soin d'expliquer le plus clairement possible

quelque chose d'ardu¹³. Il ne se préoccupe guère, par exemple, d'éviter dans une phrase complexe les changements de sujet non explicites, ou de limiter l'emploi des pronoms renvoyant à des antécédents susceptibles d'être confondus. Bien au contraire. Les circonstances où l'argumentation évoque plus l'expression orale qu'un texte écrit, réfléchi et bien agencé sont courantes chez IB, avec pour résultat que l'on se perd parfois dans la quête des bonnes corrélations entre les parties du discours. Toutefois, contrairement aux remarques souvent faites, nous avons pu constater par exemple que l'usage qu'il fait des pronoms (comme *hâdha* et *dhâlika*) ou des féminins et des masculins n'est jamais arbitraire : il est toujours possible, quoique parfois très difficile, de reconstruire la bonne structure et les liens corrects au sein d'une période. La même remarque s'applique plus directement au contenu. Par exemple, IB parle tout au long du texte de « moteur » et de « premier moteur », mais au début du traité ces termes désignent l'âme en général, puis la faculté appétitive, puis l'imagination, et enfin la faculté cogitative et l'opinion droite. Tout cela sans expliciter au fur et à mesure les différents degrés de rapport entre le moteur et le mobile, ni guider le lecteur dans la transition interprétative. C'est pourquoi la lecture apparaît de prime abord confuse et requiert une attention scrupuleuse pour suivre le fil de l'argumentation, sans s'égarer dans les changements de plans et de sujets, dans les sous-entendus, ou dans une concision linguistique aigue.

2.2) Cela nous amène à considérer la structure du traité et ses aspects stylistiques en tant qu'éléments d'obscurité. Il n'est pas aisé d'esquisser un schéma synthétique de la *Lettre de l'adieu* et de son contenu. Dans les manuscrits, l'ouvrage présente, en deuxième moitié, six ruptures de continuité explicites, assez brèves (les deux dernières mises à part), signalées comme des « chapitres » (*faşl*). Du point de vue du contenu, elle peut se diviser en deux parties, organisées en vue d'une conclusion.

– Première partie.

La finalité de l'ouvrage est explicitement affirmée dès le début de l'introduction. IB veut aborder des questions au nombre des plus importantes parmi celles dont il s'est occupé : il entend parler de la conduite propre à l'homme compte tenu de ses inclinations naturelles¹⁴, et de la fin atteinte grâce à elle par la nature. Fin qui est la perfection du premier moteur de l'homme (la faculté cognitive) et la réalisation de ce qui est le propre de l'homme par essence et nature, à savoir l'existence en lui de l'intellect acquis, par lequel il « se met à exister d'une autre sorte d'existence que celle qui appartient à ses autres facultés¹⁵ ». Il devient l'un des êtres divins en s'approchant au plus près possible de Dieu, et jouit d'un état de plaisir/bonheur continu.

Dans l'introduction toujours, IB mentionne la métaphore au départ de son raisonnement, c'est-à-dire le thème de la rencontre entre le philosophe et son disciple et destinataire (aux fins d'enseignement et d'apprentissage), alors que celle-ci est physiquement ou matériellement impossible. L'argument et les éléments utiles à son développement partent de loin. La rencontre étant une action, la première partie de la *Lettre* traite en général des actions humaines et de leurs finalités¹⁶. Le traité entame donc l'examen du mouvement, selon les éléments qui le constituent, en résumant la doctrine aristotélicienne du mouvement ; ainsi l'examen porte-t-il sur les mobiles, le moteur, ses instruments (avec la distinction entre instruments naturels et volontaires) et les actions auxquelles ils servent (*Physique*, VI, VII et VIII). Cela implique ensuite le discours sur la fin visée par les actions.

¹³ Cette remarque ne doit pas être poussée jusqu'à imaginer une volonté de dissimuler la portée de son argument de la part de l'auteur, qui ne fait nullement allusion à plusieurs niveaux possibles de compréhension du texte, ni au recours à des pièges linguistiques et stylistiques intentionnels visant à cacher le sens de son écrit.

¹⁴ Nous anticipons qu'il s'agit de l'activité de l'homme qui agit pour lui-même et pour l'excellence de son soi propre, représentée par l'étude et la science spéculative.

¹⁵ Ch. Genequand, *op. cit.*, p. 115 (texte arabe).

¹⁶ Les sources explicitement évoquées par IB sont la *Physique* et l'*Éthique* à Nicomaque d'Aristote, outre plusieurs renvois à d'autres écrits de sa propre main.

Après l'énumération des fins visées, une longue partie est consacrée au plaisir¹⁷, parfois considéré comme une fin. L'auteur distingue entre le plaisir sensible et celui qu'entraînent la domination et le prestige. Un développement particulier est consacré au plaisir du savoir et à ses espèces, susceptible pour certains de devenir la fin ultime, mais qui ne saurait être la finalité humaine.

IB revient ensuite au mouvement, pour considérer comment il se produit et quelles sont les facultés de l'âme qui entrent en jeu. Le but dans cette partie est d'établir que le véritable moteur premier, celui qui pousse l'homme à accomplir des actions « humaines », siège dans la pensée ; il se trouve dans la faculté cogitative et est l'opinion droite (en revanche, ce que l'on désigne en général par le moteur et le mouvement, l'attraction et la répulsion, est la faculté appétitive de l'âme).

L'opinion droite est le moteur en l'homme, son « je » résidant dans la faculté cogitative ; elle doit être recherchée au moyen du perfectionnement des instruments spirituels (non pas les instruments artificiels, c'est-à-dire les outils dont on use pour accomplir une action artisanale donnée ; ni les instruments naturels, c'est-à-dire les organes du corps), et par la quête de la perfection de la faculté théorétique. Ce qui équivaut à la recherche de la perfection du soi. Celui qui tend à autre chose que la perfection de la faculté spéculative, tend donc à ce que quelque chose d'autre que lui soit dans son état le plus parfait, et est détourné de lui-même.

– Deuxième partie.

Ayant répondu à la question de savoir ce qui constitue le premier moteur en l'homme et la perfection de son *soi*, dans la deuxième partie du traité, IB vise la *conduite*, l'action qui est le propre de l'homme du fait de ce premier moteur, la description de ses *états* et de sa *perfection*, comme du plaisir qui en est le corollaire.

L'auteur s'appuie, en les reprenant sous un point de vue différent, sur les éléments qu'il a fixés dans la première partie, et établit ainsi des parallèles systématiques entre les deux parties de l'ouvrage.

Les vertus théorétiques, la science, sont ce par quoi se perfectionne le premier moteur. Et cette perfection est

ce qui appartient à l'homme par essence et par nature, ce qui lui est propre comme le tranchant pour le couteau. La présence de la science dans l'âme, c'est-à-dire l'activité de la faculté spéculative, procure un état de plaisir pur et continu. Seul le plaisir intellectuel peut être continu, parce que les sciences sont certaines, universelles, ne changent pas et ne sont pas précédées de leurs contraires. Cet état est celui de l'existence de l'intellect acquis, qui représente le degré de perfectionnement le plus élevé que l'homme peut atteindre.

Les trois digressions qui suivent, isolées en chapitres, concernent le commandement, une reprise du discours sur le plaisir et un éclaircissement quant à la nature de la relation entre deux choses.

Le chapitre suivant reprend l'ordre de l'exposition et analyse les conséquences des perfections susceptibles d'être atteintes par les actions humaines, en termes de qualité et de relation entre ces perfections et l'homme en qui elles surviennent (perfections des instruments artificiels, des organes et des mœurs). Quels sont les états de l'existence humaine par rapport à ces perfections ? Une seule perfection se réfère à l'homme dans le même rapport qu'avec la puissance, comme une implication nécessaire, car sans la perfection la puissance n'a pas d'existence. C'est la perfection des vertus cogitatives, et plus précisément des vertus théorétiques. L'intellect est un et, au plus haut degré d'éloignement possible de la matière, c'est la faculté par laquelle l'homme comprend les universaux et acquiert une existence différente de celle qui lui appartient en usant de ses autres facultés ; il devient l'un des êtres divins. La science est en effet le don le plus précieux que Dieu a fait aux hommes, celui par lequel l'homme s'approche le plus possible de Dieu. Et l'intellect est la créature la mieux aimée de Dieu ; lorsqu'il intervient en l'homme, ce dernier est cet intellect même et atteint la créature la plus aimée.

Les deux derniers chapitres contiennent la sollicitation au disciple afin qu'il choisisse, sur la base de l'argumentation

¹⁷ Cfr. *Éthique à Nicomaque* d'Aristote (X, VII, 1177.12 à X, VIII, 1179.32), où le Stagirite traite du bien, du bonheur et du plaisir, qu'il définit comme connaturel à une activité.

du maître, le type et le niveau de perfection qu'il veut atteindre, et la reprise du thème de la rencontre et de ses modalités. La rencontre est une activité humaine et les activités humaines se distinguent par leurs fins. Selon sa finalité, donc, celle-ci peut être classée en tant que « rencontre de désir [*šawqiyy*] » lorsqu'elle est suscitée par le plaisir et l'utilité ; « rencontre civile [*madaniyy*] », lorsqu'elle entraîne une aide réciproque entre les individus qui entrent en relation ; « rencontre intellectuelle », lorsqu'elle vise à l'enseignement et à l'apprentissage.

Celle qui vise à obtenir et transmettre la science telle que l'auteur l'a auparavant définie, produisant ainsi l'état de perfection et de bonheur continu, est une « rencontre divine » quant à sa finalité. Mais la rencontre est un moyen, alors que l'acquisition de cette science ultime, à savoir l'existence de l'intellect acquis, est une fin. Une fois la fin atteinte, le moyen est superflu. IB recommande alors au disciple de viser la perfection du soi par les vertus théorétiques, donc la science, à travers laquelle cette rencontre peut se faire, même si l'on est privé du corps avec lequel on se meut.

Le développement du discours donne une impression de désordre parce que l'exposition de l'auteur n'est pas totalement linéaire et progressive, et qu'il procède – par exemple lorsqu'il renvoie à des doctrines qui servent de base à son argument et qu'il considère comme acquises – par allusions, anticipations et digressions. En outre, il ne les insère généralement pas dans un raisonnement aux liens logiques explicites, mais laisse au lecteur la tâche, parfois ardue, d'obvier aux passages explicatifs négligés et de comprendre le détail des renvois et sous-entendus. Dans ces éléments, on peut observer un trait distinctif du style argumentatif d'IB : il a en effet coutume de poser, *ex abrupto* et de façon concise, des éléments doctrinaux fondant l'argument visé. Ce qui a amené les éditeurs à évoquer un état fragmentaire du texte – lequel serait constitué, tout au moins pour partie, de morceaux juxtaposés par le scribe/éditeur du ms. d'Oxford¹⁸.

Le caractère délié de certains paragraphes est évident, en particulier dans la deuxième partie, où trois unités isolées (les trois premiers chapitres) semblent de prime abord n'avoir aucun rapport avec ce qui les précède et les suit.

Elles concernent :

- a) Une digression au sujet du commandement : une intrusion politique qui interrompt l'argument à propos de l'état de plaisir continu, seulement propre, en tant que conséquence de l'action, à la science et à l'existence de l'intellect acquis. IB distingue deux types de chefs : le chef véritable (qui détermine les actes du gouverné afin qu'il atteigne la fin qui lui est propre) et celui qui est dit tel par analogie avec le premier (lequel fait usage à ses fins propres de celles des actions du gouverné). Le lien avec le reste de l'argument est donné par l'opposition entre les actions atteignant leur finalité, actions qui sont une fin en soi, et celles aboutissant à une finalité présumée, laquelle est à son tour l'instrument de quelque chose d'autre. Dans le second cas, la perfection est un instrument et se voit subordonnée : elle « sert » à quelque chose d'autre qu'elle-même.
- b) Une précision dans la description des qualités des plaisirs naturels et intellectuels (leurs « états », selon la terminologie d'IB). Ce chapitre est un peu redondant, car il reprend le thème du plaisir procuré par le fait d'atteindre l'objet recherché – dont IB avait déjà traité dans la première partie en distinguant, parmi les plaisirs nécessaires de la science, celui qui *suit* le désir d'une chose et celui qui survient *avec* la chose.
- c) La relation entre deux choses. Ce chapitre est une prémisse à la reprise du fil du raisonnement. Dans la première partie, IB avait déjà parlé de la relation entre l'agent, les instruments et leur perfection, afin de tracer en parallèle la relation entre l'opinion droite (le moteur) et l'appétition (son instrument). La relation est ici abordée selon la catégorie de la qualité et au point de vue de la valeur des choses corrélatives : sont-elles sur le même plan ou l'une est-elle meilleure, plus noble que l'autre, lui conférant ainsi sa noblesse ? Quelles sont les conséquences de l'existence des perfections atteintes par les actes humains ? Quelle est la condition atteinte par l'homme grâce à elles ? Le but est de montrer que

¹⁸ Ch. Genequand, *op. cit.*, pp. 19 et 22.

les vertus morales sont un moyen d'atteindre la fin ultime, la perfection propre à l'homme, qui est celle de la faculté cogitative, soit la présence de la science dans l'homme.

Comment considérer ces unités textuelles ? Est-ce que ces discontinuités nous permettent d'estimer que ces paragraphes ne faisaient pas partie du plan originel de l'ouvrage ?

Nous avons vu que la dernière de ces trois unités est en fait une anticipation qui permet à l'auteur de définir les bases de son raisonnement. Quant aux deux autres, elles se présentent comme des incisives, des digressions montrant toutefois des éléments de cohérence avec le contexte et le développement du raisonnement de l'auteur. Un autre aspect qui vaut d'être souligné est que ces unités ne présentent, quant au style de l'exposition, pas de discontinuité par rapport au reste du traité et ne contiennent aucun élément stylistique ou terminologique étranger donnant à penser que la rédaction doit être attribuée à quelqu'un d'autre qu'IB.

Du point de vue méthodologique, nous avons pris pour point de départ présumé l'unité du texte et il nous semble qu'aucun élément philologique évident ne nous pousse à conclure que le texte ait été remanié et édité. Certes, ces incisives augmentent l'impression, qui devient un constat dans l'exposition d'IB, d'un procédé comme par jets d'idées de la part de l'auteur, d'un flot de pensées se pliant mal aux exigences d'un exposé écrit. Du point de vue philologique, ces paragraphes pourraient ainsi être des notes explicatives, des gloses, des parenthèses ouvertes par l'auteur en écrivant des ajouts et des explications dans les marges de son texte. Ces gloses ont été intégrées au texte par la suite (lors des copies successives), et non fusionnées, la division en chapitres conservant la trace de leur séparation antérieure.

Nous nous devons de remarquer ce trait stylistique caractéristique, évoqué par IB lui-même dans son *Discours sur la conjonction de l'intellect avec l'homme*. Il y dit, s'adressant à son disciple : « Il m'a paru de mon

devoir [...] de te communiquer cette connaissance dont j'ai trouvé la preuve et que j'ai ordonnée en un exposé conforme au fait que son destinataire a de la science physique une pénétration telle que je sais que tu la possèdes. Car d'en parler selon la démarche technique serait plus long et plus clair, plus riche en syllogismes et plus abondant en prémisses [...] ; je me suis hâté de te l'envoyer maintenant de crainte qu'elle [*i.e.* la connaissance dont il a trouvé la preuve] ne m'échappe.¹⁹ » Cela signifie, nous semble-t-il, qu'IB était conscient d'écrire à la hâte et dans l'impatience, et de ne pas organiser son exposé de façon rigoureusement et méthodiquement structurée ; et qu'il attribuait à son destinataire une connaissance du sujet traité lui permettant de saisir les allusions et renvois doctrinaux non explicités.

De plus, le caractère cohérent de la *Lettre de l'adieu*, discours conçu d'un bout à l'autre comme une unité, malgré ses aspects stylistiques, nous semble se manifester aussi dans la conclusion de l'ouvrage. Celle-ci reprend la métaphore de la rencontre par laquelle débutait le traité, alors que le mouvement local et les instruments naturels disparaissent, et elle boucle le raisonnement en s'appuyant sur toute la démarche argumentative développée par l'auteur dans les deux parties.

En conclusion, nous avons voulu montrer qu'on peut éclaircir un certain nombre de passages obscurs et d'endroits difficiles par l'analyse philologique de l'ensemble de la tradition textuelle (directe et indirecte), démarche qui a permis de résoudre certains contresens et certaines difficultés textuelles, qui n'en sont donc pas.

La *Lettre de l'adieu* se révèle atteindre son but, elle n'est ni un brouillon, ni un texte manipulé par un copiste/éditeur. La structure du traité reflète le style de l'auteur, sa vive exigence à l'égard d'un interlocuteur auquel il demande un effort d'attention constant, son mode d'exposition concis voire sommaire, sans s'attarder à des explications articulées qui auraient cependant grandement aidé le lecteur.

¹⁹ Ch. Genequand, *op. cit.*, p. 183.

Sinner or Savior: Unraveling the Enigma of Yazdgird I¹

Geoffrey Herman

Abstract / Résumé / Resumen

This article re-examines the evidence for anti-Christian persecution in fifth century CE Mesopotamia. It concerns the Sasanian king, Yazdgird I, whose treatment of Christians allegedly underwent a reversal in the course of his reign. Comparing sources from the Greek ecclesiastical historiography with Syriac martyrdom accounts and other sources it questions whether such persecution took place. It argues that two conflicting narratives exist. The persecution narrative probably stems from the Roman Empire, but is less credible. The emergence of such accounts should therefore be sought in the Roman Christian discourse on active anti-pagan aggression rather than in the Sasanian Empire.

Cet article réexamine les éléments de preuve de la persécution contre les chrétiens dans la Mésopotamie du V^e siècle. Il met l'accent sur le roi sassanide Yazdgird I^{er}, dont le traitement des chrétiens aurait empiré au cours de son règne. La comparaison des sources de l'historiographie ecclésiastique grecque avec les récits syriaques du martyre et d'autres sources jette un doute sur la réalité de la persécution. L'auteur soutient qu'il y a deux récits contradictoires. Celui de la persécution est probablement originaire de l'Empire romain, mais il est moins crédible. Par conséquent, il faut chercher l'apparition de ces récits dans le discours chrétien romain d'agression active contre les païens et non pas dans l'Empire sassanide

En este artículo se reexaminan las pruebas de la persecución contra los cristianos en la Mesopotamia del siglo V. Se centra en el rey sasánida Yazdgird I, cuyo tratamiento de los cristianos supuestamente empeoró durante su reinado. La comparación de las fuentes de la historiografía eclesiástica griega con los relatos siríacos de martirio y otras fuentes permite poner en duda la realidad de la persecución. Se argumenta que existen dos narrativas contrapuestas. La de la persecución se origina probablemente en el Imperio Romano, pero es menos creíble. Por lo tanto, la aparición de estas narrativas debe buscarse en el discurso cristiano romano de agresión activa contra los paganos, no en el imperio sasánida.

Key Words / Mots-clés / Palabras clave

Yazdgird, Sasanian, Christian, Syriac, martyrdom

Yazdgird, sassanide, chrétien, syriaque, martyre

Yazdgird, sasánida, cristiano, sirio, martirio

The status and experience of the Christians of the Sasanian Empire in Late Antiquity differed considerably from that of their brethren in the Roman Empire. While Christianity became tolerated, legitimized and finally dominant in the Roman Empire, across the border in the Sasanian Empire Christians remained a religious minority. These eastern Christians were generally tolerated and largely integrated. Their condition could, however, be adversely affected by diverse considerations including relations with Rome, religious zealotry, or court intrigue. Some kings appear to have been more tolerant towards them than others. This paper concerns Yazdgird I, whose treatment of Christians allegedly underwent a reversal in the course of his reign.

I. Theodoret and Socrates

The 21, or 22 year long reign² of the early fifth century Sasanian monarch, Yazdgird I is an enigma. While most of it is acknowledged as an era of peace between Rome and Persia, and as a period of royal benevolence towards both his Jewish and Christian subjects, Yazdgird is said to have changed his course and cruelly persecuted Christians

¹ A version of this paper was read at the SBL annual meeting in New Orleans on 23rd November, 2009. An earlier version was read in Geneva in July, 2009. I would like to thank Daniel Barbu, of Geneva University for his comments. Research for this paper was conducted in the course of a post-doctoral fellowship at the University of Geneva, supported by a grant from the Foundation for Interreligious and Intercultural Research and Dialogue through the generosity of the *Levant Foundation* and the *Marc Rich Foundation for Education, Culture and Welfare*.

² On the length of Yazdgird's reign the sources disagree. The *Chronicle of Seert* gives 21 years and 9 months [332]. Agapius (21 years); Eutybios (21 years, 5 months, and 18 days). Bar Shinaya has 21 years; The Abda martyrdom refers to his 22nd year. Tabari cites both possibilities: 21 and 22 years

at the very end of his reign³. In this paper I wish to review the sources on this period. Finding problems that have been overlooked, I shall contest this portrayal of Yazdgird and suggest alternative ways to explain the discrepancy between the diverse sources on this period.

The Christian sources on Yazdgird, as Averil Cameron succinctly remarks, “praise him to the skies”⁴. Yazdgird is acclaimed for legitimating Christianity after a long period of uncertainty. A synod gathered in the year 410 CE, in the royal capital under royal auspices, to organize the formal centralization of the Persian Christian community. The detailed synod proceedings are altogether ecstatic about the event⁵. The record of this synod, edited later but probably based on a contemporary source, paints a portrait of excitement, hope, achievement, and pride. The official recognition of Christianity received an endorsement in a second synod held in 420 C.E., in the 21st year of his reign, under the catholicos, Yahbalaha, and in the presence of the Roman envoy, the bishop of Amid, Acacius⁶.

The change, we are told, occurred at the very end of his reign. He is said to have suddenly turned upon the Christians and initiated a cruel persecution that was continued after his untimely death by his heir, Warahrān V. The sources, however, are not unanimous about this turn of events. While they all concur that Yazdgird was very positive towards the Christians for most of the time, and that Warahrān persecuted Christians at the beginning of his reign, persecution by Yazdgird is not supported by all the sources. There are in fact two principle and contradictory accounts of his reign within the early Greek ecclesiastical tradition provided by Theodoret and Socrates.

Theodoret, in the penultimate chapter of his Ecclesiastical History, completed in the late 440s⁷, after listing some items relating to Antioch in the early fifth century, notes that “at this time Yazdgird began to wage war against the churches⁸” on account of the act of a certain bishop, Abda. This bishop, spurred by religious zeal, destroyed a Persian fire temple. The king ordered him to rebuild it, but upon his refusal he had him executed and then destroyed all the churches. Cyril of Scythopolis, writing in the mid-sixth century also speaks explicitly of an anti-Christian persecution occurring at the end of Yazdgird’s reign⁹. There are a number of ancient Syriac sources that appear to support

this version of events, and we shall consider them in detail below.

Quite a different account is provided by Theodoret’s slightly earlier contemporary, Socrates, in his own Ecclesiastical History. While summing up the background to the renewal of anti-Christian persecution in the Persian Empire he begins his account with the following:

When Yazdgird, the king of the Persians, who in no way persecuted the Christians there died, his son – Vararanes by name – received the kingdom in turn. Persuaded by the Magi, he persecuted the Christians harshly, bringing to bear on them various Persian punishments and tortures¹⁰.

He continues to explain that this led to the flight of Christians to the Roman Empire. The Roman refusal to turn these fugitives over to the Persians, together with additional Roman grievances was the pretext for the renewal of hostilities between the two empires that had remained in peace for the previous 40 years¹¹. A few paragraphs earlier

³ Did the persecution occur in the last few years of his reign (see below, concerning the martyrdom of Shabur, and on this basis Nöldeke); the last year (see e.g. the martyrdom of Abda), or just in the last few months of his reign (thus, e.g. Peeters)? We shall address this in detail below.

⁴ Cameron, “Agathias”, 150.

⁵ Chabot, *Synodicon orientale*, text, 17–36; trans. 253–275.

⁶ Chabot, *Synodicon orientale*, text, 37–42; trans. 276–284.

⁷ And at any rate before the death of Theodosius on July 28th, 450 CE. See: Chesnut, “The Date of Composition of Theodoret’s Church History”; Croke, “Dating Theodoret’s *Church History* and *Commentary on the Psalms*”; Lee, “Dating a Fifth Century War”; Treadgold, *The Early Byzantine Historians*, 158.

⁸ Theodoret, *HE* V, 39: κατὰ τοῦτον τὸν χρόνον ἰσδιγέρδης ὁ περσῶν βασιλεὺς τὸν κατὰ τῶν ἐκκλησιῶν ἐκίνησε πόλεμον.

⁹ 18.20–19.5. (*Cyril of Scythopolis*, 14). He claims to have received his information from Aspebetus’ own *great grandson*, which would distance the informant from the events somewhat. He may perhaps have made use of Theodoret’s account and filled in this detail from there.

¹⁰ Socr. *HE* VII. 18.

¹¹ I shall address the concerns of this war only minimally here. For advocacy of internal Byzantine court concerns behind this war see Holum, “Pulcheria’s Crusade”; for emphasis on the Persian side and the influence of Mundhir of Hira, see Shahid, *Byzantium and the Arabs*, 29; and Schier, “Syriac Evidence”, who emphasizes Persian dynastic instability. One piece of evidence warrants comment: the Roman legal notice recorded in *Codex Justinianus* (8. 10. 10). It

he had described the embassy to Yazdgird of the ecclesiastical emissary, Marutha of Mayferkat and the warm relations that ensued between them and between the Persians and the Romans in general. After Marutha, together with “Abda¹² bishop of Persia” are said to have cast out a demon from the Persian king’s son, Yazdgird is said to have almost embraced Christianity and only his death prevented this.¹³

Eustathius, an early sixth century Byzantine author was already aware that for the later period of Yazdgird’s reign there were two versions – Theodoret and Socrates, and he refrained from choosing between them¹⁴, and so Evagrius Scholasticus, who borrowed his account from him some decades later¹⁵. Some later anthologists, such as Michael the Syrian and Nicephorus Callistus combined and harmonized the two, bringing Socrates’ account first, and ascribing all the persecution appearing in Theodoret’s account to the reign of Warahrān alone¹⁶.

Modern historians, however, have been inclined to follow Theodoret¹⁷. As for Socrates’ account, even though it offers a detailed and arguably logical progression of events, they have viewed it as exceptional and idealic¹⁸, and have believed that the evidence against it is “overwhelming”¹⁹. This is despite the fact that some have found this sudden change in policy difficult to comprehend²⁰. It is also despite a broad awareness among scholars of Theodoret’s rather poor reputation for precise chronology and factually reliable information²¹. Many historians have subsequently sought ways to account for this inconsistency in Yazdgird’s policy towards the Christians, often taking the polemical assertions of the sources at face value. Some have accused the Persian Christians of unwise provocation²²; others have blamed an alleged dramatic success in Christian missionary activity amongst the Persian nobility²³.

Socrates’ version of the period is, however, by no means exceptional and nor is the evidence against it overwhelming. As for its positive appraisal of Yazdgird, it is in agreement with a number of other sources, most of which are eastern, and many apparently independent of Socrates’ account, and they should not be overlooked or dismissed so quickly. These include: 1) the 8th century *Chronicon Pseudo-Dionysianum*, which explicitly dates the persecution to the year 732 S.E. (= Seleucid Era), which was the first year of Warahrān. This source has good things to say

about Yazdgird²⁴. 2) *Chronica Minora*, a Syriac chronicle compiled in the seventh century, which provides evidence

dates to 5th May, 420 and organizes defensive measures, apparently against banditry and minor hostile incursions. There is nothing to indicate that it relates to Persian anti-Christian activities but rather suggests harassment of the *Roman* border communities, and not necessarily by Sasanian forces. Alternatively it may allude to early *Roman* preparations for war.

¹² A variant has Abla.

¹³ *HE* VII, 8.

¹⁴ Frg 1, *FHG* IV, 138.

¹⁵ Evagr., *HE*, 1, 19 (28.8–16).

¹⁶ Chabot, *Le Chronique de Michel le Syrien*, French translation, t. II, 15–18; Syriac text, t. 4: 172–173; Nicephorus Callistus, *Eccl. Hist.*, XIV, ch. 19, PG, 146; 1113–20. See Gentz, *Die Kirchengeschichte des Nicephorus Callistus Xanthopulus und ihre Quellen*, 128.

¹⁷ See Labourt, *Le christianisme*, 104–118. A. Panaino, “La chiesa di persia e l’impero sasanide”, 802; Rist, “Die Verfolgung”, 32–33; Brock, “Christians in the Sasanian Empire”, 5. Although Schrier argues that “the rupture [between Rome and Persia] occurred only after Yazdgird’s death and the accession of Vahram” (“Syriac Evidence”, 77), he does not question the assumption that Yazdgird had already begun to persecute his Christian subjects. Daryaee (*Sasanian Iran*, 60) however, refers to anti-Christian persecution “which seems to have begun at the end of Yazdgird I’s reign, or more probably in the beginning of Wahrām’s reign”. Unfortunately he does not explain further.

¹⁸ Croke, “Dating Theodoret’s Church History”, 68–69; Van Rompay, “Impetuous Martyrs”; McDonough, “A Second Constantine”.

¹⁹ McDonough, “A Second Constantine”, 130.

²⁰ E.g. Widengren, “The Nestorian Church”, 26. Some have sought to diminish the discrepancy by asserting that this persecution did not produce too many martyrs, or that the actions were local. However, the sources for this persecution do not support this conclusion.

²¹ Croke (“Dating Theodoret’s Church History”, 60) comments that for his objectives “to illustrate the essential virtues and vices of the characters in his *History*... to consistently achieve this purpose he was unscrupulous in distorting and disregarding chronology... [61] when confronted with a situation in which Theodoret provides the only source, or a unique version, one is therefore entitled to be suspicious and cautious”. Socrates’ *Ecclesiastical History* enjoyed popularity in antiquity, being translated into both Syriac and Armenian.

²² E.g. Christensen, *L’Iran*, 275: “Les chrétiens de l’Iran ayant perdu, par leur insolence, la bienveillance de Yazdgard I, une nouvelle persécution avait été préparée avant la mort de ce roi”. Further references in Van Rompay, “Impetuous Martyrs”, 364–365.

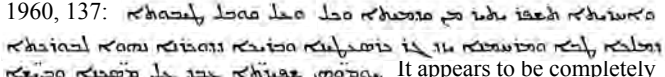
²³ Labourt, *Le Christianisme* 105; Van Rompay, “Impetuous Martyrs?; Rubin, “The Sasanid Monarchy”, 641: “Yazdgard I had been favourably disposed towards Christians... but energetic Christian missionary activity seems eventually to have forced him to permit persecution”. McDonough (“A Second Constantine”) lately addressed what he sees as the denial of acknowledgment of a change in Yazdgird, in later Christian sources.

²⁴ Chabot, *Chronicon Pseudo-Dionysianum*, 193. It is a very detailed chronicle, having something to say for each year in this period.

of unadulterated praise for Yazdgird by Roman captives who had been recaptured from the Huns by the Persians, and were now living in the region of the capital city²⁵. 3) A sixth century eastern Syriac work on the history and martyrs of Karka de-Beth Slokh, which omits mention of any persecution under Yazdgird I even as it elaborates on some other major periods of Persian anti-Christian persecution²⁶. 4) The 11th century world chronicle by Elias bar Shinaya which notes the year 732 S.E. as the year of Warahrān's ascension to the throne, and 733 S.E. as the year of the martyrdom of Jacob Intercisus²⁷. 5) The late sixth century Armenian Life of Marutha of Maipherkat, which refers to Kawād being good to the Christians on account of the benevolence of his "grandfather" Yazdgird²⁸. 6) The tenth century Melkite writers, Agapius and Eutychios who know the pro-Christian Marutha traditions concerning Yazdgird, and also the Persian depiction of Yazdgird as an evil oppressor who was killed by a mysterious horse, but only state that *Waharān* persecuted Christians²⁹.

Perhaps the most significant testimony concerns the church synod held between the winter of 419 CE and the spring of 420 CE³⁰ with royal support. It strongly suggests that even at this point in time Ctesiphon maintained good relations with its Christian subjects³¹. This would not leave much time for persecution since it took place in the midst of the last year of Yazdgird's reign.

There are other suggestive sources. Procopius views Yazdgird very positively as the paradigm of a good leader.

²⁵ 2] *Chronica Minora*, I, (ed. I Guidi), CSCO 1, Scr. Syri. I, Louvain, 1960, 137:  It appears to be completely independent of any of the other sources.

²⁶ Bedjan, *AMS* II, 507–535. Whether it mentions the persecution of Warahrān V depends, perhaps, on how we understand the statement therein which relates that Aqabalaha healed the daughter of 'Bahram the son of Shapur' (516). The only historically known king called Bahram who is a son of Shapur, is Warahrān I, which is too far off. However, Tabari calls Warahrān IV the son of Shapur (Nöldeke, *Geschichte*, 71). As a result of this act of healing it says there that with this he persuaded the king "not to uproot churches and those that were uprooted to be rebuilt". However, this bishop was present at the synods of 410 CE and 424 CE, and so would have been a contemporary of Warahrān V, as well, which would have him active between 25–36 years after Warahrān IV. The latter was not known for anti-Christian persecution.

He focuses on the peaceful relations between Rome and Persia and on Yazdgird's consent to protect the infant Theodosius from pretenders to the Byzantine throne³². Procopius indeed remembered Yazdgird the way he, himself, had wanted to be remembered. The legend on the coins he minted – the only explicit source that provides us with contemporary and unadulterated evidence of Yazdgird's own intentions – is quite unique among Sasanian coin legends. He had the epithet *rāmšahr*, "peace of the empire" inscribed on them³³. It was only after Yazdgird's death,

²⁷ *Eliae metropolitae Nisibeni*, 112. Bar Shinaya used many sources for his world chronicle, including a Syriac translation of Socrates.

²⁸ It was translated from a Syriac original which cannot have been composed much before the end of the sixth century but also probably before the Persian devastation of the region of Martyropolis in the 580s–90s. See Marcus, "The Armenian Life of Marutha", 54; Fiey, "Martyropolis syriacque", 8. Yazdgird was actually not his grandfather.

²⁹ *Kitāb al-unwān* (see *PO*, 7, 8, 11, 407). For Eutychios of Alexandria see *Das Annalenwerk des Eutychios von Alexandrien*, ed. Michael Breydy, Lovanii, 1985, (CSCO, 471–72, *Scriptores arabici*, t. 44, 92–93, trans. 76–77. Both tenth century Arabic Christian annalists, Agapius and Eutychios record this Persian perspective, alongside the achievements of Marutha in strengthening Christianity in the Persian Empire.

³⁰ The Persian church synod was held during the 21st year of the reign of Yazdgird, corresponding with the fifth year of the catholicate of Yahbalaha. Whilst the regal year would have begun on 9th August, 419 CE, the synod was held in the winter capital of Seleucia-Ctesiphon, and as is stated explicitly in the proceedings, it took place in the presence of the king there (Chabot, *Synodicon orientale*, 277), placing the synod between the winter of 419 CE and the spring of 420 CE. The next synod, held in 424 CE under Warahrān V mentions earlier and current persecution but in general terms and it is not possible to infer from there whether there had been persecution under both Yazdgird and Warahrān. It refers to Yazdgird explicitly as having arrested Isaac (the catholicos) within its discourse on the earlier success of the western powers in extricating them from trouble under the Persians, but this refers to the period prior to the first synod in 410 CE.

³¹ Cf. Schrier, "Syriac Evidence", 77: "even in the last year of Yazdgird's reign Byzantium and Ctesiphon undoubtedly maintained normal, even friendly relations".

³² On this legend see also Agathias, 4.26; Theoph. *A.m.* 5900 (80, de Boor); Cedren, 334c (586 Bonn); Zon. 13, 22 Michael Syr., 8, 1 (ii, 2 Chabot); Bar Hebr. I, 66 (Wallis-Budge; Chron. Ad. A 1234 28, and also Daudpota, "The Annals of Hamzah al-Isfahani", 71–72. On this episode see Sauerbrei, "König Jazdegerd der Sünder"; Cameron, "Agathias on the Sasanians", 149; Börm, "Prokop und die Perser", and many others.

³³ See Daraee, "History".

Procopius observes, that this peace was breached by the actions of Yazdgird's son, Warahrān³⁴.

The involvement of Marutha gave birth to legendary accounts of amity between this cleric and the Persian king. These accounts appear to have been popular and must have been in circulation close to the period we are considering since Socrates included them in his account. In no way, however, do they allude to any change in heart by Yazdgird. The adoption accounts are only attested in sources close to a century later³⁵, but are said by Agathias to be well known and popular. This would certainly fit better with the image of a Persian king who maintained his reputation unsullied among the Christians – at least the Christians of the Roman Empire.

The Jewish evidence also indirectly supports such a positive assessment. Yazdgird is one of the few Sasanian kings to be mentioned by name in the Babylonian Talmud. Two exceptional sources portray the leading rabbis of the generation visiting this king in the royal court, trading scriptural verses with him, and enthusiastically reflecting on the reception they received³⁶. A further piece of evidence, albeit problematic in its details, is nevertheless highly suggestive. The eighth century Zoroastrian geographical work, *Šahrestānīhā ī Ērānšahr*, asserts that Yazdgird's wife, called there Šišīnduxt, was the daughter of the Jewish exilarch. And she was further said to be the mother of the next Sasanian monarch, Warahrān³⁷. The relevance of the Jewish material from the Sasanian Empire is in its tendency, in broad strokes, to align with the Christian material. In moments of heightened Zoroastrian radicalism Jews often found themselves, together with other non-Zoroastrian minorities on the receiving end³⁸. Yet Yazdgird I only has good reports in the Jewish sources.

The other side of the coin is the Persian historiographical tradition. In this literature, admittedly not typically given to nuance, the image of Yazdgird is unequivocal and negative³⁹. Here, reflecting the interests of the Zoroastrian community, he is altogether condemned⁴⁰. He is said to have alienated the support of the magi and nobles and oppressed the people. He is dubbed “the sinner”⁴¹, and believed to have been divinely finally punished for his impiety with a wondrous death⁴². After his death there was a struggle for the throne. The nobles opposed the coronation of any of

his sons, a fact that not only implicates them in his death but also suggests that they remained hostile to his policy to the end. His son, Warahrān, who did finally succeed in gaining the throne, did so with Arab military support. He achieved this, however, according to this tradition, through befriending both the magi and the nobles in order to consolidate his position⁴³. Perhaps last-minute “penitence” might have found some recognition.

In sum, then, there is a thick dossier of historical sources that counters the consensus view. There are, thus, explicit and implicit arguments, in Christian and non-Christian sources that gravitate away from any change of heart by Yazdgird⁴⁴. Against this we have Theodoret's faltering account with all its ambiguities. Indeed, a critical reading of Theodoret, undertaken by the great Bollandist, Peeters, already a century ago, demonstrated very clearly how “l'èvêque historien n'avait sur la persecution de Perse que des informations lointaines et inconsistantes, qui n'allaient guère au delà de ce qu'il nous donne pour un résumé”⁴⁵.

³⁴ Procopius, Wars, I, ii. Agathias, too, has only praise for Yazdgird (*Histories*, IV, 26) although for his dependence on Procopius for this period see Cameron, “Agathias”, 148–151.

³⁵ Holum, *Theodosian Emperors*, 83.

³⁶ BT Zevahim 19a; BT Ketubot 61a–b.

³⁷ *Šahrestānīhā ī Ērānšahr* 47, 53 (Daryaei ed., 15–16, 18).

³⁸ Such is the case with respect to the Zoroastrian exhumation. See my article, “Bury my Coffin Deep!”

³⁹ Tabari, 847–850; Bal'ami, ed. Bahār, 920–1; Y'aqubi, I 183.

⁴⁰ See, e.g. *Mujmal al-tawārīkh*, ed. M. Š. Bahār, Tehran, n. p. A.H. 1316, 68; Pseudo-Jāhiz, Zeki Pasha, A., Djahiz, *le livre de la couronne*, Caire, 1914, 163.

⁴¹ Tabari, I, 847; *Šāh-nāma*, VII, 264.

⁴² Tabari 849, Nöldeke trans, 77; Eutychius, Pococke, II, 78; Firdausi, Mohl, V, 418. Nöldeke surmises that the nobles assassinated him in less than mysterious circumstances, a suspicion supported by Christensen, *L'Iran*, 268, and Cameron, “Agathias”, 150. Although scholars have connected his condemnation in the Persian sources with his praise in the Christian (and Jewish) sources, the Persian sources, one should note, do not relate even indirectly to his treatment of his non-Zoroastrian subjects, nor connect their criticism of him with that matter.

⁴³ Tabari 843–850.

⁴⁴ I am not in any way suggesting that all these sources are either historically accurate or beyond reproach. They certainly have their own issues.

⁴⁵ Peeters, “Une Passion arménienne”, 404. This may be contrasted with Van Rompay's positive judgment concerning the value of Theodoret's account.

Certainly this would not be the best source on which to base ourselves. It has undoubtedly been the Syriac martyrologies, to which we shall now turn, that have tipped the balance in favour of Theodoret.

II. Syriac Sources

Eight Syriac works are relevant.⁴⁶ Five describe martyrs under Yazdgird⁴⁷ and three concern martyrs under Warahrān. The substance of these sources is as follows.

1. *Narse*.⁴⁸ This artfully written narrative tells of Narse's unintended journey to his martyrdom⁴⁹. A priest (ܢܪܨܐ) named Shapur converts a Zoroastrian, Adurparvah, and builds a church on his estate. This is accomplished however, only after Adurparvah agrees to furnish him with a document of sale for the land on which the church was to be built. Narse would visit Shapur, his relative, from time to time. Later, Adurboze, the chief magus asks the king to act against a wave of Persian conversions to Christianity amongst the nobility and freemen. Adurparvah returns to Zoroastrianism and demands his document back. Shapur refuses and flees with the document. The building is now converted into a fire temple. When Narse next visits he discovers a fire temple in place of the church and extinguishes the fire, throwing the vessels out. He is seized by local Zoroastrians, arrested, and sent to the capital to be interrogated by Adurboze. There he is kept for nine months until the king moves to the winter capital. He is now placed under house arrest with a Christian who deposits 400 *zuz* as a guarantee against flight. The king sends back an order that if he denies the charges against him he will be released, but if not, then he must gather fire from 366 sources and reconstitute the fire temple – or die. He prefers to die.

2. *Tataq*⁵⁰. Tataq, a devout Christian freeman from Adiabene, was the royal *domesticus*⁵¹. He longed to follow the monastic lifestyle and left the royal service. The king summoned him to Seleucia where he was held in prison for four months before his final interrogation and execution. This martyrdom concludes with the description of how the brothers – that is, the monks – brought his body, together with his severed head, to the martyrrium and laid it there alongside Narse.

3. *The Ten martyrs*⁵². These ten martyrs were laymen from Bet Garmai They were formerly Zoroastrian. They were brought before the magus Mihrshapur⁵³ in the winter palace, and executed for refusing to return to Zoroastrianism.

4. *Abda and his companions*⁵⁴. The end of this account is missing. The title refers to the martyrdom of eight Christians, the superior being Abda, the bishop of Hormizd-Ardashir (in Huzestan). It starts by recounting that in the 22nd year of King Yazdgird:

the nobles of the king together with the magi, who hold power, told falsehood against our people and said before the king that ... in the provinces of your kingdom those Nazoreans ... break your commandments and scorn your kingdom, and harm your gods, and despise the fire and

⁴⁶ An additional Syriac work that *condemns* Yazdgird I is the *Chronicle of Arbel*. We find there the following: “In his time there was a persecution, as in the time of Maran Zeka, which was hard for the Christians through the crafty plots of two criminal kings, Jezdegerd and Bahram.” [16. Daniel of Arbela]. The account is very confused, however, and the credibility of the work as a whole has been the focus of much scholarly debate. For a recent discussion on this issue see Jullien, “La *Chronique d'Arbèles*”.

⁴⁷ Ortiz de Urbina, *Patrologia Syriaca*, listing Persian martyrs *sub Iezdegerd I (378–420)* [sic!] includes, in addition, S, Abd al-Masih de Singar, who, in fact, is said to have been martyred in the year 390 CE. This account has been published and also exists in Armenian and Arabic versions (*AB* 5 1887, 5–51; *AB* 44, 1926, 270–341). But it is, at any rate, quite obviously very late – written under Islam, and reflects back to the time when the Persians ruled and when Jews lived in Singar as the distant past.

⁴⁸ Bedjan, *AMS* IV, 170–180, based on Ms. Or. Oct. 1257 (Marburg). A small part of it is preserved in BM Rich 7200, fol. 86. A partial translation is in G. Hoffmann, *Auszüge*, 36–38.

⁴⁹ This was early recognized for its literary qualities. Cf. Labourt, *Le christianisme dans l'Église de perse*, 108–9: “une des meilleures pièces hagiographiques que contienne la littérature syriaque”; Devos, “Hagiographe perse méconnu”, 304.

⁵⁰ Bedjan, *AMS* IV, 180–184.

⁵¹ ܢܪܨܐ .

⁵² Bedjan, *AMS* IV, 184–188.

⁵³ On the identity and title of this person see Gignoux, “Éléments” 265.

⁵⁴ Bedjan, *AMS* IV, 250–253. BM MS Rich 7200, fol. 105b. A partial translation is in Hoffmann, *Auszüge*, 34–35. This source appears in Armenian too, *Vitae et Passiones sanctorum selectae ex Eclogariis*, 2 vols, Venetiis, 1874, I, 1–5. See Peeters, “Une passion arménienne” for discussion and a Latin translation.

water, and the bases of the fire temples which we worship they cast down, and in no small way do they despise our law (𐭥𐭮𐭥).

The king is furious, orders the repression of the Christians, and summons them to his court. Abda and his colleagues, the first to arrive are brought before him for questioning. Abda, the senior amongst them, denies the charges, but Hasho, a priest zealously [𐭮𐭥𐭮𐭥𐭮𐭥𐭮𐭥𐭮𐭥] butts in. He is rebuked for his lack of respect but nevertheless allowed to continue. He now lectures the king at length on the subordinate and non-divine nature of fire. Here the fragment ends.

5. *Shapur*. The account of the martyrdom of Shapur is also fragmentary, but here the beginning is missing. He is put to death by Gushnaq⁵⁵, who tries to persuade him to deny his religion. This martyr, we are told “was crowned in the month of Adar, in the 18th year of King Yazdgird⁵⁶.”

6. *Jacob the Notary*. He was executed under Warahrān V. He says that Yazdgird turned against the Christians at the end of his days. He tells the king:

Your father Yazdgird ruled the kingdom in peace and well-being for twenty one years and all his enemies everywhere were subjected and friendly to him. This was because he honoured the Christians, built churches and granted them peace. At the end of his reign, when he turned away from this beneficial policy and became a persecutor of the Christians, spilling the innocent blood of a God-fearing people, you know very well yourself of the extraordinary death he died, and his corpse was not brought to burial. You, too, be warned lest when you do the same, you shall come to that result⁵⁷.

7. *Mihreshapur*⁵⁸. He was a Zoroastrian convert to Christianity. He had been imprisoned for his conversion. Later, in the persecution in the second year of the reign of Warahrān he was re-arrested, and cast into a dark closed pit to die of hunger and thirst.

8. *The martyrdom of Peroz*. This martyrdom has two main sections. The first is a lengthy introduction which alludes, in passing, to the fact that at the end of his reign, Yazdgird undid all the good that he had earlier accomplished for

the Christians. The second section concerns the era of Warahrān V.

III. Devos and the Yazdgird I martyrdoms

One of the more important and influential articles on this topic was written by Paul Devos in 1965. He compared the four accounts: Narse, Tataq, the 10 martyrs from Bet Garmai, and Jacob the notary; and observed thematic and stylistic parallels between them. The *Ten Martyrs* text is explicitly attributed to a scribe called Abgar in its colophon. Three of his conclusions are particularly noteworthy and relevant to this paper⁵⁹. Firstly, Devos speaks of an “Abgarian cycle”, claiming that all four had been composed by this scribe. Secondly, he viewed these texts to be completely contemporary, composed between the years 421–424 CE⁶⁰. Finally, he claimed that this ‘cycle’ distinguishes between two periods of persecution: that of Yazdgird I is called the ‘great persecution’, as distinct from that of Warahrān V. The three accounts which concern those martyred under Yazdgird I were composed after the second persecution had already begun, whereas that of Jacob the notary was composed a little later, after peace negotiations had commenced with Theodosius in 422 CE, as suggested by the change in tone.

There are, however, reasons to question whether all four accounts were written by the same hand. Jacob the Notary, for instance, seems to reflect a non-Sasanian or partisan

⁵⁵ 𐭮𐭥𐭮𐭥.

⁵⁶ This account is unpublished and has been ignored by most scholars. For its imminent publication see Herman, “The Passion of Shapur, martyred in the 18th year of Yazdgird with a fragment of the Life of Mar Aba Catholicos”, *Journal of Semitic Studies* (forthcoming).

⁵⁷ Bedjan, *AMS* IV, 196.

⁵⁸ MS Vatican 161, Bedjan *AMS* II, 535.

⁵⁹ Devos, “Hagiographe”, 326–327. Devos’ feeling of having recognized an authentic, eye-witness and thoroughly contemporary piece of testimony, is evident throughout his article. He even wonders whether the ‘brother’ who offers the martyr a cup of water on his journey to his execution was the author, Abgar, himself. This is, of course, a topos, and it also recurs in the unpublished martyrdom of Shapur.

⁶⁰ This conclusion is accepted by a number of scholars. See, e.g. Mc-Donough, “A second Constantine”, 130–131.

provenance. We read there that Jacob “was strong and firm in his faith since his family was from the descendants of the Romans”⁶¹. The extent and quality of the knowledge on the Zoroastrians differs when comparing Jacob the Notary’s account to the Narse account. Contrast Narse’s reference to the collection of fire from 366 sources, a parody on an authentic, but little known Zoroastrian ritual⁶², to Jacob the Notary’s comical scene towards the end of his account. He has the Christian “brothers” dress up as magi, and join the soldiers guarding the corpse, telling them that they were sent there by the *hyparch* to ensure that the corpse is eaten by the birds and not by the dogs⁶³.

Jacob the Notary states explicitly that Yazdgird changed at the very end. Jacob’s warning to Warahrān is of special interest. He reminds the king of the wondrous death which Yazdgird died, and that his corpse was never brought to burial⁶⁴. He warns the king that the same thing might happen to him. This is, of course, nothing short of a prophecy – in the style of *vaticinium ex eventu*. Although Yazdgird is said in the Persian traditions to have died in a mysterious way, nothing is heard about the disappearance of his corpse. Now precisely such a tradition does exist concerning Warahrān. Warahrān’s death, according to some Persian traditions, was in the course of a hunt in which he vanished. Tabari, for instance, relates in detail the legend that he fell into a pit whilst chasing onagers and the efforts undertaken in vain by his mother to retrieve his body⁶⁵. His body, however, was never found. The author of this piece seems to have compounded the death scenarios of Yazdgird and Warahrān. Yazdgird dies as a punishment for impiety; Warahrān’s corpse disappears. The accounts on Yazdgird’s mysterious death are according to the Persian traditions which had a distinctively Zoroastrian mythological flavor⁶⁶. This author, then, has essentially absorbed the Zoroastrian understanding of his divine punishment for his oppression of them, but given it a Christian interpretation in the style of *de mortibus persecutorum*.

If the author is reading Persian legends into his account this certainly raises problems with Devos’ assumptions about this martyrdom text being practically contemporary with the events⁶⁷. Warahrān died in 438 CE, which is, of course, the earliest hypothetical date of composition. In fact, its dependence on a Persian legendary historiographical element raises a whole new set of questions concerning

its dating and authenticity as it indeed informs us of familiarity with this Persian literature in eastern Christian circles.

Jewish sources in fact did something comparable. The 10th century gaonic scholar, Sherira Gaon records in his Epistle the tradition found in the “annals” (ספרי זכרונות) that Yazdgird II, who persecuted Jews, died when the Jews prayed to be saved from him and a dragon (תנין) came and killed him⁶⁸. Thus, the Jewish sources, as I. Lévi proposed over a century ago, transferred the popular (Zoroastrian) death story of Yazdgird I, who was good to the Jews, to Yazdgird II, who was not⁶⁹.

Devos’ assumption that the sources refer to two distinct periods of persecution is based on the final paragraph in the narrative of Narse. Having described the construction of a grand martyrdom under the auspices of Mar Marutha where the martyrs of Shapur II had been laid to rest, and where the corpse of Narse had now been brought, it reads as follows:

And when this persecution occurred we removed the martyrs’ bones from where they were placed for fear of

⁶¹ Bedjan, *AMS IV*, 192.

⁶² Modi, *The Ceremonies and Customs of the Parsees*, 200–226.

⁶³ These Zoroastrian practices appear to have been known to Greek authors. See De-Jong, *Traditions of the Magi*, 432, 440–444. For the Christian evidence see Herman, “Bury my Coffin Deep”, 37–41.

⁶⁴ This, too, is a sign of distance from the Zoroastrian burial practice. Cf. Herman, “Bury my coffin deep”, 34–36.

⁶⁵ Tabari 865. This story is also found in al-Yaqubi, *Ta’rikh*, I, 184; al-Masudi, *Muruj*, II, #612, and in detail in al-Dīnavarī, *al-Akhhbar al-tiwāl*, 58. See too, Nöldeke, Tabari, 103, n. 3, who suggests that this tale originated in an effort to provide an alternative aetiology for his by-name, Gōr. Later works, such as Nezāmī’s *Haft peykar* and Amīr-e Kosrow’s *Hašt behešt* speak of him chasing an onager into a cave and disappearing. Firdowsi, however, says he died in his sleep.

⁶⁶ A. Shapur Shahbazi, “The Horse that Killed Yazdagerd ‘the Sinner’”.

⁶⁷ Devos does not consider whether this could be an *ex eventu* prophecy for Warahrān.

⁶⁸ B.M. Lewin, *Iggeret Rav Sherira Gaon*, Haifa, 1921, 95. This suggests that R. Sherira Gaon uses the term ספרי זכרונות refer to Gentile historical chronicles.

⁶⁹ Lévi, “La mort de Yezdegerd”. It has also replaced the horse, a peculiarly Zoroastrian tool of Divine justice with the more neutral dragon.

the magi that they not uncover them nor treat them disrespectfully...

It then relates that all the martyrs were moved to a new location, where they are now. Devos rightly stressed the contrast between the persecution described in the narrative, itself, and “this persecution” being a subsequent one. However, he identified “this persecution” with the one at the beginning of the reign of Warahrān⁷⁰. Such an interpretation, though, is hardly possible or likely. It assumes a period of peace between the (alleged) two persecutions that is not possible in the current reconstruction of events with the limited time frame allotted for Yazdgird’s (alleged) persecution. This account, more likely, was composed after or during the next persecution – under Yazdgird II in the middle of the 5th century, if not even later⁷¹.

The Abda fragment is curious in a sense since “Abda the bishop of Persia” appears already together with Marutha and Isaac the catholicos in Socrates’ account as in good favour with the king. There was another famous Abda from this period – the founder of the school of Dayr Qunni, a monastery in Mesopotamia⁷².

Although the existence of this Syriac martyrdom on Abda might seem to confirm Theodoret’s version, it departs from it in places. Against Theodoret’s account, it does not treat the provocation of the destruction of the fire temple as the pretext for the outbreak of persecution but rather relates that a series of events, including the uprooting of multiple fire vessels, have the magi bring the king to launch a comprehensive persecution. But it gives the sense of having been composed beyond the borders of the Sasanian Empire. It seems not too familiar with the historical record either. The “magi and nobles” are on the best of terms with the king from the start. Apart from the Persian names of the martyrs –which may be an authentic list – it keeps the description very vague. It speaks about the fire rites in generalities, devoid of any sign of insider knowledge. It uses many Syriac words derived from Greek, such as *cheimon*, *estixso* (*stoixeion*), *nomos*, *hypodiaconus*, suggesting that it might have been translated from Greek, or at any rate, composed in a community that was very comfortable with Greek⁷³. All of this may be contrasted with the Narse narrative with its evocative Zoroastrian references. It is most probably an artificial literary piece based on some kind of

tradition. Thus the recurrence of Abda in both this account and by Theodoret does not confirm the historicity of this event since both are distant and vague.

The account of the martyrdom of Mihrshabur need not detain us. It is completely fabulous in its description of the death of the martyr. And yet, if we were to relate to it as in some ways authentic, then it seems to confirm Socrates rather than Theodoret. Mihrshabur was initially arrested for converting from Zoroastrianism because “accusers” had come forth against him. He was not executed for this though, but released. This was not part of a widespread persecution of Christianity but merely the law at work. It

⁷⁰ He evoked the beginning of the martyrdom of Peroz that refers explicitly to the exhumation of the dead. Exhumation of the dead was however an on-going concern in the Sasanian era, see my “Bury my Coffin Deep”.

⁷¹ Devos, himself, (“Hagiographe”, 313, n. 1) notes that a theme appearing in the account of the 10 martyrs is prominent a century later in the Passion of St. Šīrīn of *Karka de-Beth Slokh*. The Narse martyrdom account seeks to *explain* the incident of the destruction of a fire temple. It is clearly an apologetic piece relating how the event occurred through a misunderstanding. It stresses the lack of innate hostility between the kingdom and the Christian subject, as well as the confidence of the Christians in the value of the law. As such it is essentially a Sasanian piece, and it is presumably responding to an alternative version of the incident that may have been current. I suspect that such a version was manufactured in the Roman Empire. This later date of composition might correspond well with an interesting detail in this account. It is generally assumed that the chief magi, Adurboze is the same *Adhurbozed*, mentioned in Pahlavic works and described in them as a *mōbedān mōbed*. In fact, one Pahlavi work describes him explicitly as the *mōbedān mōbed* under king Yazdgird. The trouble is that it does not indicate under which of the two relevant Yazdgirids he was the *mōbedān mōbed*. From the context, some Iranologists have taken the reference to be Yazdgird II (Bulsara; Tafazzoli. Pigulevskaja) and those who have preferred Yazdgird I have not based this conclusion on independent criteria but appear to have been swayed only by the assumption that the Narse martyrdom belongs to the era of Yazdgird I. See Justi, *Iranische Namenbuch*, 5; Macuch, *Das Sasanidische Rechtsbuch*, 232–233; Gignoux, “Éléments”, 258–9.

⁷² In this monastery, according to the Chronicle of Seert, both Ahai and Yahbalaha resided prior to becoming catholicos, and one of them is said to have written a vita of this Abda. He evidently died during the reign of Yazdgird I, and before the death of Yahbalaha, if we are to accept the account provided by the Chronicle of Seert.

⁷³ The Armenian version appears even more distant. I would like to acknowledge the kind and devoted help with this Armenian text prof-fered by Prof. Valentina Calzolari of the University of Geneva.

was only in the second year of Waharān, when the persecution began, that he was re-arrested and condemned to death⁷⁴.

There are additional reasons to suspect the current Yazdgird martyrdom accounts. In the case of Tataq and the 10 martyrs from Bet-Garmai, mention of Yazdgird appears only in the title of the piece, and these accounts do not seem to be aware that the king had formerly been well disposed towards the Christians⁷⁵. The latter, in fact, focuses on Mihrshapur as the chief culprit, who is well attested elsewhere as the persecutor under Warahrān and Yazdgird II.

Then there is the repetition of names – Adurparvah is the name of the Persian freeman in the Narse account, but a martyr from Bet Garmai. Adurparvah is also the name of a martyr from Tur Bara'in, from the period of Shapur II⁷⁶. Narse of Ray is the hero of the account, but a Narse of Ray appears on the list of attendees at the synod of 420 CE. In the martyrdom of Mihrshapur, under Warahrān, his persecutor is said to have killed “Narse and Seboxt”. That persecutor was not, however, Adurbozi, as appears in our Narse account, but Ohrmazdadur.

There is reason to suspect the familiarity of the author with the historical reality. Tataq is a *domesticus*, Jacob is a *notarius* whilst the chief Zoroastrian persecutor Mihrshapur, is a *hyparchos*. Labourt commented, without, it seems, a hint of irony: “il semble que la cour de Iazdgerd et de Bahrām ait été organisée à la romaine”⁷⁷.

There also exists an unpublished fragment of a martyrdom of a certain Shabur who, we are told at the end, “was crowned in the month of Adar, in the 18th year of king Yazdgird”⁷⁸. All the rest, the dialogue and the passion, are fairly typical of the genre. This curious fragment does not fit scholars’ assumptions about when this persecution occurred. This text does not appear to have been written within the Sasanian Empire. It contains a Roman-Greek phrase that suggests the Roman Empire – *ksestos conditum*, “a pint of spiced wine” and its descriptive parts are general and offer nothing substantial to promote either its historicity or the likelihood of Sasanian provenance. This however, is not an argument to remove it from the discussion, but the reverse, it is symptomatic of the genre, and thereby exemplary in conveying the manner in which

some of the martyrdoms may have been composed. In its essence it is artificial or fictional, but nevertheless it contains some authentic data. It is dated to a year in the reign of a Persian king – but the date – and the king – might just be wrong.

IV. Themes and Issues

After a closer look at the sources the argument for Theodoret is considerably weakened. The Syriac martyrologies are not as contemporary as had been assumed. Some play with the details, or seem distant. If both “Jacob the notary” and the “Narse” piece cannot possibly be dated earlier than 438, and Theodoret’s comments were written a decade later, we have a situation where the conviction that Yazdgird I persecuted Christianity most likely emerges some 20 or more years after his death. It is the distance between the key sources and the events: chronological, geographical, and political, that I would suggest deserves closer scrutiny when accounting for our data. – The main theme of these sources is the destruction of a fire temple⁷⁹, and this action, itself, is perhaps the most problematic of all to reconcile with everything else we know about this period.

A rare event for Persian Christianity and here we are to accept, with the sources, at least two occurrences in a period of unprecedented tolerance. This seems odd if not incomprehensible. The Narse narrative – that is closer to the Sasanian world, is clearly quite embarrassed by the whole affair, and is little short of a closely argued apology and

⁷⁴ This text mentions that he was condemned by the same persecutor who had killed Narse and Seboxt. Evidently, the reference is to two well-known martyrs, and the proposition that this is the same Narse in the other account is very appealing. This would place Narse’s martyrdom under Warahrān and not Yazdgird. The account of Narse, as we noted, considers the chief magus involved in his case to be Adurbozi.

⁷⁵ Devos, “Hagiographe”, 306, n. 8.

⁷⁶ Albeit an improbable date – 318 CE. *AMS*, II, 1–39.

⁷⁷ Labourt, *Le christianisme*, 113, n. 4. Jacob the notary, as mentioned, was deemed firm in his faith since he came from the Roman Empire.

⁷⁸ See Nöldeke, *Geschichte der Perser*, 75, n. 3.

⁷⁹ Which has become for many scholars, accepting all the sources, a “series of attacks” on fire temples, cf. Gaddis, *There is no Crime*, 196.

cautionary tale for something that should never have happened, but only occurred through a misunderstanding. In short, I believe that the Narse narrative has been composed to counter a pre-existing version. The inspiration for this pre-existing version has, I suspect, come from the Roman world and should therefore be considered in light of the Roman context.

In this period, in fact, the question of destroying pagan sanctuaries was very much on the agenda in the Roman Empire. In 435 CE Theodosius had legislated permitting such destruction⁸⁰ but for a long time it had, and would continue to be, the subject of keen deliberation within the Christian empire⁸¹. And this, for sure, is the theme of the two extended martyrdom texts. However, Abda, the more distant (Roman?) one, offers a more defiant Christian approach; the Narse narrative a more apologetic position. Now, it has been suggested recently that they reflect the migration of the values of Christian anti-pagan violence from the Roman Empire over to the Sasanian Empire.⁸² It might, however, be more of a case of Romans pondering the subject through the example of Persia. Such a response may have arisen in the wake of the change in Sasanian benevolence towards Christians under Warahrān and Yazdgird II.

Conclusions

The consensus regarding the brief period at the end of the reign of Yazdgird needs to be reassessed. The best sources

supporting Yazdgird's alleged persecution were written at least 20 years after his death. Much had changed in this period. It was a new political religious reality. There had been a war. Persian tolerance for Christianity had dissipated and people were asking why, how, and who was responsible. It would seem that the view became current – but never dominant – that the change had begun already under Yazdgird I. This view seems to have originated in the Roman Empire, as part of a broader process of introspection. A new narrative was woven that blamed Christian anti-pagan aggression. The emergence of such accounts should therefore be sought in the Roman Christian discourse on active anti-pagan aggression rather than in the Sasanian Empire⁸³.

⁸⁰ Codex Theodosianus, XVI, 10, 25 – of 14th November, 435 orders the destruction of pagan temples.

⁸¹ See Gaddis, *There is no Crime*.

⁸² As advocated by Gaddis, *There is no Crime*, 197–198, n. 180.

⁸³ If, as I suspect, Yazdgird did not persecute Christians but only Warahrān, then we must rethink the development of events that led up to the escalation of conflict between Rome and Persia at the beginning of the reign of Warahrān. If, as Holum implies, Rome embarked upon a steady decline towards “crusade” in the period close to 420, was the relationship between Rome’s invasion and Warahrān’s persecution one of cause or effect?

Bibliography Sources and Scholarship

- ASMUSSEN, J.P., “Das Christentum in Iran und sein Verhältnis zum Zoroastrismus”, *Studia Theologica* 16 (1962), i–xx.
- ASMUSSEN, J.P., “Christians in Iran”, *Cambridge History of Iran* 3(2), (ed. E. Yarshater), Cambridge, 1983, 924–948.
- BEDJAN, P. (ed.), *Acta Martyrum et Sanctorum*, II, (1891), IV, (1894) Parisiis, Lipsiae, Otto Harrassowitz, 1891.
- BIDEZ, J., and Parmentier, L., *The Ecclesiastical History of Evagrius with the Scholia*, Amsterdam, Adolf M. Hakkert, 1964.
- BÖRM, H., Prokop und die Perser: Untersuchungen zu den römisch-sasanidischen Kontakten in der ausgehenden Spätantike. *Oriens et Occidens* 16, Stuttgart, Steiner, 2007, 308–317.
- BOYCE, M., “On the sacred fires of the Zoroastrians”, *BSOAS* 31 (1968), 52–68.
- BROCK, S., “Christians in the Sasanian Empire: A Case of Divided Loyalties” *Religion and National Identity. Studies in Church History*, XVIII, ed. Stuart Mews, Oxford, 1982, 1–19 [Syriac Perspectives on Late Antiquity, London, 1984].
- CAMERON, A., “Agathias on the Sasanians”, *DOP* 23–24 (1969/70), 67–183.
- CHABOT, J-B, *Synodicon orientale ou Recueil des synods nestoriens* (= Notices et extraits des manuscrits de la Bibliothèque nationaux, 31), Paris, 1902.
- CHABOT, J.B. (ed.), *Chronicon Pseudo-Dionysianum vulgo dictum*, Paris, 1927, CSCO, Scri Syri III series, t. 1.
- CHABOT, J-B. (ed. et trans.), *Chronique de Michel le Syrien*, t. 1–4, Bruxelles, Culture et civilization, 1953.
- CHABOT, J-B., trans., *Eliae metropolitanae Nisibeni Opus chronologicum*, Louvain, 1954 (CSCO, v, 62-63, Scriptorum Syri, t. 21-24), ed. E. W. Brooks, trans. J-B. Chabot
- CHESNUT, G.F., “The Date of Composition of Theodoret’s Church History”, *Vigiliae Christianae* 35 (1981), 245–252.
- CHRISTENSEN, A., *L’Iran sous les Sassanides*, Efnar Munksgaard, Copenhagen, 1936.
- CROKE. B., “Dating Theodoret’s Church History and Commentary on the Psalms”, *Byzantion* 54 (1984), 59–74.
- DARYAEE, T., “History, Epic, and Numismatics: On the Title of Yazdgerd I (Rāmšahr)”, *American Journal of Numismatics*, 2nd ser., 14 (2002), 89–95.
- DARYAEE, T. (ed.), *Šahrestānīhā ī Ērānšahr; A Middle Persian text on Late Antique Geography, Epic, and History*, Mazda Publishers Inc., Costa Mesa, California, 2002.
- DARYAEE, T., *Sasanian Iran (224–651 CE)*, Portrait of a Late Antique Empire, Mazda Publisher Inc., Costa Mesa, California, 2008.
- DAUDPOTA, U.M. “The Annals of Hamzah al-Isfahani”, *Journal of the K. R. Camal Oriental Institute*, 22 Bombay, 1932.
- DE JONG, A., *Traditions of the Magi. Zoroastrianism in Greek and Latin Literature*, Religions in the Graeco-Roman World, Vol. 133, Brill, Leiden-New York-Köln, 1997.
- DEVOS, P., “Les martyrs persans à travers leur actes syriaques”, in *Atti del Convegno sul tema: La Persia e il mondo greco-romano* (Rome: Accademia Nazionale dei Lincei, 1966), 213–225.
- Idem, “Abgar, hagiographe perse méconnu (début du Ve siècle)”, *AB* 83 (1965), 303–328.
- FIEY, J.M. “Mārūtā de Martyropolis d’après ibn al-Azraq (†1181)”, *AB* 94 (1976), 35–45.
- FIEY, J.M., “Martyropolis Syriaque”, *Le Muséon* 89 (1976), 5–38.
- GADDIS, M., *There is no crime for those who have Christ, Religious Violence in the Christian Roman Empire*, University of California Press, 2005.
- GENTZ, G., *Die Kirchengeschichte des Nicephorus Callistus Xanthopulus und ihre Quellen*, Akademie Verlag, Berlin, 1966.
- GIGNOUX, P., “Sur quelques noms propres iraniens transcrits en syriaque”, *Mélanges offerts au R.P. François Graffin, S.J. Parole d’Orient*, VI et VII (1975–1976), 515–523.
- GIGNOUX, P., “Éléments de prosopographie de quelques mōbads sasanides” *JA* 270 (1982), 257–269.
- GIGNOUX, P., “Titres et fonctions religieuses sasanides d’après les sources syriaques hagiographiques”

- Acta Antiqua Academiae Scientiarum Hungaricae*, 28 (1980), 191–203.
- GREATREX, G., “The Two Fifth-century wars between Rome and Persia”, *Florilegium* 12 (1993), 1–14.
- GUIDI, I., “Un nuovo testo siriano sulla storia degli ultimi Sassanidi”, *Actes du huitième Congrès internationale des Orientalistes*, Stockholm, 1889, (Leiden, 1891), (= idem, “Chronica Minora”, CSCO, Scriptorum Syri, ser. iii, t. iv, Paris, 1903.
- HERMAN, G., “Bury my Coffin Deep!”: Zoroastrian Exhumation in Jewish and Christian Sources” in *Tiferet leYisrael: Jubilee Volume in Honor of Israel Francus*, eds. Joel Roth, Menahem Schmeltzer, Yaacov Francus, The Jewish Theological Seminary, New York, 2010, pp. 31-59.
- HOLUM, K., “Pulcheria’s Crusade, ad 421–22 and the Ideology of Imperial Victory,” *Greek, Roman, and Byzantine Studies* 18 (1977), 153–72.
- HOLUM, K.G., *Theodosian Empresses, Women and Imperial Dominion in Late Antiquity*, University of California Press, 1982.
- JULLIEN, C., “La Chronique d’Arbèles. Proposition pour la fin d’une controverse”, *OC* 8 (2001), 41–83.
- JUSTI, F., *Iranisches Namenbuch*, Marburg, 1895.
- MARCUS, R., “The Armenian Life of Marutha”, *HTR* 25, 1932, 47–71
- NORET, J., “La vie grecque ancienne de S. Marūtā de Mayferqat”, *AB* 91 (1973), 77–103.
- LABOURT, J., *Le Christianisme dans l’empire perse sous la dynastie Sassanide*, Paris, 1904.
- LEE, A.D. “Dating a Fifth Century War in Theodoret”, *Byzantion* 57 (1987), 188–191.
- LÉVI, I., “La mort de Yazdegerd d’après la tradition juive”, *REJ* 36 (1898), 294–297.
- MACUCH, M., *Das Sasanidische Rechtsbuch “Mātakdān i hazār dāristān”*, t. II, Wiesbaden, 1981.
- MACMULLEN, R., *Christianity and Paganism in the Fourth to Eighth Centuries*, Yale University Press, 1997.
- MCDONOUGH, S., “A Second Constantine? The Sasanian King Yazdgird in Christian History and Historiography”, *Journal of Late Antiquity* 1:1 (2008), 127–140.
- MODI, J.J., *The Ceremonies and Customs of the Parsees*, Bombay, 1937².
- NÖLDEKE, T., *Geschichte der Perser und Araber zur Zeit der Sassaniden auf der arabischen Chronik des Tabari*, Leyden, 1879.
- ORTIZ DE URBINA, *Patrologia Syriaca*, 1 ed., Rome 1958, 2nd edition, 1965.
- PACHA, Ahmed Zéki (ed.), Djâhiz, *Le Livre de la couronne, (Kitab el Tadj)* Texte Arabe, Le Caire, Imprimerie Nationale, 1914.
- PEETERS, P., “Une passion arménienne des ss. Abdas, Hormisdas, Šâhîn (suenes) et Benjamin”, *AB* 28 (1909), 399–415.
- RIST, J., “Die Verfolgung der Christen im spätantiken Sasanidenreich: Ursachen, Verlauf und Folgen”, *OrChr* 80 (1996), 17–42.
- RUBIN, Z., “Diplomacy and War in the Relations between Byzantium and the Sassanids in the fifth century AD”, in *The Defence of the Roman Byzantine East* (P. Freeman, D. Kennedy eds.), vol. II, Oxford, 1986, 677–695.
- RUBIN, Z., “The Sasanid Monarchy” in *The Cambridge Ancient History, Volume XIV, Late Antiquity: empire and successors*, A.D. 435–600, (eds. A. Cameron, B. Ward-Perkins, M. Whitby), Cambridge University Press, 2000, 638–661.
- RUBIN, Z., “Ibn al-Muqaffa’ and the account of Sasanian history in the Arabic codex Sprenger 30” *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 30 (2005), 52–93.
- RUBIN, Z., “Ḥamza al-İşfahānī’s sources for Sasanian history”, *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 35 (2008), 27–58.
- SAKO, L., *Le rôle de la hierarchie syriaque orientale dans les rapports diplomatiques entre la Perse et Byzance aux Ve–VII siècles*, Paris, 1986.
- SAUERBREI, P., “König Jazdegerd der Sünder, der Vormund des byzantinischen Kaisers Theodosius des Kleinen”, *Festschrift Albert von Bamberg*, Gotha, 1905, 90–108.
- SCHRIER, O.J., “Syriac Evidence for the Roman-Persian War of 421–422,” *GRBS* 33 (1992), 75–87.
- SHAHÎD, I., *Byzantium and the Arabs in the Fifth Century*, Washington C.D., 1989.

- A. SHAPUR SHAHBAZI, "The Horse that Killed Yazdagerd 'the Sinner'," in Siamak Adhami, ed., *Paitimāna, Essays in Iranian, Indo-European, and Indian Studies in Honor of Hanns-Peter Schmidt* (Costa Mesa, CA: Mazda, 2003), 355–61.
- SHUOL, M., "Yazdgird I und die Christen in der Überlieferung des Sokrates", in E. Dąbrowa, (ed), *Ancient Iran and its Neighbours*, Studies in Honour of Prof. Józef Wolski on Occasion of His 95th Birthday, Electrum, Studies in Ancient History, vol. 10, Jagiellonian University Press, Krakau, 2005, 95–106.
- TABARI, *Annales*, Abu Djafar Mohammed ibn Djarir at-Tabari, (ed. M.J. de Goeje), Prima Series, II, J. Barth et Th. Nöldeke, Leiden, E.J. Brill, (editio photomechanice iterata, 1964).
- VAN ROMPAY, L., "Impetuous Martyrs? The Situation of the Persian Christians in the Last Years of Yazdgar I (419–420)," in M. Lamboigts, P. van Deun, eds., *Martyrium in Multidisciplinary Perspective*. Memorial Louis Reekmans = Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium 117, (Leuven: Peeters, 1995), 363–375.
- SCHER, A. (éd), Histoire nestorienne (Chronique de Séert) (tr. Française), *Patrologia Orientalis* t. 4, f. 3; t. 5, f. 2; t. 7, f. 2; t. 13, f. 4, Paris, 1950–1973.
- TAFĀZZOLĪ, A., "Ādur-Bōzēd", *Encyclopedia Iranica*, I, Routledge & Kegan Paul (ed. E. Yarshater), London, Boston and Henley, 1985, 472.
- TREADGOLD, W., *The Early Byzantine Historians*, London, 2007.
- WIDENGREN, G., "The Nestorian Church in Sasanian and early Post-Sasanian Iran" in Lionello Lanciotti (eds.), *Incontro di religioni in Asia tra il IIIe e il X sec, d, C.*, Olschki, Firenze, 1984, (Civiltà veneziana Studi 39), 1–30.
- WITAKOWSKI, W., "Elias Bar Shenaya's Chronicle", in *Syriac Polemics, Studies in Honour of Gerrit Jan Reinink*, eds. W. J. Van Bakkum, J. W. Drijvers, and A. C. Klugkist, Leuven-Paris-Dudley, MA, 2007, 219–237.

Sacralization of political power as an obstacle to global peace

Ali Çaksu*

Abstract / Résumé / Resumen

This article suggests that modern uses of the sacred as well as sacralization of political power work often towards generation and justification of state violence and thus pose a significant threat to global peace.

The work first examines the secularization theories and their alleged process of secularization all over the world but observes the rise of religiosity and spirituality worldwide in the last decades. Then it points out the widespread use of the sacred in modern secular political systems, especially by nationalisms and civil religions and explains the contribution of “secular theologies” and civil religions to violence at home and abroad (ranging from ethnic cleansing as well as regional and world wars to torture, targeted killing and state terrorism).

The study ends by drawing attention to the need for exploring possible remedies for the negative aspects of civil religions and for that purpose suggests desacralization and demystification of the political power as much as possible.

Cet article suggère que les usages modernes du sacré et de la sacralisation du pouvoir politique tendent régulièrement à la génération et la justification de la violence d'État et, par conséquent, constituent une menace importante pour la paix mondiale.

L'article examine d'abord les théories de la sécularisation et le prétendu processus de sécularisation dans le monde, mais constate la montée de la religiosité et de la spiritualité à travers le monde ces dernières décennies. Puis il pointe sur l'utilisation généralisée du sacré dans les systèmes politiques modernes, laïques, en particulier de la part du nationalisme et de la religion civile, et explique la contribution des « théologies et religions séculières » civiles à la violence, tant au sein du propre pays qu'à l'étranger (allant de la purification ethnique et des guerres régionales et mondiales à la torture, aux assassinats ciblés et au terrorisme d'État).

L'article conclut en attirant l'attention sur la nécessité d'explorer des solutions possibles aux aspects négatifs de la religion civile et suggère qu'on désacralise et démystifie au maximum le pouvoir politique.

Este artículo sugiere que los usos modernos de lo sagrado, así como sacralización del poder político, tienden con asiduidad a la generación y justificación de la violencia estatal y, por ello, son una significativa amenaza para la paz mundial.

El artículo examina en primer lugar las teorías de la secularización y el supuesto proceso de secularización en todo el mundo, pero observa el aumento de la religiosidad y espiritualidad en todo el mundo durante las últimas décadas. A continuación, señala el uso generalizado de lo sagrado en los modernos sistemas políticos laicos, sobre todo por parte

de los nacionalismos y las religiones civiles, y explica la contribución de las “teologías y religiones seculares” civiles a la violencia, tanto en el propio país como en el extranjero (que van desde la limpieza étnica y las guerras regionales y mundiales hasta la tortura, los asesinatos selectivos y el terrorismo de Estado).

El artículo concluye llamando la atención sobre la necesidad de explorar posibles soluciones para los aspectos negativos de las religiones civiles y para ello sugiere que se desacralice y desmitifique al máximo el poder político.

Key Words / Mots-clés / Palabras clave

Religion, civil religions, sacralization of political power, world peace in Modern society, State violence.

Réligion, religions civiles, sacralization du pouvoir politique, paix mondiale dans la société moderne, violence d'État.

Religión, religiones civiles, sacralización del poder político, paz mundial en la sociedad moderna, violencia de Estado.

Politics and religion have often been in close contact and interaction. Political power has usually made use of religion and vice versa. Studies on early human civilizations all over the world and the present situation show this tendency clearly. As we will see in this study, sacralization of power is common to established traditional religions as well as modern secular systems. Needless to say, at least in practice, most of the traditional religions are not free from this phenomenon. Religious texts have often been exploited by religious institutions, men of religion or religious men in support of the political power. In theocratic

* I would like to express my gratitude to the University of Geneva, the Foundation for Interreligious and Intercultural Research and Dialogue (FIIRD) which granted me the fellowship as well as the Levant Foundation and the Marc Rich Foundation which sponsored my fellowship generously.

systems this has been easy, as the clergy carried out or helped the sacralization of political power. As the sacralization of power is obvious in religiously-dominated political systems, I will not dwell on that in this article. Further, when I discuss the sacred and the religious or theological in secular systems, I will often refer to the traditional, organized religions.

I see the sacralization of power (in religiously motivated as well as secular political systems) often as a source of and justification for state violence (ranging from torture, targeted killing and state terrorism to ethnic cleansing as well as regional and world wars) and hence a threat to global peace. As we will see, secular theologies and civil religions of modern political systems often support violence at home and abroad. In this context, we should first examine the phenomenon of secularization and its relation to the modern sacralization of power.

Secularization: Myth or Reality?

In this section I will provide a very brief history of secularization and secularism, especially the secularization process in western Europe which is suggested to be a result of or accompanied by the Protestant Reformation, the formation of modern states, the growth of modern capitalism, and the early modern scientific revolution. This will be followed by a critique of secularization theories by some scholars. Then we will see some arguments for “religious transformation” which try to explain various developments in the modern world that have been used by the proponents of secularization theories as evidences for the secularization process. Finally, we will deal with, what might perhaps be called as “a third way”, which suggests an interesting coexistence and interaction of secularism and religiosity in our times.

The modern secular age is claimed to, and at first sight seems to, have a break with the religious and the sacred, but as we shall see this opinion is quite erroneous. For instance, the political languages of many secular systems very often resort to use (and abuse) of the religious and theological terminology for legitimizing or justifying their existence and some of their policies¹. They openly use, imply or consent to many religious concepts and ideas and

this seems to be a universal tendency. As we shall see below, various ideologies, and especially major elements of nationalism as well as civil religion provide principles of the modern secular theology of the politics.

Oxford English Dictionary defines secularization as “the conversion of an ecclesiastical or religious institution or its property to secular possession and use; the conversion of an ecclesiastical state or sovereignty to a lay one; an instance of this”². In its original historical sense, ‘secularization’ refers to “the transfer of use, possession, and/or control of material and moral resources from ecclesiastical to civil administration”³. In its broadest sense, “often postulated as a universal developmental process, secularization refers to the progressive decline of religious beliefs, practices, and institutions”⁴. In reference to an actual historical process, the term secularization referred to the lay expropriation of landholdings, the mortmain wealth and monasteries of the church following the Protestant Reformation.

Although the original meaning of secularization has ancient roots and to some extent might even be traced back to traditional Christian doctrine⁵, this notion in its contemporary sense is a product of Reformation and the following developments in Europe. In the sixteenth century the term “secularization” entered human discourse within a particular historical context and implied a very specific meaning.

To present the secularization thesis briefly as described by a convinced advocate of it, let us read Wilson⁶:

¹ German thinker Carl Schmitt who coined the term political theology provides us examples. “What Carl Schmitt named political theology was nothing more than the theory of a political religion necessary for the support of the state. It had nothing to do with any specific Christian theology.” Jürgen Moltmann, “Christian Theology and Political Religion”, in Leroy S. Rouner (ed.), *Civil Religion and Political Theology* (Indiana: University of Notre Dame Press, 1986), 43.

² <http://dictionary.oed.com/> (last visited on 8.8.2009)

³ Timothy Crippen, “Old and New Gods in the Modern World: Toward a Theory of Religious Transformation”, *Social Forces*, Vol. 67, No. 2 (Dec., 1988), 318.

⁴ J. Casanova, “Secularization”, *International Encyclopedia of the Social and Behavioral Sciences*.

⁵ “Render therefore to Caesar the things that are Caesar’s, and to God the things that are God’s.” *Matthew 22:21*.

⁶ Bryan Wilson, *Religion in Sociological Perspective* (Oxford University Press, 1982), 149.

Secularization relates to the diminution in the social significance of religion. Its application covers such things as, the sequestration by political powers of the property and facilities of religious agencies; the shift from religious to secular control of various erstwhile activities and functions of religion; the decline in the proportion of time, energy, and resources which men devote to super-empirical concerns; the decay of religious institutions; the supplanting, in matters of behaviour, of religious precepts by demands that accord with strictly technical criteria; and the gradual replacement of a specifically religious consciousness (which might range from dependence on charms, rites, spells, or prayers, to a broadly spiritually-inspired ethical concern) by an empirical, rational, instrumental orientation; the abandonment of mythical, poetic, and artistic interpretations of nature and society in favour of matter-of-fact description and, with it, the rigorous separation of evaluative and emotive dispositions from cognitive and positivistic orientations.

As Crippen states, the content of the above quotation can be reduced to two main categories: “the diminishing role of traditional religious agencies in daily routine and in the exercise of public authority” and “the diminishing significance of supernatural (“super-empirical”) concerns as a basis for moral order and the corresponding intensification of a rational and empirical moral orientation”⁷.

Etymologically, the term secularization derives from the Medieval Latin word *saeculum*, with its dual temporal-spatial connotation of secular *age* and secular *world*. Thus, as Casanova⁸ asserts, in medieval Christendom social reality reflected a division of ‘this world’ into two heterogeneous realms or spheres, ‘the religious’ and ‘the secular’, similar to the kind of universal dualist system of classification of social reality into sacred and profane realms, postulated later by Emile Durkheim. According to this double dualist system of classification there was on the one hand, the dualism between ‘this world’ (the City of Man) and ‘the other world’ (the City of God), and on the other hand, the dualism within ‘this world’ between a ‘religious’ and a ‘secular’ sphere. And the church, located in the middle, belonged to both worlds at the same time and therefore mediated sacramentally between the two.

Although it is often considered as a single unified theory, the paradigm of secularization is in fact made up of three different propositions:

“secularization as differentiation of the secular spheres from religious institutions and norms, secularization as general decline of religious beliefs and practices, and secularization as privatization or marginalization of religion to a privatized sphere. Strictly speaking, the core and central thesis of the theory of secularization is the conceptualization of the historical process of societal modernization as a process of functional differentiation and emancipation of the secular spheres –primarily the state, the economy, and science– from religion and the concomitant specialized and functional differentiation of religion within its own newly found religious sphere”⁹.

And the other subtheses, namely the decline and privatization of religion, were mere consequences of that process of secularization.

Another dominant postulate of the theory of secularization has been until recently that religion in the modern world was declining and would likely continue to decline. With industrialization, urbanization, rationalization and modernization people would become less religious and institutional religiosity too would decline. This view which was based chiefly on evidence from European experience assumed that those European trends were universal and that with increasing industrialization, non-European societies too would undergo similar experience in terms of religious decline. As we will discuss below, this part of the theory has proven obviously wrong.

As expected, the decline of religiosity entails privatization of religion thesis, whereby religion becomes ‘a private affair.’ Modern liberalism and individualism emphasizing a private sphere free from governmental intrusion facilitated such a trend. The modern individual who was now (allegedly) free from the control of the state (and of course, of the ecclesiastical control) enjoyed a freedom of conscience

⁷ Crippen, “Old and New Gods in the Modern World”, 319.

⁸ Casanova, “Secularization”.

⁹ Ibid.

and expression as well as freedom of religion as a private affair. Yet, as we shall see, there are serious problems with this subthesis too.

Criticism of Secularization Theories

David Martin¹⁰ was the first contemporary sociologist to reject in 1965 the secularization thesis outright, even proposing that the concept of secularization be eliminated from social scientific discourse on the grounds that it had served only ideological and polemical, rather than theoretical, functions and because there was no evidence in favor of any general or consistent “shift from a religious period in human affairs to a secular period”¹¹.

Peter Berger who in the 1960s predicted the demise of traditional religions by the end of the 20th century changed his view totally in 1997, just a few years before his deadline:

I think what I and most other sociologists of religion wrote in the 1960s about secularization was a mistake. Our underlying argument was that secularization and modernity go hand in hand. With more modernization comes more secularization. It wasn't a crazy theory. There was some evidence for it. But I think it's basically wrong. Most of the world today is certainly not secular. It's very religious¹².

One can see the theory of secularization as a product of the social and cultural milieu from which it emerged. Hadden finds secularization to be “an orienting concept grounded in an ideological preference rather than a systematic theory”¹³. According to him, secularization theory went unchallenged for a very long time and has not been subjected to systematic scrutiny¹⁴ because it is “a doctrine more than it is a theory”, “a taken-for-granted ideology rather than a systematic set of interrelated propositions”. In fact, “secularization was more than taken-for-granted; *the idea of secularization became sacralized.*” He maintains that “belief in secularization has been sustained by a deep and abiding antagonism to religious belief and various expressions of organized religion”¹⁵.

Likewise, Rodney Stark¹⁶ suggests that the secularization thesis never was consistent with empirical reality. For him,

the conception of a pious past is mere nostalgia, as most prominent historians of medieval religion agree that there never was an “Age of Faith”. It seems that throughout European history, religious participation fluctuated with time and that often the people's Christianity was accompanied with worship of spirits and other sort of supernatural agencies. In a similar manner, Andrew Greeley¹⁷ states that “there could be no de-Christianization of Europe... because there never was any Christianization in the first place. Christian Europe never existed” in the sense we imagine today.

Hadden's assessment of the status of secularization theory reveals four important challenges: First, a critique of secularization theory itself reveals a mixture of loosely employed ideas rather than a systematic theory¹⁸. Second, existing data simply do not support the theory. Third, the emergence of new religious movements in the very locations where secularization appears to take root suggests that religion is a human universal. Fourth, in more and more countries religion is significantly involved in social life, politics, reform, rebellion and revolution. This reality

¹⁰ Martin, David, “Towards Eliminating the Concept of Secularization”, in *Penguin Survey of the Social Sciences*, Julius Gould (ed.) (Penguin 1978).

¹¹ We should note, however, that later he decided not to abandon the concept and wrote a treatise on secularization: David Martin, *A General Theory of Secularization* (New York: Harper and Row: 1978).

¹² “Epistemological Modesty: An Interview with Peter Berger”, *Christian Century* 114 (1997), 974.

¹³ Jeffrey K. Hadden, “Toward Desacralizing Secularization Theory”, *Social Forces*, Vol. 65, No. 3 (Mar., 1987), 587.

¹⁴ Casanova agrees: “For over a century the theory of secularization remained not only uncontested but also untested... Only in the 1960s one finds the first attempts to develop more systematic and empirically grounded formulations of the theory of secularization in the works of Acquaviva (1961), Berger (1967), Luckmann (1963), and Wilson (1966).” Casanova, “Secularization”.

¹⁵ *Ibid.*, 588.

¹⁶ Rodney Stark, “Secularization, R.I.P.”, *Sociology of Religion*, Vol. 60, No. 3 (Autumn, 1999), 255.

¹⁷ Andrew Greeley, *Religion as Poetry* (New Brunswick, NJ: Transaction Publishers, 1995), 63.

¹⁸ According to Hadden, among the works on secularization, probably only David Martin's *A General Theory of Secularization* mentioned above would qualify as a theory.

challenges the assumptions of secularization theory that would relegate religion to the private realm¹⁹.

Today the institutional and emotional force of religion remains a vital and widespread aspect of human behavior. In fact, a renewed interest in the practical and theoretical centrality of religion suggests a rising skepticism among social scientists about the secularization thesis. This is not surprising. Apparently, individual religiosity is getting stronger all over the world (except for some European countries): the recent emergence of liberation theology in Latin America, the increasing vitality of Islamic religiosity from Morocco to Indonesia, the politicization of Roman Catholic symbolism in Northern Ireland and in Poland, and the activities of the New Christian Right in the U.S. Similarly, against secularization theories, one can also mention the failure of several generations of efforts to indoctrinate atheism in eastern Europe and the former Soviet Union.

Another factor which has served to challenge the secularization thesis has been the emergence of new religious movements or cults²⁰. Especially industrialized countries like Japan, USA and some in western Europe have witnessed a flourishing of such religions.

The case of the Islamic world too constitutes a counter argument to the secularization thesis. In many Muslim countries, Muslim commitment increases with modernization²¹. Even the thesis of “institutional decline” which appears perhaps as the strongest part of the modern secularization theories is not valid for many non-European societies, and especially for the Muslim world. For instance, in the most modernized-westernized, or secularized Muslim countries like Turkey, Indonesia²² and Malaysia, traditional Muslim institutions like *waqfs* (pious endowments or philanthropic foundations) have been regaining their previous strength and developing new institutions to meet modern needs. Likewise, modern business and commercial means and methods like interest-free banking have been flourishing. In fact, today *waqfs* are seen as parts of the civil society and even the institution of *waqf* is suggested as an alternative to support and sustain democratization in Muslim countries²³.

In brief, secularization theories has an ideological background reflecting the Enlightenment ideas of progress,

positivism, evolutionary world-view, and modernization, which are based on a teleological and deterministic notion of history. In spite of the changes in modern social sciences and philosophy, such ideas and ideologies have still survived, as one see in ethno-centric theories and theses like “the End of History”.

To conclude, in spite of the controversy over the empirical validity of secularization theories with regard to Europe (or “West”), even though we accept that there has been such a process of secularization as suggested, we should never forget that it is limited only to a small part of the globe (if not, to a certain period). The experience of the majority of human beings on this planet definitely does not fit in such an alleged unilinear and irreversible process.

¹⁹ Jeffrey K. Hadden, “Toward Desacralizing Secularization Theory”, 598.

²⁰ For a study on new religious and quasi-religious movements as well as the responses of the established religions, see Charles Y. Glock and Robert N. Bellah (eds.), *The New Religious Consciousness*. (Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 1976).

²¹ For instance, according to Mutlu, religious socialization among university students in Ankara is increasing, but not at the expense of democratic values. Although religious socialization seems to increase, subjects overwhelmingly reject religious discrimination and fundamentalism. Kayhan Mutlu, “Examining Religious Beliefs among University Students in Ankara”, *British Journal of Sociology* 47 (1996). Further, the present author’s personal observations with respect to a few Muslim countries, for instance, Turkey (from where he comes), Malaysia (where he lived for nearly 7 years) and Indonesia support the view that Muslim commitment increases with modernization.

²² In practice, in recent decades, democratization brings more Islamization in Turkey and Indonesia. As the grip of the authoritarian secularism as an ideology loses its hold, the societies are normalized and move in the directions which social engineering does not imagine.

²³ One such view is offered by a business historian in Turkey where many so-called civil society organizations have long been dominated, controlled and directed by the Jacobenist-secularizing elite: Murat Çizakça, *A History of Philanthropic Foundations: The Islamic World from the Seventh Century to the Present* (Istanbul: Boğaziçi University Press, 2000); and Murat Çizakça, *Demokrasi Arayışında Türkiye Laik - Dindar / Demokrat Uzlaşmasına Bir Katkı* (Ankara: Yeni Türkiye, 2002).

The Transformation Theory

While some of the critics of secularization theories question or even go further and totally deny the existence of secularization (for instance, by seeing it as a sort of western European exception or anomaly which does not apply even to the USA, let alone the other parts of the world), others like Crippen come up with a theory of religious transformation which integrates a kind of limited secularization, especially at the institutional dimensions (we should note here that while theories of religious transformation are generally based on functional conception of religion, theories of secularization are often based on substantive conception of religion). Crippen²⁴ challenges the secularization thesis and interprets claims of diminishing religious significance as evidence of religious transformation. To him, even if traditional religious consciousness and institutions are losing significance, religious behavior may still be viewed as an important, albeit transformed, feature of modern social life. There is little evidence suggesting that modern individuals are less preoccupied with sacred conceptions than were our “primitive” ancestors. The apparent weakening of traditional faith and the ensuing decline of supernatural referents in dominant religious expressions may imply that “new sacred constructs, new gods, are evolving in conjunction with transformations in the structure of collective organization”²⁵.

This is expressed by another scholar in a different way: Demerath²⁶ suggest that the secularization and the counter-vailing process of “sacralization” are more symbiotic than conflicting²⁷, and that their combination is a major factor in producing continued religious vitality through change rather than religious decline and irrelevance through changelessness in a changing world.

Tschannen finds the arguments of the critics of the secularization thesis very similar to those of the proponents of this very thesis. He thinks that there has never been a genuine “secularization debate,” “mainly because the purported “antagonists” are at cross purposes and do not speak the same language”²⁸. However, one should keep in mind that proponents of secularisation theories too have often been charged with very similar attitudes and approaches²⁹. It has been suggested that there are many secularization theories, each emphasizing one part of modern developments

as they see them appropriate, and that they often shift arguments in the face of inconvenient facts, like those developments denying empirical validity of suggested secularization. Whatever the truth of these mutual accusations, but, I think, the existence and role of personal religious or ideological commitments on both “sides” can hardly be denied. I will suffice here with stating that Tschannen too somehow comes close to the view of the transformation theory as we will see in the following section.

A Religio-Secular World?

Institutional dimension of secularism, namely legal separation of civil and ecclesiastical agencies, especially in the West, is more or less accepted by both sides (although some critics of secularism explained it by means of religious transformation). As Tschannen³⁰ admits, the analysis of secularization is certainly a complex issue, “which cannot be resolved by unilateral pronouncements or by grandiose theoretical schemes.” Tschannen reminds us that “most sociologists of religion do not, in practice, treat the views of the defenders and of the critics of the secularization thesis as completely incompatible”. He refers us to Roof and McKinney: “Americans are deeply religious and deeply secular; for us the challenge is not in choosing one or the other of these labels but in sorting out the intricacies of the relations between them”³¹.

²⁴ Timothy Crippen, “Old and New Gods in the Modern World”, 325-6.

²⁵ Ibid. 326-7.

²⁶ N. J. Demerath, III, “The Varieties of Sacred Experience: Finding the Sacred in a Secular Grove”, *Journal for the Scientific Study of Religion*, Vol. 39, No. 1 (Mar., 2000), 3.

²⁷ Fenn has a similar view: “If a nation is to transcend the particular loyalties of religious and ethnic groups in its population, it must find generalized beliefs and symbols for its national identity and purpose... this third step not only advances the process of secularization but resacralizes the nation.” Richard K. Fenn, *Toward a Theory of Secularization* (Connecticut: K & R Printers, 1978), 41.

²⁸ Oliver Tschannen, “Sociological Controversies in Perspective”, *Review of Religious Research*, Vol.36, No.1 (Sep., 1994), 81.

²⁹ For instance, see Stark, “Secularization, R.I.P.”, 251-2.

³⁰ Ibid., 74.

³¹ Wade Clark Roof and William McKinney, *American Mainline Religion: Its Changing Shape and Future* (New Brunswick and London: Rutgers University Press 1987), 9.

Similarly, Martin E. Marty³², observes that our modern world is neither exclusively secular nor exclusively religious, but rather a complex combination of both of them. He considers both secularization and the worldwide rise in religiosity and spirituality as real phenomena. The old debates which revolved around binary categories and polarizing concepts labeled societies as secular or religious, worldly or otherworldly, materialist or spiritual etc. However, such notions do not adequately express the ways that individuals, groups, and societies actually behave. In adjusting to the complex world around them, people come up with a syncretic and modern blend of attitudes which one might call “religio-secular”. Likewise, Greeley too points out the constant interplay and interpenetration of the sacred and the secular, although the two are somewhat distinct³³.

According to Casanova, we are witnessing the “deprivatization” of religion in the modern world which means that religious traditions throughout the world are refusing to accept the marginal and privatized role which theories of modernity as well as theories of secularization had reserved for them. One of the results of this contestation is a “process of repoliticization of the private religious and moral spheres and renormativization of the public economic and political spheres”³⁴.

Moreover, it is obvious that last decades have seen three largely unanticipated global phenomena in the form of a continuing growth in religiosity, the rise of fundamentalism, and the emergence of new forms of ‘spirituality’³⁵. “Taken together, these three global phenomena have transformed, almost beyond recognition, a world that social scientists long assumed was becoming ever more secular”³⁶.

Marty also justly draws attention to the fact that definitions of the religious and the secular have drawn too much on peculiarly Western developments during and after the Enlightenment. The encounter with other cultures and religions might contribute to the observing, the naming, and the projecting of trends³⁷.

In brief, instead of using dichotomies like sacred/profane, sacred/secular, religious/secular, material/spiritual or modern/traditional, which does not help us at all, but rather complicates our problems further, perhaps we should

search new approaches and discourses, try to find alternative terms and develop a new terminology, although it is not an easy task³⁸.

Thus, whether there has ever been a process of secularization, of a return to religion, of religious transformation, or a synthesis of them, the issue of sacralization of power remains with us. This brings us to the problem of the sacred with which we shall deal now.

The Sacred

“The sacred” apparently covers a wider domain than “the religious” and often includes non-religious as well (as “religious” understood in common parlance). This is an interesting but rather complex area of discussion. We have the early views and elaborations of influential scholars like Emile Durkheim, Rudolf Otto, Mircea Eliade, and then more recent views by such scholars like Jonathan Z. Smith and Jean-Jacques Wunenburger. The complexity of the matter is also augmented by differing notions and conceptions of the sacred (and also of ‘holy’). For instance, while English has mainly two different terms of “sacred” and “holy”, German language uses only one term, that is, “*heilig*”. On the other hand, classical Greek, Hebrew and Arabic have a few terms related to the sacred. Obviously,

³² Martin E. Marty, “Our Religio-Secular World”, *Daedalus*, Vol. 132, No. 3, On Secularism & Religion (Summer, 2003), 42.

³³ Andrew M. Greeley, *Religion: A Secular Theory* (New York: The Free Press, 1982), 1.

³⁴ José Casanova, *Public Religions in the Modern World* (Chicago and London: The University of Chicago Press, 1994), 5-6.

³⁵ It is interesting to note that the rise of spirituality is observed mostly in Europe, Japan, and North America - in the heartland of post Enlightenment worldviews, secular capitalism and technological enterprise.

³⁶ Martin E. Marty, “Our Religio-Secular World”, 43. As Marty suggests, in fact, “a dissatisfaction with secularism itself may, in part, explain the rise in religiosity - and the spread of a new kind of hybrid religio-secularism.” *Ibid.*, 45.

³⁷ *Ibid.*, 48.

³⁸ “In order to demystify the return of religion to politics, we need to cross the boundaries of sacred and secular and structural determinism to study religion, regardless of its doctrinal form, as a political force not for or against liberal democracy, but as a part of it.” Sultan Tepe, *Beyond Sacred and Secular: Politics and Religion in Israel and Turkey* (Stanford: Stanford University Press, 2008), 369.

the examination of the sacred necessitates a research in various fields such as historical, archeological, anthropological, and exegetical studies. Since such a study is beyond the volume of an article, I will briefly deal with the issue of the sacred as it pertains to my discussion. In addition, we will see clearly various manifestations of the sacred when we deal with the sacred in politics.

The term sacred is used in such disparate ways that meaning is sometimes unclear. Scholars attach different meanings to the term. Use of the term sacred in reference to the divine, supernatural, or numinous –and to things like religion that are associated with them– remains to this day. Both “religion” and “sacred,” as well as their relationship to each other, have been problematic concepts since Durkheim (and some suggests, perhaps because of him). For example, for Eliade, “*sacré*” means something very different than it does for Durkheim, though in both cases it has been translated into English as “sacred.” Perhaps “holy,” “transcendent,” or some other term connoting an unseen order of existence would better capture what Eliade means. In any case, it is only familiarity with these works that allows one to grasp which concept the author is trying to convey. This calls attention to the conflating effect of using a single term to describe more than one concept, and points to the difficulties of translation, the importance of precision in writing, and the challenges of shifting semantics across and within languages³⁹.

Stark⁴⁰ complained that “having equated religion with the sacred, too many scholars have proceeded to discover the sacred (hence religion) virtually everywhere, thus depriving the term of analytical power.” Evans⁴¹ thinks that maintaining a restrictive definition of religion used by early scholars by limiting the term to systems concerned in some way with the divine or supernatural, while more explicitly expanding conceptions of the sacred, allows one to recognize the sacred in religion –and other spheres– without necessarily finding religion in everything sacred.

Similarly, Demerath, III, asserts that our primary focus should be on the sacred, and that religion is just one among many possible sources of the sacred. Defining religion “substantively” but the sacred “functionally” helps to resolve a long-standing tension in the field. One way to clarify the matter is to reconsider the often confusing

distinction between substantive and functional definitions of religion. Substantive definitions characterize religion in terms of its descriptive attributes - for example, belief in some supernatural order or a system of ritual activities and symbols that typically occur within some kind of organizational structure. By contrast, functional definitions are characterizations in terms of consequences for instance, experiences of self-transcendence, or Durkheim’s suspiciously tautological emphasis on “beliefs and practices which unite into one single moral community called a church all those who adhere to them”⁴².

According to Demerath, III, instead of using both types of definition for religion, there are major advantages to restricting the substantive to religion while reserving the functional for the sacred. This preserves the basic thrust of both terms.

Meanwhile, separating the functional consequences of the sacred from the substantive activities of religion has another advantage. The narrowed conception of religion becomes only one possible –albeit one very important– source of the broadened conception of the sacred. Expanding the range of sources of the sacred also expands the terms for the debate over secularization. Restricting either secularization or sacralization to religion imposes an unwarranted constraint. Since any culturally impregnated activity has potentially sacred functions, we need to consider secularization as a process that may affect a much larger inventory of any society’s cultural stock, including its political, economic, scientific, and familistic values and practices. By the same token, the countervailing process of sacralization may also involve these non-religious spheres. Moreover, sacred elements from one sphere may serve to erode the saliency of sacred elements

³⁹ Matthew T. Evans, “The Sacred: Differentiating, Clarifying and Extending Concepts”, *Review of Religious Research*, Vol. 45, No. 1 (Sep., 2003), 37-8.

⁴⁰ Rodney Stark, “Reconceptualizing Religion, Magic, and Science”, *Review of Religious Research* Vol. 43, No. 2 (2001), 102.

⁴¹ Evans, “The Sacred: Differentiating, Clarifying and Extending Concepts”, 35-6.

⁴² N.J. Demerath, III, “The Varieties of Sacred Experience: Finding the Sacred in a Secular Grove”, *Journal for the Scientific Study of Religion*, Vol. 39, No. 1 (Mar., 2000), 3.

from another sphere, and/or compensate for erosion once it has occurred.⁴³

These are views expressed by some influential names in the field. But we should note that although they are very helpful, they do not solve the major problems involved.

The Sacred in Politics

The sacred which has permeated societies throughout history has a significant place in politics as well. For example, archeological studies show us the common practice of sacralization of political power in Mesopotamia and Babylonia, which are considered among the oldest civilizations about which we have considerable information. In fact, such sacralization is obvious in almost all societies which have an important place for religion. What is more interesting is that, as many scholars demonstrate, modern secular political systems are not free from such a tendency. While some authors see religion as a cultural or human universal⁴⁴, others point out to the fact that separation of church and state has not denied the political realm a religious dimension. To give an example, one entity which assumed a sort of divine character was the state and as the Ernst Cassirer's work called it, "the myth of the state"⁴⁵ once dominated the political scene (although some authors like Andrew Vincent⁴⁶ assert that the concept and idea of the state has not been studied sufficiently in the West, particularly in the English-speaking parts). Indeed, one might witness the signs and perhaps theoretical backgrounds of modern sacralization of power in some thinkers like Hegel. We should just remember Hegel's internalization of God in society⁴⁷ and calling the state "the divine march on earth". The idea of a sacred state still survives in many modern ideologies and societies.

In brief, the problem of "the sacred state" seems to be almost universal. In fact, many authors complain about the "statist world we live in today". Some (e.g. Abrams)⁴⁸ suggest that the notion that there is such a thing as the state—real, neutral, and stable above governments, the army, political parties, bureaucrats, schools, or the police—is the greatest ideological myth of modern times. Again, some scholars draw attention to "secular ritual", "civic religion" or "secular theodicy" and emphasize the religious-theolog-

ical character of the modern state. For instance, Michael Taussig⁴⁹ draws attention to what he calls "the place of the sacred in the modern state". He suggests that with the historical dwindling of the religious power, the idea of the state replaced that of God.

The Sacred in Nationalism

Apart from the idea of a sacred state, various scholars like Carlton J. H. Hayes⁵⁰ and Anthony D. Smith⁵¹ either consider nationalism as a religion or at least point out the sacred dimension of nationalism. In many nationalisms, the nation (as a chosen people), the homeland (for which all should be ready to "sacrifice" their lives), national flag (which is, like a totemic figure, often a safer and more unifying symbol than God), national anthem as well as national days and holidays assume definitely a sacred character. Compulsory formal education and military service indoctrinate the citizens and consolidate their faith in this secular theology. Those who object to or refuse them are often considered betrayers or traitors, just like those who oppose certain aspects of traditional religions are sometimes accused of blasphemy. In fact, the pre-modern belief in ethnic election (chosen people), homeland as a sacred territory, ethno-history (which includes the "golden ages" of the nation as well) and finally national sacrifice (which

⁴³ Ibid, 4.

⁴⁴ Andrew M. Greeley, *Unsecular Man: The Persistence of Religion*. (New York: Schocken Books, 1972).

⁴⁵ Ernst Cassirer, *The Myth of The State* (London: Oxford University Press, 1946).

⁴⁶ Andrew Vincent, *Theories of the State* (Blackwell, Oxford 1987).

⁴⁷ I have dealt with this issue elsewhere: Ali Çaksu, "Causality in History: Ibn Khaldun's and Hegel's Transformation of Aristotelian Causes" (unpublished doctoral dissertation, ISTAC 1999, Kuala Lumpur, Malaysia). For a study on internalization of God, see Emil L. Fackenheim, *The God Within: Kant, Schelling, and Historicity* (Toronto: University of Toronto Press, 1996).

⁴⁸ Philip Abrams, "Notes on the Difficulty of Studying the State", *Journal of Historical Society* vol. 1 no. 1 (March 1988).

⁴⁹ Michael Taussig, *The Nervous System* (London: Routledge 1991).

⁵⁰ Carlton J. H. Hayes, *Nationalism: A Religion* (New York: Macmillan, 1960). He was among the first to elaborate nationalism as a form of "secular religion."

⁵¹ Anthony D. Smith, *Nationalism and Modernism: A Critical Survey of Recent Theories of Nations and Nationalism*, (London and New York: Routledge, 1998), 98.

brings us to the issue of violence and war) provide the sacred properties of the nation as the main components of nationalist ideology.

Similarly, Hann⁵² too believes that “nationalist ideology provides not just the sense of belonging to a community but the nearest that modern citizens have to a principle of transcendence: the values of the nation are ultimately sacred”. However, he suggests that rather than see nationalism as a substitute for religion, one should investigate the extent to which new ideologies of nationalism build upon older cosmologies, and how the two can interact. In this context, he refers us to Kapferer’s work⁵³ on Sri Lanka, showing how an ancient, hierarchical Buddhist worldview has influenced both the doctrines and the practical expressions of contemporary Sinhalese nationalism. He himself studies some connections between religion and nationalism in two countries, namely Poland and Turkey that have become for him close approximations of the ideal-type of the “nation-state”⁵⁴. Even though these nation states are officially secular, in both cases he finds the role of religion to be of great importance in the dissemination of the national identity⁵⁵.

If we follow a more functional and Durkheimian perspective, we may indeed see in nationalism a particular form of “political religion”. As Smith⁵⁶ suggests, the nation can be seen as a sacred communion of citizens, a felt and willed communion of all those who maintain a particular moral faith and feel an ancestral affinity. The sacred properties contribute to the formation of cohesive national identities and produce a sense of national self-confidence and exclusivity⁵⁷. In characterizing the nation as a sacred communion, he refers to “an imagined community of the faithful that unites the dead, the living, and the yet unborn along an upward, linear trajectory of time, but one that lives not just in the imagination, as Benedict Anderson claims, but equally in the conscious will and mass sentiments”⁵⁸.

Likewise, Marvin and Ingle contend that nationalism is the most powerful religion in the United States, and perhaps in many other countries. According to them, nationalism also satisfies some of the most traditional definitions of religion, but citizens of nation-states have religious reasons for denying it⁵⁹.

Needless to say, there are various versions of nationalism which reveal the complexity of relations between particular nationalisms and religious traditions. One can find every kind of combination from total hostility to almost complete symbiosis, from tension and supersession to alliance and co-optation, displaying a constant interaction and mingling of sacred and secular elements. Thus, while some nationalisms like the French Revolutionary or Turkish Kemalist versions might be called ‘secular nationalisms’⁶⁰, in some others religion played a significant role. In fact, one cannot deny that religious traditions, and especially beliefs about the sacred, often inspire, support, foster and even shape national identities of the peoples and nationalisms of the modern world. For instance, Kedourie’s approach reflects this fact: “Nationalism, then, for Kedourie, would seem to be at one and the same time a modern, secular political ideology and a child of the Enlightenment and progress; a populist and neo-traditionalist ideology and an almost symbiotic ally of traditional religions; and finally, a secularising ‘political’ religion and rival of traditional religions, a ‘religion surrogate’”⁶¹.

⁵² Chris Hann, “The Nation-State, Religion, and Uncivil Society: Two Perspectives from the Periphery”, *Daedalus*, Vol. 126, No. 2, Human Diversity (Spring, 1997), 27.

⁵³ Bruce Kapferer, *Legends of People, Myths of State: Violence, Intolerance and Political Culture in Sri Lanka and Australia* (Washington, D.C.: Smithsonian Institution Press, 1988).

⁵⁴ By this he means a society conceived as a homogeneous entity, the political boundaries of which coincide with cultural boundaries.

⁵⁵ Hann, “The Nation-State, Religion, and Uncivil Society”, 28.

⁵⁶ Anthony D. Smith, “The ‘Sacred’ Dimension of Nationalism”, *Millennium: Journal of International Studies*; Vol. 29, No. 3 (2000), 792.

⁵⁷ Gellner mentions even a society’s self-worship: “Society can and does worship itself or its own culture directly, and not as Durkheim taught, through the opaque medium of religion. The transition from one kind of high culture to the other is visible outwardly as the coming of nationalism.” Ernest Gellner, *Nations and Nationalism* (Ithaca, New York: Cornell University Press, 1983), 142.

⁵⁸ Smith, “The ‘Sacred’ Dimension of Nationalism”, 803.

⁵⁹ Carolyn Marvin and David W. Ingle, “Blood Sacrifice and the Nation: Revisiting Civil Religion” *Journal of the American Academy of Religion*, Vol. 64, No. 4, Thematic Issue on “Religion and American Popular Culture” (Winter, 1996). By “religion” they mean a system of cosmological propositions grounded in a belief in a transcendent power expressed through a cult of divine being and giving rise to a set of ethical prescriptions.

⁶⁰ Yet, as we shall see below, even such “strictly secular” systems are not free from sacralization either.

⁶¹ Smith, “The ‘Sacred’ Dimension of Nationalism”, 794.

With Smith and some others, one can find the bases of the main tenets of nationalist ideology in such sacred properties of the nation: ethnic election, sacred territory, ethno-history and national sacrifice.

1. Ethnic Election

Many nationalisms are based on a sort of pre-modern belief in *ethnic election*, the sense of constituting a ‘chosen people’⁶². One can mention two kinds of chosenness: ‘missionary’ and ‘covenantal’. The first and most common version maintains that the community has been chosen by the deity for a special religious task or mission, usually to defend the deity’s representative or church on earth, or to convert the heathen to the ‘one and true’ religion, or simply to enlarge the realm of the religion through territorial conquests.

The covenantal version of chosenness stresses the idea of a mutual promise, in which the deity chooses a community and promises it certain benefits if it in turn obeys the laws and statutes of the deity. This was the case in ancient Israel⁶³, from which it spread to many Christian societies, as Christianity took over the Jewish scriptures. This covenantal, or conditional, kind of election is largely a Judeo-Christian phenomenon.

The more common missionary version has had both religious and secular examples. Religious versions one can find in Shi’ite Iran under Khomeini, among Protestant revivalists in the United States, and in Hindu India under the BJP. But the secular versions are more striking. For instance, the French Revolution considered the nation as the embodiment and beacon of liberty, reason, and progress with a mission to liberate and civilise less fortunate peoples.

“In all these cases, the community is itself invested with sacredness, as a moral communion of the faithful, and a clear line is drawn separating it from those outside and beneath. Inside that line the elect nation seeks salvation by fulfilling its great destiny and noble mission, while those outside toiling in darkness wait to receive its civilising light and liberating gifts”⁶⁴.

2. Sacred Territory

A nation’s so-called historic and ‘inalienable’ homeland can be easily seen as a ‘sacred territory’. In the last two centuries, various nations waged many wars because of, among others, historic attachments to land which was, for one reason or another, seen as ‘sacred’. Alsace and Lorraine, Ulster, the Sudetenland, Transylvania, Kosovo, and the West Bank of the Jordan are only a few cases.

But the territory in question is often more than a bargaining counter in a power political game. It is an historic landscape invested with sacred qualities as the ‘cradle’ of the nation, or the site of major battles and gatherings, or the terrain of ancestral resting-places and tombs of founding fathers, saints and sages, as well as of fallen patriot-heroes, or simply land which is sanctified by the long residence of ‘our kin’ or our former (ancient, medieval) state, and hence *terra irredenta* to be ‘redeemed’⁶⁵.

Smith⁶⁶ relates this impulse to sanctify pieces of territory to ‘territorialisation of memory’. Here history, the ‘ethno-history’ of the community becomes naturalised: the community’s past is turned into an integral part of its natural environment and landscape. Vice versa, the natural setting, the community’s habitat, becomes historicised, and thus ‘nature’ is made intrinsic to the community’s peculiar history and development. Naturally, these are expressed in many national symbols, legends, poems and songs full of ethnic memories. From ‘poetic spaces’ to ‘sacred landscapes’ is a short, but crucial step:

In this way, the ‘promised land’ of the Israelites’ wanderings became the ‘holy land’; just as the everlasting snows

⁶² For a comprehensive work on this issue see Anthony D. Smith, *Chosen Peoples* (Oxford: Oxford University Press, 2003). The special issue of *Nations and Nationalism* 5, no. 3 (1999) was devoted to the theme of Chosen Peoples and their influence and role in modern nations and nationalisms. Also see, Anthony D. Smith, “Chosen Peoples: Why Ethnic Groups Survive”, in *Myths and Memories of a Nation* (Oxford: Oxford University Press, 1999).

⁶³ J. M. Powis Smith, “The Chosen People”, *The American Journal of Semitic Languages and Literatures*, Vol. 45, No. 2 (Jan., 1929).

⁶⁴ Smith, “The ‘Sacred’ Dimension of Nationalism”, 805.

⁶⁵ *Ibid.*, 806.

⁶⁶ *Ibid.*

of the Alps seemed to reflect, and embody in their purity, the steadfast faith and simple virtues of the Swiss peasants whose miraculous victories overthrew Habsburg tyranny. Investing 'our' homeland with special qualities, and regarding it with reverence and awe, as the birthplace of the nation or the resting-place of its heroes and ancestors, is to continue in secular form the pre-modern practice of hallowing historic places and marking off sacred ancestral territories⁶⁷.

Smith⁶⁸ argues that, partly as a result of displacement of affect, as secularisation becomes more common, ancestral homelands acquire greater sanctity. Awe and reverence are transferred from the deity and his or her 'church' to the homeland. Thus, 'religion', or religious sentiments, penetrates the secular forms and hence the realm of worldly politics.

3. Ethno-history

The 'ethno-history' of the community is another sacred property of the nation and source of its communion. The so-called *golden ages* of the nation are looked on with a special nostalgia and reverence, as they are believed to embody the inner or true virtues of the community and fulfil its vision of its own glory. Thus, they serve as models and guides for future action, and a mirror for the nation's destiny. "Golden ages act as points of reference within a wider national salvation drama, exemplifying the 'true nature' of the community and providing a repository of its authentic 'virtues' for use by future generations. In this way, golden ages can restore its identity to a community and create a feeling of collective exaltation, of the extraordinary, thereby showing it how it can renew and transcend itself⁶⁹.

4. National Sacrifice

While some scholars consider nationalism as "the dominant form of modern religious consciousness," others like Crippen⁷⁰ see it "a major form of sacred symbolism" which commands the allegiance of national citizens in the modern world. Naturally, "the nation as a sacred communion" has close links with the idea of national sacrifice. To-

day too, those who fight for the nation and die in war are regarded as "martyrs", as surely as any who dies for their religious faith. Thus, war memorials and military cemeteries become shrines of national worship⁷¹. The cult of the glorious dead, cult of the fallen soldier or unknown soldier have been integral parts of the modern political culture. The Neue Wache in Berlin, the Cenotaph in London and the Tomb of the Unknown Soldier at Arc de Triomphe in Paris as well as *Heldenhaine* (Heroes' Groves) in various countries are just a few monuments that bear witness to this aspect.

After the end of the First World War the participating states, both the victors and the defeated, recognized the need to create a new form of homage to take account of the unprecedented scale and anonymity of the casualties that had resulted from prolonged mechanized warfare. The selection and reburial at a national shrine of an unknown soldier became, in France, Britain, Italy (in 1920), the United States, and then in Germany, a way of acknowledging without the customary discrimination the contribution of both officers and other ranks to the war effort⁷². The new burial place was also intended as a focus for what would amount to a cult. Memorials to the fallen emerged, "often accompanied by a distinctive iconography that generated a cult encouraging the view that the dead had not fallen in

⁶⁷ Ibid., 806-7. See for instance, Jonathan Steinberg, *Why Switzerland?* (Cambridge: Cambridge University Press, 1976).

⁶⁸ Smith, "The 'Sacred' Dimension of Nationalism", 807.

⁶⁹ Ibid., 807-8.

⁷⁰ Crippen, "Old and New Gods in the Modern World", 325.

⁷¹ For example, Barber notes the controversy between those who favor "living memorials," that is, memorials with some present utilitarian function, and those who resent the intrusion of secular purposes into sacred spheres. Bernard Barber, "Place, Symbol, and Utilitarian Function in War Memorials", *Social Forces*, Vol. 28, No. 1 (Oct., 1949), 64.

⁷² One should note the 20th century glorification in war memorials of the common soldier as against previous idolization of the General on Horseback. Earlier memorial forms paid tribute to generals and rulers while leaving common soldiers forgotten in mass graves. And in late 20th century we began to observe also the names of the fallen inscribed on some memorials and monuments apart from names found on individual tombstones. For a study on the last mentioned, see Daniel J. Sherman, "Bodies and Names: The Emergence of Commemoration in Interwar France", *The American Historical Review*, Vol. 103, No. 2 (Apr., 1998).

vain, but that they would rise in spirit from their graves to dictate the future course of the nation”⁷³.

George Mosse emphasized the role of war memorials in the construction of a “myth of the war experience,” and an accompanying “cult of the fallen soldier,” particularly in the defeated countries. This myth disguised the realities of war, evoking a secularized Christian transcendence of death that used the fallen to represent the martyrdom and resurrection of the nation, pressing them into the service of a “civic religion of nationalism”⁷⁴. Patriots now gladly laid down their lives on the altar of the fatherland. Volunteers believed themselves to be a consecrated elite. As a way out of the routine of daily life, fighting and dying became a sacred duty⁷⁵. “The cult of the fallen assimilated the basic themes of a familiar and congenial Christianity. The exclamation “Now we are made sacred” implied an analogy of the sacrifice in war to the passion and resurrection of Christ”⁷⁶. The Nazis too used analogies to the passion and resurrection of Christ to explain away death, and war cemeteries and war monuments to a large extent fulfilled the same function⁷⁷.

Ignatieff shows clearly the dire practical needs for erecting war memorials:

Hardly a family in the Soviet Union did not lose someone in the Second War: the least a society can do for such sorrow is to consecrate it in such a way that every widow, every orphan can believe their father died a hero... The cult of the Soviet war dead is a conscious attempt to draw meaning for the rituals of the present from the vast reservoir of past suffering. If Soviet society does worship anything it is the horror of its collective sacrifice⁷⁸.

In a sense, the war memorials are a vindication of terror, a consecration of a dreadful sacrifice. Thus monuments can perform “a ritual of forgetting”⁷⁹ and commemoration can be “in fact an invitation to amnesia”⁸⁰.

Nevertheless, commemoration can encourage and reflect a variety of responses – from pacifism to revisionism and revanchism. War memorials might glorify war and transfigure the reality of mass death to an image of heroic sacrifice that they attempt to press into the service of national unity⁸¹. Further, as Mayo⁸² asserts, expressing humani-

tarianism in war memorials is not only a statement of remembrance but also a questioning of war. Prison camps, execution factories, and massacre sites are often preserved as commemorative statements to counter inhumanity with humanity. War memorials also signify the failure of a nation to prevent warfare.

In brief, nationalism is indebted to traditional, orthodox world religions for many of its forms and much of its content, even when it nominally rejects them⁸³. As Smith

⁷³ Malcolm Humble, “The Unknown Soldier and the Return of the Fallen: The Political Dimension of Mourning in German Texts from the First World War to the Present”, *The Modern Language Review*, Vol. 93, No. 4 (Oct., 1998), 1034. This article which deals with the notion of “unknown soldier” in German literary and political texts also includes its relation to the passion of the Christ as well as Hitler’s portrayal as the “unknown soldier” or “nameless soldier.”

⁷⁴ George Mosse, *Fallen Soldiers: Reshaping the Memory of the World Wars* (Oxford and New York: Oxford University Press, 1990), p. 99.

⁷⁵ George L. Mosse, “National Cemeteries and National Revival: The Cult of the Fallen Soldiers in Germany”, *Journal of Contemporary History*, Vol. 14, No. 1 (Jan., 1979), 2.

⁷⁶ Ibid. 4.

⁷⁷ Ibid. 7. Pois argues that in *Mein Kampf* Hitler “deified nature, and identified God (or Providence) with it”. Robert A. Pois, “Man in the Natural World: Some Implications of the Nationalist-Socialist Religion”, *Political symbolism in Modern Europe: Essays in Honor of George L. Mosse*, Seymour Drescher, David Sabeian and Allan Sharlin (eds) (New Brunswick and London: Transaction Books, 1982), 259.

⁷⁸ Michael Ignatieff, “Soviet War Memorials”, *History Workshop*, No. 17 (Spring, 1984), 158.

⁷⁹ Michael Ignatieff, “Soviet War Memorials”, 160. Ignatieff points out another interesting function of war memorials. For him, the diversion of resources from domestic to military purposes requires constant justification. It cannot be justified with public argument. “In the absence of legitimation by public debate, the Soviet military build-up is justified with symbols. War memorials are the churches of the Soviet military build-up.” Ibid., 161.

⁸⁰ Malcolm Humble, “The Unknown Soldier and the Return of the Fallen”, 1037.

⁸¹ Sean A. Forner, “War Commemoration and the Republic in Crisis: Weimar Germany and the Neue Wache”, *Central European History*, Vol. 35, No. 4 (2002), 548.

⁸² James M. Mayo, “War Memorials as Political Memory”, *Geographical Review*, Vol. 78, No. 1 (Jan., 1988), 67.

⁸³ In fact the relationship is reciprocal. For the transformation of three sacred cities by nationalism in the modern world, see Khaldoun Samman, *Cities of God and Nationalism: Mecca, Jerusalem, and Rome as Contested World Cities* (Boulder and London: Paradigm Publishers, 2007).

notes, “The sacred properties of the nation have, with the possible exception of the cult of the glorious dead, figured prominently within traditional world religions. What is new in nationalism is their combination into a single, coherent salvation drama of national history and destiny”⁸⁴.

Thus, one witnesses some modern attempts to invent secular equivalents to religious ritual⁸⁵ or even to reinvent secular forms of religion. In this context, one might mention “secular religions”⁸⁶ which include “civil religion”, “political religion” (like communism⁸⁷ and nationalism), “invisible religion”⁸⁸, “folk religion”, “implicit religion”⁸⁹, “quasi-religion”⁹⁰ and “para-religion”. These draw attention to religious and religious-like beliefs and activities which do not fit easily into the Western folk conception of religion as a distinct institutional structure focused on a transcendent being or beings. For instance, Auguste Comte’s call for a ‘religion of humanity’ qualifies as an early sociological mention of the notion of a ‘secular religion.’ Comte, the acknowledged founder of sociology, postulated in the mid-19th century that society had passed through two stages of the religious and the metaphysical. We were on the verge, Comte believed, of a new stage which he called the positive. In this third stage science and reason would replace belief in the supernatural. Comte sought to fill this vacuum by creating a non-theistic “Religion of Humanity” or “Church of Humanity”. Among the secular religions mentioned above, the civil religion (which shares many characteristics with nationalism) concerns us more, as it is closely related to sacralization of power.

Civil Religion

As a matter of fact, the phenomenon of sacralization of power in the modern world manifests itself more strongly in the concept of “civil religion” which has been discussed widely, especially in the USA, for almost four decades. Though there were some earlier references or discussions in some philosophers⁹¹ like Plato, Hobbes, Rousseau⁹² and Hegel, as well as in modern times⁹³, Robert Bellah’s 1967 article⁹⁴ triggered the ongoing debate on civil religion which was initially carried out mostly by sociologists of religion in that country. From then on a huge literature has emerged⁹⁵. Some conducted empirical studies too and confirmed its existence⁹⁶, while others questioned or refused

it⁹⁷. It seems, however, that the majority of the scholars involved accepted the existence of a visible, well-institutionalized and quite elaborate civil religion. Ever since the

⁸⁴ Smith, “The ‘Sacred’ Dimension of Nationalism”, 810-11.

⁸⁵ Commenting on the new political religion of Hitler Germany which adapted much of the traditional Christian liturgy and also went back into pagan times for some of its associations, Mosse states that “the new politics can be regarded as one successful way in which this sacred space was filled: with parades, marches, gymnastic exercises, and dances, as well as ritual speeches.” George L. Mosse, *The Nationalisation of the Masses* (New York: Howard Fertig, 1975), 208.

⁸⁶ Paul Tillich calls nationalism as a secular religion or quasi-religion in his *Christianity and the Encounter of the World Religions* (New York and London: Columbia University Press, 1963), Chapter 1.

⁸⁷ See Arthur Koestler’s discussion of “communism as a religion” in Richard Crossman (ed.), *The God That Failed*. (New York, Harper and Brothers. 1950), 15-75.

⁸⁸ Thomas Luckmann, *The Invisible Religion: The Problem of Religion in Modern Society* (New York: Macmillan, 1967). The original is *Das Problem der Religion in der Modernen Gesellschaft* (Freiburg: Rombach, 1963).

⁸⁹ Edward Bailey (ed.), *The Secular Quest for Meaning in Life: Denton Papers in Implicit Religion* (Lewiston, Queenston, Lampeter: The Edwin Mellen Press, 2002)

⁹⁰ For quasi-religious movements, see Charles Y. Glock and Robert N. Bellah (eds.), *The New Religious Consciousness* (Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 1976).

⁹¹ See for instance, Ronald Beiner, “Machiavelli, Hobbes, and Rousseau on Civil Religion”, *The Review of Politics*, Vol. 55, No. 4 (Autumn, 1993); and Diane Fourny, “Rousseau’s Civil Religion Reconsidered”, *The French Review*, Vol. 60, No. 4 (Mar., 1987).

⁹² The phrase “civil religion” comes from Rousseau. In Chapter 8, Book 4, of *The Social Contract*, he outlines the simple dogmas of the civil religion. Rousseau’s argument was intended as a challenge to the Platonic idea of a “civic religion” which was based on strict state control and explicit dogma. Rousseau preferred a purely civil religious faith that would support the social order.

⁹³ For instance, Emile Durkheim (1961) and W. Lloyd Warner (1962) discussed the concept of civil religion in society.

⁹⁴ Robert N. Bellah, “Civil Religion in America”, *Daedalus*, Vol. 96, No. 1, Religion in America (Winter, 1967).

⁹⁵ For an early evaluation of that literature, see James A. Mathisen, “Twenty Years after Bellah: Whatever Happened to American Civil Religion?”, *Sociological Analysis*, Vol. 50, No. 2, Thematic Issue: A Durkheimian Miscellany (Summer, 1989).

⁹⁶ “Detailed sociological research has tended to confirm Bellah’s insight that civil religion is a distinct cultural component within American society that is not captured either by party politics or by denominational religiosity. Americans do, indeed, affirm civil religious beliefs, even though most of them would not recognize the label.” Michael Angrosino, “Civil Religion Redux”, *Anthropological Quarterly*, Vol. 75, No. 2 (Spring, 2002), 259.

⁹⁷ For Thomas and Flippen “a well-defined thesis of civil religion may be more the creation (and fantasy) of the liberal political intellectual

concept has gained widespread acceptance, in some other fields as well (in spite of several criticisms and even Bellah's later hesitation to use that term itself) and has been applied to various lands like Japan⁹⁸, Israel⁹⁹, Malaysia¹⁰⁰ as well as Italy and Mexico¹⁰¹.

Bellah noted that "there actually exists alongside of and rather clearly differentiated from the churches an elaborate and well institutionalized civil religion in America"¹⁰². To him, certain common elements of religious orientation that the great majority of Americans share have played a crucial role in the development of American institutions and still provide a religious dimension for the whole fabric of American life, including the political sphere. This public religious dimension which is expressed in a set of beliefs, symbols, and rituals he calls the American civil religion. For him, the inauguration of a president is an important ceremonial event in this religion. It reaffirms, among other things, the religious legitimation of the highest political authority¹⁰³.

Therefore, Bellah analyzes words and acts of the founding fathers as well as various inaugural addresses of American presidents and traces elements of the American civil religion. Although much is selectively derived from Christianity, this religion is clearly not itself Christianity. The God of the civil religion is not only rather "Unitarian"; he is much more related to order, law, and right than to salvation and love. Besides, he is not at all simply a watchmaker God. He is actively interested and involved in history, with a special concern for America. Here is an analogy to ancient Israel. The equation of America with Israel in the idea of the "American Israel" is not infrequent. "Europe is Egypt; America, the promised land. God has led his people to establish a new sort of social order that shall be a light unto all the nations"¹⁰⁴.

Bellah observed that American civil religion was still very much alive when he wrote his famous article. On 15 March 1965 President Johnson said: "Above the pyramid on the great seal of the United States it says in Latin, "God has favored our undertaking." God will not favor everything that we do. It is rather our duty to divine his will"¹⁰⁵. Again, if Washington is the quasi-divine embodiment of American virtue, Lincoln may well be the American Christ figure. Assassinated on Good Friday, he was a sacrificial victim

in helping to heal the wounds of civil strife. He died so that there might be a Union.

Behind the civil religion are often biblical archetypes¹⁰⁶ (and they are not peculiar to American civil religion): Exodus¹⁰⁷, Chosen People¹⁰⁸, Promised Land, New Jerusalem¹⁰⁹, Sacrificial Death and Rebirth.

Others have joined Bellah in expressing the fundamental characteristics of the American civil religion: For Novak, civil religion in America has displayed persistent elements

elite than active faith among the masses". Michael C. Thomas and Charles C. Flippen, "American Civil Religion: An Empirical Study", *Social Forces*, Vol. 51, No. 2 (Dec., 1972), 224. Similarly, Cristi criticizes the Bellah/Durkheim formulation of the civil religion notion. Marcela Cristi, *From Civil to Political Religion: The Intersection of Culture, Religion and Politics* (Ontario: Wilfrid Laurier University Press, 2001).

⁹⁸ K. Peter Takayama, "Revitalization Movement of Modern Japanese Civil Religion", *Sociological Analysis*, Vol. 48, No. 4 (Winter, 1988).

⁹⁹ Myron J. Aronoff, "Civil Religion in Israel", *RAIN*, No. 44 (Jun., 1981); Jo-Ann Harrison, "School Ceremonies for Yitzhak Rabin: Social Construction of Civil Religion in Israeli Schools", *Israel Studies*, Vol. 6, No. 3.

¹⁰⁰ Daniel Regan, "Islam, Intellectuals and Civil Religion in Malaysia", *Sociological Analysis*, Vol. 37, No. 2 (Summer, 1976).

¹⁰¹ Robert N. Bellah and Phillip E. Hammond, *Varieties of Civil Religion* (San Francisco: Harper and Row, 1980).

¹⁰² Bellah, "Civil Religion in America", 97.

¹⁰³ *Ibid.*, 100.

¹⁰⁴ *Ibid.*, 104.

¹⁰⁵ *Ibid.*, 110-111.

¹⁰⁶ See Robert N. Bellah, *The Broken Covenant: American Civil Religion in Time of Trial* (NY: Seabury Press, 1975).

¹⁰⁷ Often the migration of people from oppression in tradition-bound societies to freedom in the New World are likened to the biblical Exodus. Walzer has found the Exodus metaphor throughout political history: "...the idea of deliverance from suffering and oppression: this worldly redemption, liberation, revolution" has a significant place in Western political thought. Michael Walzer, *Exodus and Revolution* (NY: Basic Books, 1985), ix.

¹⁰⁸ See, for instance, Hartmut Lehmann, "The Germans as a Chosen People: Old Testament Themes in German Nationalism", *German Studies Review*, Vol. 14, No. 2 (May, 1991); James Sellers, "The Almost Chosen People: A Theological Approach to American Society", *The Journal of Religion*, Vol. 45, No. 4 (Oct., 1965); and Douglass Sullivan-González "A Chosen People": Religious Discourse and the Making of the Republic of Guatemala, 1821-1871", *The Americas*, Vol. 54, No. 1 (Jul., 1997).

¹⁰⁹ Daniel B. Rowland, "Moscow-The Third Rome or the New Israel?", *Russian Review*, Vol. 55, No. 4 (Oct., 1996).

of theism and even theocracy, in the sense that the government was, in a way, held to be divinely ordained, and given a role as protector and arbiter of morality that Europeans even today find perplexing¹¹⁰. It has led Americans to view the nation as the focus of God's work in human history. Moreover, American civil religion has been based on the elevation of the democratic system to a sacred status¹¹¹.

Likewise, Chidester¹¹² suggests that "civil religion in America... may be considered as a religiopolitical system, independent of both organized religions and the institutions of government, which represents a set of collective religious symbols, a sacralized national identity, and a system of transcendent, quasi-religious principles of political order".

An important stream of American religious nationalism has been the "republican theocracy" associated with Calvinist theologians of the nineteenth century (Timothy Dwight, Nathaniel W. Taylor, and Lyman Beecher among them). The American Calvinists were interested in salvaging both Christianity and the sacred state. The democratic order was interpreted as God's theocratic order. God's divine laws for human government were said to be embodied in the Constitution¹¹³. "With a sophisticated theological precision, Lyman Beecher and the other republican theocrats affirmed a residual Puritan heritage in the notion of America as a chosen people with a unique destiny under the moral government of God"¹¹⁴.

Many have attributed considerable importance to civil religion as a mechanism for societal integration and maintenance of the institutions of the state. Thus, they see civil religion quite positively. For instance, for Bellah and Michael Angrosino civil religion as the public expression of the sacred make positive contributions to a country by defining the nation's fundamental purposes, giving a moral meaning to the political system, giving the people a shared language about a common heritage, defining certain absolutes about which they can all agree and uniting and mobilizing the people for good causes (like the abolishment of slavery).

However, the negative and violent side of the civil religion is often ignored by its protagonists. As we shall see below, civil religion is frequently responsible for initiating wars

too and often for the sake of national or elite interests by clothing them with a civil theology. The Vietnam War and the Second Iraqi war are clear examples for this¹¹⁵. Recently, President George W. Bush's rhetoric of good vs. evil and extensive use of biblical-theological terminology in his "war on terror"¹¹⁶ is not something novel in modern history¹¹⁷.

¹¹⁰ Michael Novak, "The Influence of Judaism and Christianity on the American Founding", *Religion and the New Republic: Faith in the Founding of America*, ed. James H. Hutson (Lanham, MD: Rowman and Littlefield 2000), 165.

¹¹¹ Angrosino, "Civil Religion Redux", 248-9.

¹¹² David Chidester, *Patterns of Power: Religion and Politics in American Culture*, Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall 1988, 83.

¹¹³ Angrosino, "Civil Religion Redux", 255-6.

¹¹⁴ Chidester, *Patterns of Power*, 96.

¹¹⁵ Bob Dylan's Vietnam-era protest song, "With God on Our Side," is perhaps the most famous pop cultural critique of the attitude that the institutions of the state were not, in fact, expansive systems of symbols but actually embodiments of a divine will that could not be challenged:

"The reason for fighting / I never got straight / But I learned to accept it / Accept it with pride / For you don't count the dead / When God's on your side / ... And you never ask questions / When God's on your side." <http://www.bobdylan.com/songs/with-god-on-our-side> (last visited on 27 February 2012).

¹¹⁶ See John M. Murphy, "'Our Mission and Our Moment': George W. Bush and September 11th", *Rhetoric & Public Affairs*, Vol. 6, No. 4, 2003. Lincoln's observation about the religious nature of Bush's policies is very interesting and provides a good case for civil religion: "Although he fosters the impression that his policies are grounded in deep religious conviction, the reality is often the reverse. Vague notions and attractive terms such as *compassion*, *history*, and *freedom* are given rhetorical, sometimes even intellectual, coherence by his staff. Bush may resonate to some of the ideas and some of the language they prepare for him, but for the most part he uses these to justify policies that have already been decided on quite other grounds. Preemptive wars, abridgments of civil liberty, cuts in social service, subsidies to churches, and other like initiatives are not just wrapped in the flag; together with the flag, they are swathed in the holy."

Bruce Lincoln, "Bush's God Talk", *Political Theologies: Public Religions in a Post-Secular World*, eds. Hent de Vries and Lawrence E. Sullivan (NY: Frodham University Press, 2006), 276.

¹¹⁷ In fact, Bellah drew in 1967 our attention to the dangers of distortion of civil religion at home and abroad. For instance, with respect to America's role in the world: "Those nations that are for the moment "on our side" become "the free world."... It is then part of the role of America as the New Jerusalem and "the last hope of earth" to defend such governments with treasure and eventually with blood. When our soldiers are actually dying, it becomes possible to consecrate the struggle further by invoking the great theme of sacrifice." Bellah, "Civil Religion in America", 111-12.

In fact, civil religion's strong relation with and dependence on traditional religion is more evident in case of a war. Here a very basic problem civil religion faces is very clear: how to send children (i.e. 20 year-old youth, sometimes including girls as well) to death, that is, how to justify sending soldiers to the battlefield? This might not be difficult in the case of defending one's land, as it means defending one's freedom, dignity, beloved ones and property. Young or old, many will be ready to die for such a cause. But as we all know well, countries do not go to war merely for defending themselves. They often wage wars for various reasons ranging from border disputes and re-claiming parts of their "homeland"s, to securing their "national interests"¹¹⁸, colonizing, and even humanitarian intervention etc. That is why, especially in such cases, secular political systems resort to theological terminology and discourse. The soldier "gives" his life to the country or "sacrifices" himself so that his country and society survives.

Some scholars still liken this to the passion of Christ (or Crucifixion) and the Christian sacrificial act of death and rebirth¹¹⁹. For instance, Carolyn Marvin and David W. Ingle argue that blood sacrifice at the border, or war, is the holiest ritual of the nation-state¹²⁰. For them, sacrificial death defines both sectarian (religious, in the traditional sense) and national identity and in this sense both are species of religion. The flag is the sacred object of the religion of patriotism. It is the skin of the totem ancestor held high. It represents the sacrificed bodies of its devotees just as the cross, the sacred object of Christianity, represents the body sacrificed to a Christian god¹²¹. Further, the media are a vehicle to ritualize the religion of nationalism¹²².

To give a striking example for the sacrificial demands of nationalism and civil religion, as Marvin and Ingle put it,

"U.S. civil religion does do things. It kills. It commands sacrifice. It transforms infants, non-believers, and converts from other national faiths into Americans. It even mobilizes churches, synagogues, and mosques. It offers patriotic instruction in efficacious spells and rituals that believers will put to work when crisis comes"¹²³.

Similarly, Manzo suggests that "as the ultimate icon of national sacrifice and suffering, the war memorial has become the modern analogue of the crucifix in predominantly

Christian societies"¹²⁴. Likewise, some like Davies¹²⁵ point out the idea of "crucified nation" as a significant motif in modern nationalism. Davies explores the notion of the Christ-nation crucified by evil powers because of its higher virtue by analyzing five modern nationalisms that have employed Christian symbolism in this manner: Poland, France, Germany, Ireland and Palestine. He investigates the way in which fundamental Christian concepts are distorted and corrupted in the process, and points to the inherent dangers of this form of political self-glorification¹²⁶.

Our discussion of the civil religion has concentrated more on the American case. In fact, most of the existing literature deals with the USA, although there are also many works discussing the concept and its practice with respect to other lands. Needless to say, such aspects of nationalism and civil religion are not confined to societies with Christian culture or background. Other cultures too have often, for example, their own motifs of death and sacrifice with respect to their civil religions, yet these have not been studied sufficiently¹²⁷. In fact, the relationship between "the sacred" and "sacrifice" is very interesting and should be analyzed in this context as well. As René Girard argues,

¹¹⁸ For an argument that the United States relied on military prowess for national development, see Geoffrey Perret, *A Country Made by War: From the Revolution to Vietnam – the Story of America's Rise to Power* (New York: Random House, 1990). The author states that he "placed the nation's nine major wars and other armed conflicts in their truest context, the evolution of American life" (p. X).

¹¹⁹ See below footnotes 124 and 125.

¹²⁰ Carolyn Marvin and David W. Ingle, "Blood Sacrifice and the Nation: Revisiting Civil Religion", 774.

¹²¹ *Ibid.*, 768-770.

¹²² *Ibid.*, 776-7.

¹²³ *Blood Sacrifice and the Nation: Totem Rituals and the American Flag* (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1999), 32.

¹²⁴ Kathryn A. Manzo, *Creating Boundaries: The Politics of Race and Nation* (Boulder and London: Lynne Rienner Publishers, 1996), 42.

¹²⁵ Alan Davies, *The Crucified Nation: A Motif in Modern Nationalism* (Brighton and Portland: Sussex Academic Press, 2008).

¹²⁶ Note that Franklin H. Littell, a Christian historian, entitled his book on the holocaust *The Crucifixion of the Jews* (New York: Harper and Row, 1975).

¹²⁷ Only few dwell on the civil religion in Muslim lands. This constitutes an interesting topic, as its premises are expected to be quite different from those countries with Christian background. In fact, the present author has a research in progress which deals with the recent transformation of Turkish civil religion.

“sacrifice too can be defined solely in terms of the sacred, without reference to any particular divinity.”

Conclusion

Dividing the world into two by relying on a sacred-secular dichotomy and such kind of polarizing concepts is not a scientific approach and has often an underlying ideological background and personal commitments. A view of unilinear and irreversible process of secularization which would render faith in a religion a private matter does not at all correspond to reality. On the contrary, in recent decades religiosity has been on the rise worldwide. New religions which flourished especially in more modernized countries too can be added to this tendency.

It seems that what we have today is a blend or synthesis of the two. Even this is valid more for the Western world and some parts of the world which came under its influence. Even in the latter, such coexistence came hardly as a result of internal dynamics or historical change, but often was imposed on societies through colonialism and westernized elite.

The “secular” 20th century was perhaps the bloodiest century of the history. Unfortunately, in spite of centuries of Enlightenment, humanism, secularization, modernization and urbanization, violence¹²⁸ and wars are still part of the modern culture, be they come from a perceived secular or religious source, or from a certain blend of the two. Secular-theological, civil-religious or simply religious roots of modern warfare need to be studied, however, not as separate types of violence but in all their connections.

This study has hopefully made it clear that how our modern life which was assumed to be rather secular is imbued with the sacred in spirit and practice. As integral parts of society, religion and politics have always been in interaction, even in those political systems which repudiate traditional religions. As we have seen, even such systems have their own sacred inherited partly from traditional religions and transformed for secular and political ends or come up with new ideas of the sacred (like cult of the glorious dead). We have seen how nationalisms and civil religions impose their own sacred and theologies on societies and ask for sacrifice.

Is it ever possible to isolate politics from religion or separate the two completely? It is obvious that the secularization process have not been able achieve such a thing. Nor did communist systems which would supposedly solve the problem by eradicating religion from society manage it. This is probably because religion is a human universal. It seems that the idea of the sacred is part of the human mind and spirit and thus of society. However, we have seen that sacralization of political power too is a common tendency throughout history and it often leads to great problems. Thus, demystification¹²⁹ and desacralization of power remain as a great challenge before us. Whether such a thing is possible at all is another problem. If that is not possible, then what are our alternatives?

We have seen that traditional religions are still with us and likely to remain so for a very long time¹³⁰. Therefore, one should make use of positive contributions¹³¹ of those religions¹³² towards global peace, security and prosperity¹³³. Hence the importance of interreligious dialogue. Perhaps

¹²⁸ As Wils assert, “it may hardly seem surprising today, at the end of a century steeped in blood, that violence is a genuine phenomenon of human history and cannot merely be dismissed as an occasional deviation.” Jean Pierre Wils, “Violence as an Anthropological Constant?: Towards a New Evaluation”, in Wim Beuken and Karl-Josef Kuschel (eds.), *Religion as a Source of Violence?* (London and Maryknoll: SCM Press and Orbis Books, 1997), 110.

¹²⁹ Cf. Brian T. Trainor, “The State as the Mystical Foundation of Authority”, *Philosophy and Social Criticism*, Vol. 32, No. 6.

¹³⁰ “Religions are likely to continue playing important public roles in the ongoing construction of the modern world.” Casanova, *Public Religions in the Modern World*, 6.

¹³¹ Of course, the existence of religiously motivated violence and wars cannot be denied. See for instance, Mark Juergensmeyer, *Terror in the Mind of God: The Global Rise of Religious Violence* (Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 2003). The work discusses several cases of religiously motivated violence ranging from abortion clinic bombings in USA, assassination of Yitzhak Rabin, Hamas suicide missions to examples of Sikh, and Hindu violence in India as well as Buddhist violence in Japan.

¹³² For possible Islamic contributions, see for instance, Lenn E. Godman, *Islamic Humanism* (New York: Oxford University Press, 2003).

¹³³ Hurd argues that the secularist division between religion and politics is socially and historically constructed and that it is the failure of students of international relations to recognize this that has caused their inability “to properly recognize the power of religion in world politics.” Elizabeth Shakman Hurd, *The Politics of Secularism in International Relations* (Princeton: Princeton University Press, 2007), 1.

one might start interreligious dialogue with the Abrahamic religions which share a common tradition and address the majority of the world. More than half of the world population is said to follow two religions, namely Christianity and Islam. Thus, as the People of the Book, the followers of the three monotheist religions, that is, Judaism Christianity and Islam might form a strong basis for an interreligious dialogue. I believe that there are already sufficient common theological roots¹³⁴ in favor of global peace (in spite of the existence of some irresolvable theological differences on some other issues). As various publications, organizations¹³⁵ and academical events show, members of these religions can come together and contribute to global peace, in spite of political and military problems involving their nations.

Of course, a dialogue should include all major religions, in fact, as far as possible all religions. If the main purpose is ensuring the global peace, indeed there is no reason to prevent people without any religion as well.

As a matter of fact, the academic publications which have come out in the recent decades are very encouraging: traditional religions are discussed with respect to issues ranging from pacifism and non-violence¹³⁶, to religious peace-building¹³⁷, as well as comparative works on religions¹³⁸ or on religious and secular perspectives¹³⁹ with respect to global peace. One also witnesses in recent years more works which admits the role of traditional religions in the formation of the West¹⁴⁰ which might help eradicate the secular-religious dichotomy which still dominates many minds.

Needless to say, education is essential for a dialogue towards global peace. Primarily, school textbooks which are important instruments of civil religions and nationalism in brainwashing or indoctrinating the children in accordance with official ideologies (and civil religions) must be revised and re-written. This approach which has had many successful examples all over Europe, including the Balkans, should be adopted all over the world.

In addition, interaction among the members of different religions should be encouraged. The role of charismatic leadership and of man of religion are obvious in this matter. Besides, an informed laity too is important.

As Appleby has argued “a committed and theologically informed laity that knows scripture and is at home with sacred texts and traditional practices can be mobilized as an important resource for stopping extremist groups and a militant leadership from promoting violence and religious confrontation”¹⁴¹.

It is very normal that those who have vested interests in conflicts (as they are involved in such activities as oil monopolies, weapons trade and drug trade) will be against the cessation of hostilities and global peace and prosperity. They belittle, undermine and sabotage intercultural and interreligious dialogue, and part of the mass media joins them. However, I believe that such attempts are doomed to loose sooner or later, if the peace-loving majority works hard.

¹³⁴ For example, even the following title will give an idea about what two of these religions share: Muhammad Ata ur-Rahim, *Jesus: A Prophet of Islam* (Karachi: Begum Aisha Bawany Waqf, 1981).

¹³⁵ For instance, see The World Congress of Imams and Rabbis for Peace: <http://www.imamsetrabbins.org> (last visited on 27 February 2012).

¹³⁶ Daniel L. Smith-Christopher (ed.), *Subverting Hatred: The Challenge of Nonviolence in Religious Traditions* (Cambridge: Boston Research Center for the 21st Century, 1998); David R. Smock, *Perspectives on Pacifism: Christian, Jewish, and Muslim Views on Nonviolence and International Conflict* (Washington, D.C.: Unites States Institute of Peace Press, 1995); and J. Patout Burns, *War and Its Discontents: Pacifism and Quietism in the Abrahamic Traditions* (Washington, D.C.: Georgetown University Press, 1996).

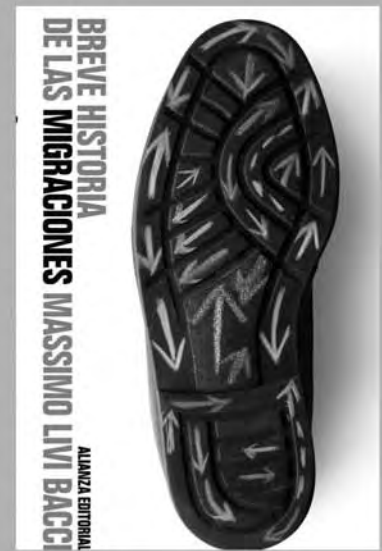
¹³⁷ R. Scott Appleby, *The Ambivalence of the Sacred: Religion, Violence, and Reconciliation* (Lanham: Rowman and Littlefield Publishers, 2000).

¹³⁸ J. William Frost, *A History of Christian, Jewish, Hindu, Buddhist, and Muslim Perspectives on War and Peace*, vol. I: *The Bible to 1914*, vol II: *A Century of Wars* (Lewiston, N.Y.: The Edwin Mellen Press, 2004).

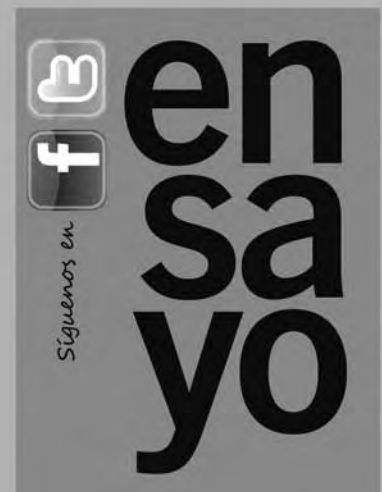
¹³⁹ Terry Nardin, *The Ethics of War and Peace: Religious and Secular Perspectives* (Princeton: Princeton University Press, 1998).

¹⁴⁰ To cite just three recent works, see Jacob Neusner, *Religious Foundations of Western Civilization: Judaism, Christianity, and Islam* (Nashville: Abingdon Press, 2005); Richard W. Bulliet, *The Case for Islamo-Christian Civilization* (New York: Columbia University Press, 2004); and Theodore M. Ludwig, *The Sacred Paths of the West* (NJ: Prentice Hall, 2006) which includes Islam as one of the three religious traditions that have shaped the Western world.

¹⁴¹ R. Scott Appleby, *The Ambivalence of the Sacred: Religion, Violence, and Reconciliation* (Lanham: Rowman and Littlefield Publishers, 2000), 232.



 Alianza editorial



The concept of revelation in Islam, from the book of traditions of al-Bukhârî.

Anne-Sylvie Boisliveau

Abstract / Résumé / Resumen

The present article deals with the notion of revelation in Islam through the study of one of the sources of Islamic dogma: the *Sunna* or “tradition”, a corpus constituted of hadîths (accounts about the Prophet Muhammad or his companions). It investigates what information is provided about the Qur’ân in one of the most canonical collections of hadîths: the *Ṣaḥîh* (“authentic”) gathered by Abû ‘Abdullâh al-Bukhârî (d. 256 h./870 CE). The first part shows that a substantial portion of the text was used to support and reinforce the status of the Qur’anic text, and the authority which proceeds from it. The second part analyzes the other important component of the speech about the Qur’ân: the speech about the Qur’anic reading-reciting-psalmody and about the bodily movements, postures, and conditions that accompany it. This research has shown the conceptualization of the relationship of the believer towards the Qur’ân as is put forth by the collection of *hadîths* of al-Bukhârî: the concept of an *external* relationship though the performance of Qur’anic recitation.

Cet article traite de la notion de révélation en islam à travers l’étude de l’une des sources du dogme islamique : la *Sunna* ou « tradition », un corpus composé de hadîths (des récits concernant le prophète Mahomet ou ses compagnons). Il explore quelle information est donnée sur le Coran dans l’une des collections de hadîth les plus canoniques : le *Saḥîh* (« l’authentique ») compilé par Abû ‘Abdullâh al-Bukhârî (mort en l’an 256 de l’hégire/ 870 ap. J.C.). La première partie montre qu’une part substantielle du *Saḥîh* a été utilisé pour soutenir et renforcer la définition du statut du texte coranique et l’autorité qui émane de celui-ci. La seconde partie analyse l’autre composante du discours sur le Coran : le discours sur la récitation-lecture-psalmodie du Coran et sur les mouvements du corps, les postures, et les conditions qui l’accompagnent. Cette recherche a mis en évidence la conceptualisation de la relation entre le croyant et le Coran telle qu’elle est mise en avant dans la collection de hadîths de al-Bukhârî : le concept d’une relation *externe* à travers la pratique de la récitation du Coran.

El presente artículo trata de la noción de la revelación en el islam a través del estudio de una de las fuentes del dogma islámico: la *Sunna* o “tradición”, un corpus constituido por *hadîths* (relatos sobre el profeta Mahoma o sus compañeros). Este artículo investiga la información sobre el Corán que figura en una de las colecciones más canónicas de hadîths: el *Saḥîh* (“la auténtica”), recopilada por Abû ‘Abdullâh al-Bujârî (muerto en el año 256 de la Hégira/ 870 D. de C.). La primera parte muestra que un fragmento sustancial del *Saḥîh* se utilizó para apoyar y reforzar el estado del texto coránico y la autoridad que emana del

mismo. La segunda parte analiza el otro componente importante del discurso sobre el Corán: el discurso sobre la lectura-recitación-salmodia del Corán y sobre los movimientos corporales, posturas, y condiciones que la acompañan. Esta investigación pone en evidencia la conceptualización de la relación del creyente con el Corán tal como está planteada en la colección de hadîths de al-Bujârî: el concepto de una relación *externa* por medio de la práctica de la recitación del Corán.

Key Words / Mots-clés / Palabras clave

Islam, hadith, Sunna, Qur’an (Koran/Quran), Islamic dogma, tradition, Bukhârî, authority, recitation, rituals, beliefs, religious practice, inter-religious dialogue.

Islam, hadith, Sunna, Qur’an (Coran/Quran), dogme islamique, tradition, Bukhârî, autorité, recitation, rituels, croyances, pratique religieuse, dialogue interreligieux.

Islam, hadith, Sunna, Qur’an (Corán/Quran), dogma islámico, tradición, Bukhârî, autoridad, recitado, rituales, creencias, práctica religiosa, diálogo interreligioso.

The dialogue between religions constitutes a vital issue today, and this includes the dialogue that deals with the dogmas enunciated by these religions. The creation of the *Foundation for Interreligious and Intercultural Research and Dialogue*, initiated by eminent representatives of the three main monotheist religions, is a prominent sign of this. The support granted by this *Foundation* to the development of mutual knowledge among religions is fundamental, because it places this knowledge within the framework of scholarly knowledge, that is, within the framework of scientific and critical knowledge which aims at being independent and neutral. It refuses to serve religious edification or, on the contrary, the “destruction” of religions. It seeks to support an objective knowledge of religious dogmas and facts. Thus, such knowledge is designed to improve the mutual understanding of religions as well as the conceptualization and comprehension of religions by the states,

governments, administrations, companies, institutions, groups, or persons of whatever religious affiliation.

The present article comes out a long research conducted within the framework of the fellowship provided by this *Foundation*. It thus lies within a framework that seeks to establish objective knowledge about religions. It deals with the notion of “revelation”. Indeed, the notions of “revelation” as well as those of “Scripture” or “revealed Scripture” are central notions in Judaism, Christianity, and Islam. Their concepts are specific: for instance, generally speaking, according to Judaism the Torah was “revealed” to Moses as the action of Adonai towards His chosen people; according to Christianity the person of Jesus Christ is the “revelation” of the love of God the Father towards all humans; and according to Islam the qur’ânic Scripture was directly “revealed” by God and recited by Muhammad, the Seal of the Prophets. Whatever their particular concepts might be, each of the three main monotheisms has the concept of “revelation” as a central aspect of the definition of its own faith. Therefore, a dialogue which seeks genuineness beyond general considerations should not be initiated without considering developing a mutual knowledge concerning the different concepts of “revelation” and “Scripture.” A discussion of such concepts cannot be achieved, I believe, without a study of the founding texts, in their own original language, with suitable linguistic tools, and situated within the historical and cultural context where they appeared and developed.

Let us focus on the notion of “revelation” in Islam. A first philological analysis led me to observe that there was no term that expressly encompassed this notion in Arabic, and that this notion was for the most part inadequately translated in Western-European languages by the word “revelation.” “Revelation” in the English language as well as in similar western idioms refers to the “unveiling of something which is hidden.” In a civilization imprinted by Christianity – and of course in relation to Judaism – the term means “unveiling of the identity of God, leading humans to realize or discover who He is and what He does, that is, His love towards all mankind.” Now, in the Arabic language, in the qur’ânic text as well as in the Islamic literature and tradition which goes along with it, the terms generally translated later on by the word “revelation” do not exactly carry this meaning. The term *wahy* means,

among other things, “inspiration,”¹ and was used within a religious framework to name the mode of mysterious communication, by which God transmitted His divine Word to Muhammad. Whereas the term *tanzil* literally means “the fact of having something come down, of making something come down,”² and refers as well to the mode of transmission of the divine Word to Muhammad, defining the fact that God is “higher” than mankind, that is, “transcendent.” The concept of “revelation” in Islam is thus different from the one in Christianity and from the one in Judaism. Nevertheless, the Islamic concept of revelation is meant, from the beginning and from the qur’ânic text itself, to be following upon the Christian and Jewish concepts of “revelation.” It indeed possesses their main feature: the dimension of transcendence, of divinity. The notion of “revelation” in Islam, just as in Judaism and Christianity, is understood as the communication of something which originates in the divinity; however, each religion understands this in its own specific way.

Thus, using this brief example, one can see that this notion does not refer to the same concept in each of the three dogmas, but that it nevertheless implies a shared common definition. It is essential to understand this nuance: the same notion refers to three distinct concepts, but these three concepts have some features in common. Thus, the use of these concepts requires a certain caution, because to try to understand them is more delicate than to try to understand concepts which have nothing in common. One has to make clear what they have in common and what is different in the same notion. The present article will try to contribute to this by providing more information about the notion of revelation in Islam through the study of one of the sources of Islamic dogma: the *Sunna* or “tradition.”

The “Sunna”

By “tradition” (in Arabic *Sunna*) is meant here something more specific than the common use of the word “tradition” in English, which has a broad meaning including all kinds of culturally transmitted items. The *Sunna*-tradition refers

¹ Semantically, the term can also mean, for instance, a written letter. Cf. Boisliveau, *Le Coran par lui-même*, p. 137-145.

² Boisliveau, *Le Coran par lui-même*, p. 131-137.

to transmitted short accounts of what the prophet Muhammad said, or did – or did not say in a particular circumstance – or what his companions said, did, or did not say. Each unit account is termed “a *hadîth*,” but this word also designates the whole of the knowledge emanating from a number of *hadîths*. This latter meaning generally somehow equates with the term of “*Sunna*,” as the knowledge about the “tradition” or “way of doing” of Muhammad, which has to be imitated by the believers and the community. The “ways of doing” of the companions of Muhammad are also presented as an example. For Shii Muslims, the *hadîths* also include the “ways of doing” of the Imâms (who are the religious leaders descending from the family of the prophet via his daughter Fâtîma, wife of ‘Alî).

Each single *hadîth* is normally composed of two parts: the first is a chain of transmitters indicating the names of who is said to have heard the *hadîth* from whom, back to Muhammad, or one of his companions (or an Imâm), and the second part is an account of what happened, or what was said (by Muhammad, his companions, or an Imâm). The chain of transmitters is called *isnâd* and the account is called *matn*. Nevertheless, some *hadîths* do not have an *isnâd*, whereas some *isnâds* are quoted without mentioning the full *matn* if similar to an adjacent *hadîth* in a collection. The *hadîths* were gathered during the classical period of Islam by scholars called the *muḥaddithûn* (sing. *muḥaddith*). Six collections of *hadîths* have been considered by the Sunni Muslim milieu as valuable: those of al-Bukhârî (d. 256/870)³, Muslim (d. 261/875), Ibn Mâja (d. 273/886), Abû Dawûd (d. 275/888), al-Tirmidhî (d. 279/892), and al-Nasâ’î (d. 303/915). The most highly recognized are the first two, called “authentic, true” *Ṣaḥîḥ* – the two of them referred to as “the *Ṣaḥîḥayn*.” To these six books can be added the collection of a predecessor: the *Muwatta’* of imam Mâlik (d. 179/795), and other collections such as the *Musnad* of Ibn Ḥanbal (d. 241/855). Shii Muslims do not rely on these collections but have their own. Only a portion of the *hadîths* are common to both Sunni and Shii collections.

Because the Sunni collections of *hadîths* exposed what Muhammad and his companions had done or said, and that these deeds and words were considered as a model, the “six collections” are thus representative of what was supposed to be the duty, or what was supposed to be believed,

in the Sunni milieu of the ninth century. They provide a testimony of the predominant religious vision in Sunni Islam some two and half centuries after the death of Muhammad.

I have chosen to conduct my research using the collection gathered by Abû ‘Abdullâh al-Bukhârî (the *Ṣaḥîḥ* of al-Bukhârî). Along with the *Ṣaḥîḥ* of Muslim, it is the collection which has received the highest degree of canonicity. Nevertheless, a researcher recently showed that the two *Ṣaḥîḥ* were not immediately canonized, and were even quite criticized in the beginning.⁴

Methodology of this research

One question was important to address before starting my research: What was the relationship between the accounts (*matn*) provided by each *hadîth* of the collection and the historical truth? Indeed, it is well known that forgery (fabrication) of *hadîths* took place at several periods of Islamic history, especially during the Umayyad and Abbasid periods. This was identified by Muslim scholars during the classical period of Islam, and they tried to organize ways of guaranteeing the validity of *hadîth* through both a “science of *hadîth*” (*ilm al-ḥadîth*) and a “science of the transmitters” (*ilm al-rijâl*), checking, for instance, whether two transmitters of an *isnâd* could actually have met. Contemporary scholars also tried to investigate the reliability of *hadîth* by questioning the validity of transmissions and went a step further than ancient Muslim scholars by critically addressing the construction of *isnâds* as a claim for their authenticity: quotable in this regard are the pioneer works of Ignaz Goldziher⁵ and Joseph Schacht⁶, and those of more recent scholars such as Gautier H.A. Juynboll⁷,

³ First date in Hegirian calendar, second in Common/Christian Era calendar.

⁴ Brown, *The Canonization of al-Bukhârî and Muslim. The Formation and Function of the Sunnî Hadîth Canon*, 2007. Cf. the book review by L. Daaif.

⁵ Goldziher, *Muhammedanische Studien*, vol. 2, 1890.

⁶ Schacht, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*, 1950.

⁷ Juynboll, *Muslim Tradition. Studies in Chronology, Provenance and Authorship of Early Hadîth*, 1983; *Studies on the Origins and Uses of Islamic Hadîth*, 1996.

John Burton⁸, Harald Motzki⁹, Asma Hilali¹⁰, Lahcen Daaif¹¹, or Nicolet Boekhoff-Van der Voort¹².

For each *hadîth* I studied in the *Ṣaḥîḥ* of al-Bukhârî, there were two possibilities:

- either the *hadîth* was “authentic,” in the sense that it had transmitted faithfully an event which had really occurred: a word, an action, or an attitude of Muhammad, or of one of his followers;
- or this *hadîth* was “false,” in the sense that what it transmitted did not actually happen, and that this *hadîth* was invented at a later period.

In this latter case, the *matn* is no longer about what Muhammad did or said, but rather about what some people found worthy of expressing and transmitting during a period which took place at some point in time after the beginnings of Islam and possibly until al-Bukhârî’s time. These people thus transmitted it by investing this material with religious authoritativeness – or they may even have transmitted it without any idea of investing it with a religious authority, and their text may have received such authority later on.

The position of scientific research is to suppose that a collection of *hadîths* such as the one of al-Bukhârî includes both these types of *hadîths*, and that each *hadîth* can possibly have been modified or altered during its transmission. It maintains that it is impossible to state precisely if such or such a *hadîth* is close to what historically happened or not.

Nevertheless I believe that an analysis of the content of the text of *hadîths* can be done while putting these issues to one side, and only taking them into consideration when analyzing the results. Regardless of these questions, my current study deals at the very least with what was important for the *muḥaddith* (ancient *hadîth* scholar) al-Bukhârî to transmit to his contemporary believers.

The research I conducted deals with the question: What is the information provided in the collection of *hadîths* of al-Bukhârî about the Qur’ân? In a previous work, I had shown what information was provided about the Qur’ân in the

Qur’ânic text itself, that is, I had analyzed the “self-referential speech” of the Qur’ân¹³. The present article is about exploring how this self-referential speech and the dogmas it generated in the Islamic faith are seen in the *hadîth* texts: Do these latter continue the Qur’ânic speech or bring new specificities about the definition of the Qur’ân?

Let me emphasize at this juncture that this article does not deal with the issue of the global effective link between the Qur’ân and the *Ṣaḥîḥ* of al-Bukhârî. The study of such a link would consist of how the information provided about all the possible topics dealt with by the Qur’ânic text – from the story of Muhammad to religious dogmas – appears or does not in the *hadîths* and how; whereas in this article the focus is only on one particular topic: the description of the Qur’ân.

In the *Ṣaḥîḥ* of al-Bukhârî, speech about the Qur’ân is scattered in different chapters, and is expressed in both explicit and implicit ways. The *Ṣaḥîḥ* is divided into 97 chapters about very eclectic topics, which reflect the divisions of the sub-disciplines of Islamic law. Each chapter lists a number of entries, whose title usually provides the juridical application or the dogmatic concept which is supported in it. Following each entry are a number of *hadîth* units which are related more or less to the entry topic – and more or less to the chapter topic – and next to these *hadîths* appears a commentary here and there, some Qur’ânic verses, and some information which looks like a *matn* without *isnâd*. The same *hadîth* appears in several chapters and entries, either in an identical shape or in a variant shape (same story or same idea transmitted, but with different details in the *matn* and/or different *isnâd*). Most probably al-Bukhârî tried to obtain as many deductions as possible out of a single *hadîth*, and thus he classified it in as many

⁸ Burton, *An Introduction to the Hadîth*, 1994.

⁹ Motzki (ed.), *Hadîth. Origins and Developments*, 2004; and Motzki, e.a., *Analysing Muslim Traditions. Studies in Legal, Exegetical and Maghâzî Hadîth*, 2009.

¹⁰ For instance, Hilali, “Compiler, exclure, cacher. Les traditions dites « forgées » dans l’Islam sunnite (VIe/XIIe siècle),” 2011.

¹¹ For instance, Daaif, “Dévôts et ‘renonçants’ : l’autre catégorie de forgeurs de hadîths,” 2010.

¹² For instance, Boekhoff-Van Der Voort, e.a. (ed.), *The Transmission and Dynamics of the Textual Sources of Islam*, 2011.

¹³ Boisliveau, “Le Coran par lui-même”: *l’autoréférence dans le texte coranique*, (doctoral thesis), 2010.

entries as possible; when doing so, he usually gave only one or few versions of this *hadîth* in one entry, and put the other versions in other places.

Several chapters have titles explicitly relating to the Qur'ân. The one which provides the most explicit discourse on the Qur'ân is Chapter B66¹⁴, entitled *Fadâ'il al-qur'ân*, namely, the “excellent qualities of the Qur'ân.” It is located in the middle of the collection, after the chapter on qur'ânic commentary. It deals with miscellaneous aspects of the Qur'ân, from the mode of the revelation of the first verses to Muhammad, to the powers given to the performance of recitation of such and such a surah. Chapter B96, the penultimate chapter, concerns the fact of “relying on the Scripture of God (i.e., the Qur'ân) and the Sunna” (*al-i'tisâm bi-l-kitâb wa-l-sunna*). It reminds the reader of the precedence of the Qur'ân, but even more so the precedence of *Sunna*, and then describes late elements such as the role of the Islamic judge (*qâdî*). Chapter B65 is an interpretative commentary (*tafsîr*) of parts of the Qur'ân: it is similar to classical works of *tafsîr*, commenting on the verses in their qur'ânic order by quoting related *hadîths* which provide either the circumstances of the apparition of verses, or words and deeds of Muhammad, or his companions which in some way bring about an interpretation of the verses. The last chapter, B97, is called *Tawhîd*, “Of the unicity of God,” but is far from concerned only with the idea of the oneness of God. Indeed the term *tawhîd* had, in the first centuries of Islam, come to designate the whole science of Islamic dogmas. It thus deals with issues debated by later theologians, such as the names and attributes of God, free will, and the importance of the Qur'ân. Chapter B17 is entitled “Of prostration [during] the recitation [of the Qur'ân]” (*sujûd al-qur'ân*). A number of other chapters are associated with this chapter, more particularly B8 to B22, as well as chapters linked to the ritual purification required to perform the recitation (B4, B5, B7).

Nevertheless, the information about the Qur'ân does not appear only in the chapters I just mentioned but are everywhere in the collection. What is more, some titles are not followed by related elements; thus it was necessary to research not only the chapters I mentioned above but the whole corpus – although I excluded from my scope of inquiry the *tafsîr* chapter, as I estimated this would require a specific study unto itself.

To the best of my knowledge, a study of this question has not been done before. The great *hadîth* scholar G. Juynboll dealt partially with the definition of revelation by the *hadîth* texts; but in so far as the *Ṣaḥîḥ* of Bukhârî is concerned, his study seems limited to the chapters *Ba'd al-wahy* and *Fadâ'il al-Qur'ân*, and he only briefly mentions the *tafsîr* chapter¹⁵. Rather, his main concern is the analysis of the transmission of each *hadîth*, whereas my work focuses on the contents of the *hadîths* (*matn*) and not on the chains of transmitters.

Summary of the results

Before starting this work, I had supposed that, contrary to what is the case in the qur'ânic text, *hadîth* texts would deal only (as far as the Qur'ân is concerned) with prescribing “how to behave towards the Qur'ân,” especially towards the Qur'ân as a material object, for instance, describing the rules of purity to respect when handling the book of the Qur'ân. But my work on speech about the Qur'ân in the *hadîth* collection of al-Bukhârî has enabled me to grasp that such was not the case. Indeed, on the one hand, the text presents notions about the status of the Qur'ân that al-Bukhârî – or the other people involved in the origin and transmission of these *hadîths* – had about it, or wanted the reader to have about it. On the other hand, the text deals with the performance of reading-recitation-psalmody of the Qur'ân, and all the obligations which go along with this.

The first part of my study showed that a substantial part of the text was used to support and reinforce the status of the qur'ânic text, and the authority which proceeds from it.

This concerns first, of course, the definition of what the qur'ânic text is, that is, what are its delimitations, its origin, and its mode of transmission. Nevertheless, in many *hadîths* these elements are implied and not directly expressed. As in the qur'ânic text, parts of these elements

¹⁴ My way of quoting the *Ṣaḥîḥ* is by the letter “B” for “Bukhârî,” followed by the chapter number and the entry number, followed by the 4-digit general *hadîth* number.

¹⁵ Juynboll, “Hadîth and the Qur'ân,” p. 377.

restate the divine origin of the Qur'ân and its status as sacred scripture – though in a more unostentatious way than in the qur'ânic text. Other parts of these elements mention the history of the Qur'ân and its modes of transmission, both during the period of Muhammad's life and after his death.

Second, speech concerning the role of the Qur'ân completes the qur'ânic speech on the same topic. Compared to what happens in the latter, the role is described in the *hadîth* text as a role of guidance: the Qur'ân guides the believers. But this role is presented here as its role as a source of political and juridical authority – although only very few *hadîths* deal with this matter. The idea that the role of the Qur'ân includes granting the possibility to Muhammad of being exempt from certain habitual practices is also expressed but very rarely. Another idea is that the *Sunna* also starts to play a part in the role of guidance, and not just the Qur'ân itself.

The third point concerns a speech on the “excellent qualities” (*faḍâ'il*) of the Qur'ân. These “qualities” are not directly expressed in the qur'ânic text; nevertheless, it develops speech about the superiority of the Qur'ân to the other sacred scriptures and to any human word. In the collection of *hadîths* of al-Bukhârî, the “excellent qualities” of the qur'ânic text are directly expressed and are intertwined with the “excellent qualities” which appear through – or proceed from – the performing of the reading-recitation-psalmody of this text. The believer who performs it deserves the credit for it, and, at the same time, his performing of it is described as being able to generate certain powers (healing powers, notably) and, at the very least, as being of special importance.

The second part of my study analyzed the other important component of the speech about the Qur'ân which is displayed in the *hadîths* collected by al-Bukhârî: a speech about the qur'ânic reading-reciting-psalmody. Through my research I became aware that it is necessary to describe this performance by these three words (reading, reciting, and psalmody) in order to understand what is exactly meant by what is usually termed “recitation.” First, this speech presents the modes of this “recitation,” and the modes of the process of learning it by heart. Second, it provides details about the circumstances, under which

such a “recitation” has to be performed. I noted the specific place for what is called *ṣalât* (“ritual prayer”), and the presence of the “recitation” at the heart of many everyday rituals. Third, the speech of *hadîth* deals with the bodily movements and postures, as well as the practical conditions necessary for the performance of the “recitation.” This latter dimension is the one which takes up the most space in speech about the Qur'ân that one can find in the collection of al-Bukhârî.

Thus, the results of my inquiry are as follows. Speech about the Qur'ân in the collection of *hadîths* of al-Bukhârî is composed of:

- 1) a confirmation of the positive status given to the Qur'ân – in continuity with speech which is developed in the qur'ânic text; and
- 2) the institution or confirmation of practice accompanying the performance of the reading-reciting-psalmody, and the institution or confirmation of the performance of this reading-reciting-psalmody itself.

1) *Confirmation of the positive status given to the Qur'ân*

The *hadîths* of the *Ṣaḥîḥ* of al-Bukhârî developed a positive discourse on the Qur'ân by confirming its authoritativeness as proceeding from its divine origin – just as does the positive discourse put forth in the qur'ânic text. Some *hadîths* even extend this speech to the period after the death of the prophet. Nevertheless this affirmation of the authority of the Qur'ân is not as strong or as developed as it is in the qur'ânic text. It does not represent the main part of the speech conveyed by the *hadîths*. Indeed, the idea that the Qur'ân is what God has transmitted to Muhammad, and that Muhammad has transmitted this without alteration, seems to be an idea already known and believed among the community of people producing or receiving this collection of *hadîths* – even though one can feel the expression of a need for a reaffirmation of this idea.

What is more, beyond the reaffirmation of the dogma of qur'ânic authoritativeness, the *hadîths* also provide stories of characters (Muhammad and his companions) with

whom the believer is called upon to become acquainted, and towards whom he is pressed to feel confidence and familiarity. The acquaintance with or even intimacy with the character of Muhammad reinforces his status – that of an authentic prophet – and therefore, reinforces the idea that the Qur’ân is of divine origin.

2) *Institution or confirmation of practice around the performance of the reading-reciting-psalmody*

The *hadîth* sets up – or confirms – the practice of reading-reciting-psalmody and all the other practices which accompany its performance, notably, the ritual of *ṣalât*, and by means of everyday circumstances. My research led me to some observations:

2a) The reading-reciting-psalmody and the practices around it appear as *a mode, a dealing with the power of the Qur’ân*, that is, a mode of human reaction or human response when face-to-face with a sacred power (the power of the Qur’ân). After all, the speech on the “recitation,” and the way it has to be performed, makes explicit *how the authoritative status of the Qur’ân has to be “dealt with” by the believers*. In other words, it states what has to be done when faced with the strong affirmation about the authoritative status of the qur’ânic text: What does this affirmation entail for those who subscribe to it? In this regard, performing the reading-reciting-psalmody means demonstrating the acknowledgement and faith that one has in this authoritative status. It also demonstrates how conciliatory and submissive the believer is towards the source of power. This source of power is seen as supernatural: It is considered to be God, as the author of the Qur’ân. Thus, to deal with this source of power appears to be difficult for the human believer, because he cannot master it. His only possible response is to seek ways to express his submission in order to reduce the arbitrariness of potential punishment by the source of power.

2b) Showing acknowledgment of the authoritative status of the Qur’ân has consequences for the

believer: This generates an even greater certainty about this authoritative status. By integrating practices linked to the reading-reciting-psalmody in his daily life – as is strongly suggested by the *hadîth* text – in a repetitive way and without neglecting any aspect of his life, the believer tends to believe even more in this status. Furthermore, these practices have a social dimension: When all the believers practice together all these rituals around the “recitation,” then they persuade one another of the veracity of the authoritative status of the Qur’ân and of the necessity of performing such rituals. Their belief in this authoritative status is reinforced by practice.

2c) Finally, what should be noted is that the *hadîth* text strongly implies that the relationship between the believer and the Qur’ân has to be “external.” By “external” I mean here that what is seen to be of primary importance is not the relationship of the believer with the heart of the text, its contents, and its meanings. Rather, what is important appears here to be the relationship of the believer to, on the one hand, the status of the text (through rituals he reminds himself constantly of the authoritative status of the Qur’ân) and with, on the other hand, the oral shape of the text: its pronunciation, its sounds, the physical feeling of the bodily movements that accompany the “recitation,” and the obligations surrounding this. The attention of the believer does not need to focus on the text but rather on its recitation and what accompanies this performance.

This very point is related to the ambivalence I noticed in the use of the word *qur’ân*. *Qur’ân* means “recitation” and designates both the qur’ânic text and the performance of its reading-recitation-psalmody, and I have pointed out that, in the *hadîth* texts, most of the time it designates this performance. The Qur’ân is seen first as the performance of the recitation of its text, rather than the text itself and its meanings. Furthermore, and more precisely, what seems more important in the performance of reciting the Qur’ân is not even this recitation but what surrounds it and accompanies it (bodily movements, postures, conditions for performing it). Of course, the contents of the Qur’ân have

an importance; however, it appears that according to the *hadîth* texts, this is far less important than its status and its oral shape, and these are even far less important than the way the believer has to deal with them every day.

Thus, the *hadîths* collected and presented by al-Bukhârî go in the same direction as the qur'ânic text. According to both, what prevails is the status of the Qur'ân and not its contents¹⁶. But whereas in the qur'ânic text this status is viewed abstractly, in the *hadîth* texts it is viewed from the standpoint of “what one has to do” when being aware of this status. In the *hadîth* texts, the believer's submission towards the Qur'ân is manifested through an everyday repetition of movements and words – not by an abstractive debate on its status.

There is a slight drawback that I should mention here. The “speech on the Qur'ân” in the *hadîth* collection of al-Bukhârî is not restricted to the two aspects I have dealt with. In the collection of al-Bukhârî, information is also gathered about the interpretation of the qur'ânic text and about rules for this interpretation, mainly in the chapter called *tafsîr* (“exegesis, commentary”) (B65). I did not research this chapter, as it deserves a study unto itself but would like to do so soon to deepen the analysis. Nevertheless I noticed that this implies the authoritative text has to be understood through specific traditions, that is, according to what has been transmitted from the interpretation of early scholars. Thus, while an important part of the *hadîths* deals with the affirmation of the authoritative status of the Qur'ân, another part seeks paradoxically at providing a framework (i.e., limits) for its interpretation. Even when the authority of the Qur'ân is put forth, its interpretation is henceforth bound by the limits, criteria, and guidance canonical *hadîth* texts impose. This argues again in favor of a concern for the claim of the status of the Qur'ân, rather than for the study of its text.

The core conclusion of my work is that the *relationship of the believer towards the Qur'ân is here one of external performance*. The believer is called upon to perform recitations within the framework of definite rituals such as *salât*, together with definite bodily movements in definite time periods. These rituals and the movements, postures, and time conditions are what have to be done; thus they are considered as the most important thing for the believer.

The collection of *hadîths* of al-Bukhârî – and the earlier *hadîths* it includes – are designed in order to prompt the believer towards an *external* concept of the recitation of the Qur'ân. The believer has to put all his effort into performing the exact bodily movements that accompany this reading-recitation-psalmody and into respecting its imposed conditions. And putting all one's effort into a performance leads to the thinking that this performance is of extremely great importance. The *Ṣaḥîḥ* does not teach the believer – in so far as what concerns the Qur'ân – to put all his effort into understanding the divine message. On the contrary, it teaches the believer to put all his effort into a technical practice which accompanies the recitation (and to a lesser extent to the technical pronunciation of the text). Thus, *the believer is lead to see the importance of these technical performances (postures, bodily movements, conditions, pronunciation), and this is what constitutes, taken as a whole, his relationship towards the Qur'ân.*

In reinforcement of these conclusions, I observed that there are some, rather few, *hadîths* which concern the “application” of the Qur'ân. What is meant here by “application” is rather “to pay attention when the Qur'ân is recited” or “to perform the recitation with sincerity.” According to Ibn 'Abbâs, in the verse “When We recite it, then, follow its recitation!”¹⁷ “follow its recitation” means, act according to it (*i'mal bihi*)¹⁸. But in another *hadîth* about the same qur'ânic passage, again according to Ibn 'Abbâs, this means “listen to it and pay great attention to it” (*istami' lahu wa-nṣit*)¹⁹. The same appears in a *hadîth* which

¹⁶ What is more, a significant part of the contents of the qur'ânic text is itself the affirmation of its status. Cf. Boisliveau, “*Le Coran par lui-même*”.

¹⁷ Q75: 18. In this verse, the word for recitation is qur'ân.

¹⁸ B65, (surah 75), 2 - *بَابُ قَوْلِهِ (فَيَذَّاءُ قُرْآنَهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ) قَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ (فَاتَّبِعْ) أَعْمَلْ بِهِ*.

¹⁹ B96, 43 (7524) *حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ بْنُ سَعِيدٍ حَدَّثَنَا أَبُو عَوَانَةَ عَنْ مُوسَى بْنِ أَبِي عَتَاتِمَةَ عَنْ سَعِيدِ بْنِ جَبْرِ عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى (لَا تُحْرَكُ بِهِ لِسَانُكَ) قَالَ كَانَ النَّبِيُّ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - يُعَلِّمُ مِنَ الْقُرْآنِ شَيْئًا ، وَكَانَ يُحْرَكُ شَفْتَيْهِ - قَتَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ يُحْرَكُهُمَا لِلَّذِينَ كَمَا كَانَ رَسُولُ اللَّهِ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - يُحْرَكُهُمَا إِذْ قَالَ سَعِيدٌ أَنَا أَحْرَكُهُمَا كَمَا كَانَ ابْنُ عَبَّاسٍ يُحْرَكُهُمَا فَحَرَكْتُ شَفْتَيْهِ - فَأَنْزَلَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ (لَا تُحْرَكُ بِهِ لِسَانُكَ لِتَعْمَلَ بِهِ) إِنْ عَلَيْنَا جَمْعُهُ وَقُرْآنُهُ (قَالَ جَمَعُهُ فِي صَدْرِكَ ثُمَّ تَقْرؤُهُ . (فَيَذَّاءُ قُرْآنَهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ) قَالَ فَاسْتَمِعْ لَهُ وَأَنْصِتْ ثُمَّ إِنْ عَلَيْنَا أَنْ تَقْرؤَهُ . قَالَ فَكَانَ رَسُولُ اللَّهِ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - إِذَا أَنَا جَبْرِيلُ عَلَيْهِ السَّلَامُ - اسْتَمِعَ فَيَذَّاءُ انْطَلَقَ جَبْرِيلُ قُرْآنَهُ النَّبِيُّ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - وَكَمَا أَقْرؤَهُ .*

compares different types of people to different sorts of fruits according to their different types of beliefs and practice of recitation²⁰. In one of its versions, it is said that the best type of people are the believers who recite the Qur'ân and “act according to it” [or: apply it] (*ya 'malu bihi*)²¹, as opposed to the believers who do not recite it, and a fortiori to the “hypocrites” who recite and to the “hypocrites” who do not recite. Therefore, “to apply the Qur'ân” does not mean to believe in the dogma and in the contents of the Qur'ânic text – as this is what any believer would do – but rather, “to apply the Qur'ân” means in this case to perform the recitation sincerely. The performance of a sincere recitation is better than belief alone. In other words, according to this *hadîth*, “to apply the Qur'ân” or “acting according to the Qur'ân” means to recite with sincere intention and not “to apply the principles of the Qur'ân in one's everyday life”. (Let me specify here that this does not mean that to apply the principles of the Qur'ân is not considered a good thing!) But what is to be noted here is that once more the relationship of the believer towards the Qur'ân is a relationship towards *its recitation*, before it could possibly be a relationship towards the meaning of its contents.

This research has enabled me to show the conceptualization of the relationship of the believer towards the Qur'ân as is put forth by the collection of *hadîths* of al-Bukhârî: the concept of an *external* relationship. The collection seems to have been designed in order to be influential in three ways: via establishing proximity and familiarity with the life of Muhammad as presented, via positive speech about the status of the Qur'ân, and via the institution or description of practices such as recitation and what accompanies its performance.

But is it the *Ṣaḥîḥ* of al-Bukhârî which effectively, and historically, influenced Muslim practice (and the Muslim vision of the relationship of the believer towards the Qur'ân) – or was this practice an already ongoing practice (and the vision of the relationship towards the Qur'ân already spread) when the *Ṣaḥîḥ* was composed? This ques-

tion remains open to discussion. I suppose, however, that the answer would be doubly positive: these practices could possibly have already been ongoing at that time and would have been then reinforced by their description and “officialization” in the *Ṣaḥîḥ*. The same goes for the vision of the relationship towards the Qur'ân.

Indeed, the collection of *hadîths* of al-Bukhârî, together with the one of Muslim, strongly influenced generations and generations of Sunni jurists. The concept of “Qur'ânic revelation” that it sets forth participates highly in the construction of Islamic belief.

One can note here a connection with traditional ways of dealing with the Qur'ân, for instance, in Qur'ânic schools in West Africa in more recent time periods. The Qur'ân is learned by heart through the practice of reading-recitation without concern for the meaning when the student is at an early age; it is only when older that the student reaches the stage of knowledge where Qur'ânic commentaries are introduced. Furthermore, the relationship towards the Qur'ân is implemented in practices related to the body, as, for instance, the act of licking or drinking the ink which has been used to write the Qur'ânic text on the tablet in order to erase it and symbolically to absorb it²². The external relationship to the text – even though here in a highly physical dimension – seems to preponderate here as well.

²⁰ Particularly B66, 17 (5020).

²¹ B66, 36 (5059).

حَدَّثَنَا مُسَدَّدٌ حَدَّثَنَا يَحْيَى عَنْ شُعْبَةَ عَنْ قَتَادَةَ عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ عَنْ أَبِي مُوسَى عَنِ النَّبِيِّ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - قَالَ « الْمُؤْمِنُ الَّذِي يَقْرَأُ الْقُرْآنَ وَيَحْمِلُ بِهِ كَالْقُرْآنِ ، طَعْمَهَا طَيْبٌ وَرِيحُهَا طَيْبٌ ، وَالْمُؤْمِنُ الَّذِي لَا يَقْرَأُ الْقُرْآنَ وَيَحْمِلُ بِهِ كَالثَّمَرَةِ ، طَعْمُهَا طَيْبٌ وَلَا رِيحٌ لَهَا ، وَمَثَلُ الْمُنَافِقِ الَّذِي يَقْرَأُ الْقُرْآنَ كَالرَّيْحَانَةِ ، رِيحُهَا طَيْبٌ وَطَعْمُهَا مُرٌّ ، وَمَثَلُ الْمُنَافِقِ الَّذِي لَا يَقْرَأُ الْقُرْآنَ كَالْحَنْظَلَةِ ، طَعْمُهَا مُرٌّ - أَوْ حَبِيبٌ - وَرِيحُهَا مُرٌّ » .

²² See, for instance, the works of Rudolph T. Ware: “Qur'ân Schooling, Society, and State in Senegambia, c.1600-2000”; “Comment (ne pas) lire le Coran : Logiques de l'enseignement religieux au Sénégal et en Côte d'Ivoire.”

Bibliography Sources

- AL-BUKHÂRÎ, ‘Abdullâh Muḥammad b. Ismâ‘îl, *Ṣaḥîḥ al-Bukhârî*, Tâmir, Muḥammad Muḥammad (ed.), Cairo: Mu’assasat al-Mukhtâr li-l-nashr wa-l-tawzî‘, 2004, 3 vol.
- AL-‘ASQALÂNÎ, Ibn Hajar, *Al-Fath al-bârî ‘alâ ṣarḥ ṣaḥîḥ al-Bukhârî*, s.l., Dâr al-Fikr, s.d., 11 vol.
- AL-‘AYNÎ, Badr al-dîn, *‘Umdat al-qârî fî ṣarḥ ṣaḥîḥ al-Bukhârî*, Egypt, Šarikat Maktaba wa Maṭbû‘a Muṣtafâ al-Bâbî al-Ḥalabî wa-awlâdih, 1972 (1322 h.), 1st ed., 20 vol.
- WENSINCK, Arent Jan, *Concordance et indices de la tradition musulmane. Les six livres, le Musnad d’al-Dârimi, le Muwatta’ de Mâlik, le Musnad de Ahmad ibn Hanbal*, Istanbul, Cagri yayinlari, & Tunis, Maison Souhoun, 1988.
- BOEKHOFF-VAN DER VOORT, Nicolet, VERSTEEGH, Kees, Wagemakers, Joas (eds), *The Transmission and Dynamics of the Textual Sources of Islam*, Leiden, Brill, 2011.
- BOISLIVEAU, Anne-Sylvie, « *Le Coran par lui-même* » : *l’auto-référence dans le texte coranique*, doctoral thesis, Université Aix-Marseille I, 2010, 580 p.
- BROWN, Jonathan, 2007, *The Canonization of al-Bukhârî and Muslim. The Formation and Function of the Sunnî Hadîth Canon*, Leiden, Brill, 431 p.
- BURTON, John, *An Introduction to the Hadîth*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 1994, 210 p.
- DAAIF, Lahcen, book review of Brown, J. *The Canonization of al-Bukhârî and Muslim*, in *BCAI* 024.
- DAAIF, Lahcen, “Dévots et “renonçants” : l’autre catégorie de forgeurs de *hadîths*,” *Arabica*, 57, 2010/2, p. 201-250.
- GOLDHIZER, Ignaz, *Muhammedanische Studien*, 2 vols, 1889-1890. Reed: Hildesheim et New York, Georg Olms Verlag, 1961. English translation: *Muslim Studies*, ed. by S.M. Stern, 2 vol. 254 p. and 378 p. French translation: *Etudes sur la tradition islamique*, Extraites du Tome II des *Muhammedanische Studien*, translation L. Bercher, Paris, Adrien-Maisonneuve, 1952, 357 p.
- HILALI, Asma, “Compiler, exclure, cacher. Les traditions dites « forgées » dans l’Islam sunnite (VIe/XIIe siècle),” *Revue de l’histoire des religions*, 228 (2/2011), p. 163-174.
- JUYNBOLL, Gautier H.A., “*Hadîth and the Qur’ân*,” *Encyclopedia of the Qur’ân*, vol. 2, p. 376-397.
- JUYNBOLL, Gautier H.A., *Muslim Tradition. Studies in Chronology, Provenance and Authorship of Early Hadîth*, Cambridge UP, 1983, 273 p.
- JUYNBOLL, Gautier H.A., *Studies on the Origins and Uses of Islamic Hadîth*, Aldershot, Ashgate Variorum, 1996, 354 p.
- MOTZKI (ed.), *Hadîth. Origins and Developments*, Aldershot, Ashgate Variorum, 2004
- MOTZKI, Harald, BOEKHOFF-VAN DER VOORT, Nicolet, ANTHONY, Sean, *Analysing Muslim Traditions. Studies in Legal, Exegetical and Maghâzî Hadîth*, Leiden, Brill 2009, 520 p.
- SCHACHT, Joseph, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*, Oxford, 1950.
- WARE, Rudoph T., “Qur’ân Schooling, Society, and State in Senegambia, c.1600-2000” in Mamadou Diouf and Mara Leichtman (eds.) *New Perspectives on Islam in Senegal*, Palgrave, 2009.
- WARE, Rudoph T., LAUNAY, Robert, “Comment (ne pas) lire le Coran : Logiques de l’enseignement religieux au Sénégal et en Côte d’Ivoire,” in Gilles Holder (ed.), *L’islam Nouvel Espace Public en Afrique*, Karthala, 2009.

Literature

Willing Assent and Forceful Jurisdiction in Bartolomé de Las Casas: a Provocation toward the Territorial Problem of Interreligious Human Rights Practice

Andrew Wilson

Abstract / Résumé / Resumen

Bartolomé de Las Casas (1484-1566) is commonly known for his defense of Native Americans rights and rationality. For this, Las Casas is revered as a patron of anti-colonialism and human rights. This paper shows how his *Defense of the Indians*, rather than being chiefly concerned with distinguishing Indians from racially different barbarians and natural slaves---the standard anthropological interpretation of modern interpreters---is understood as distinguishing Indians from religiously different Moors, Turks, Saracens, and Jews. It explores the jurisprudential context of the crusades in Las Casas's argument, and highlights the supreme importance of how a Christian's right to "contentious jurisdiction" over territory is exercised. Final comments urge the distinction of Las Casas's anthropological and territorial concerns, and encourage interreligious dialogue to better address the problem of territory.

Bartolomé de las Casas (1484-1566) est généralement connu pour sa défense des droits et de la rationalité des Amérindiens. Las Casas est donc vénéré comme patron de l'anticolonialisme et des droits humains. Cet article montre comment sa *Défense des Indiens*, plutôt que de se concentrer principalement sur la distinction entre les Indiens et les barbares de races différentes et les esclaves naturels – qui est l'interprétation anthropologique actuelle des commentateurs modernes – distingue les Indiens des Maures, des Turcs, des Sarrasins et des Juifs du point de vue religieux. Cet article explore le contexte jurisprudentiel des croisades dans l'argumentation de Las Casas et souligne l'importance suprême de la façon correcte d'exercer la « juridiction contentieuse » d'une loi chrétienne sur le territoire. Les observations finales exhortent à la distinction entre les préoccupations anthropologiques et territoriales de Las Casas et appellent à un meilleur dialogue interreligieux pour résoudre le problème du territoire.

Bartolomé de las Casas (1484-1566) es conocido por su defensa de los derechos y la racionalidad de los nativos americanos. Por ello, se venera a Las Casas como patrón del anticolonialismo y de los derechos humanos. Este artículo muestra cómo su *Defensa de los indios*, en vez de ser centrarse principalmente en distinguir a los indios de bárbaros

racionalmente diferentes y esclavos naturales –que es la interpretación antropológica actual de los intérpretes modernos– distingue a los indios de moros, turcos, sarracenos y judíos desde el punto de vista religioso. Este artículo explora el contexto jurisprudencial de las cruzadas en la argumentación de Las Casas y pone de relieve la suprema importancia de la forma correcta de cómo se ejerce la "jurisdicción contenciosa" de un Derecho cristiano sobre el territorio. Los comentarios finales instan a la distinción entre las preocupaciones antropológicas y territoriales de Las Casas y exhorta al diálogo interreligioso para mejor abordar el problema del territorio.

Key Words / Mots-clés / Palabras clave

Bartolomé de Las Casas, human rights, Spanish history, Atlantic world, canon law, church history, religious conflict, interreligious dialogue.

Bartolomé de Las Casas, droits humains, histoire d'Espagne, monde atlantique, loi canonique, histoire de l'Église, conflit religieux, dialogue interreligieux

Bartolomé de Las Casas, derechos humanos, historia de España, mundo atlántico, ley canónica, historia de la Iglesia, conflicto religioso, diálogo interreligioso.

A Brief History of Las Casas

Bartolomé de Las Casas (1484-1566)¹ was born into the center of Spain's quest for colonial expansion. His father was an investor in the Genoese Christopher Columbus's

¹ See Helen Rand Parish and H. E. Weidman, "The Correct Birthdate of Bartolomé de Las Casas," *Hispanic American Historical Review* 56, no. 3 (1976): 383-403.

first voyage, which landed at San Salvador (Bahamas) in 1492. At the impressionable age of nine or ten he would have witnessed from the window of his childhood home the Admiral's 1493 return, alongside Seville's Guadalquivir River². After accompanying Columbus on his second voyage, father Pedro made a very personal gift of his spoils to young Bartolomé: the service of a young Arawak slave, native of Hispaniola. The young Indian served Las Casas for nearly two years before being emancipated by decree of the scrupulous queen Isabel, who determined that there was no just cause for any Indian to be enslaved. We can already perceive in Bartolomé's early biography the matters, tender and grave, that would fuel him throughout his long life: conquest, slavery, restitution.

There was no way for anyone to go through this first encounter of Europe with the truly "other" and come out of it with morally clean hands. Drawn to the New World by his father's connections, Las Casas came to the Indies in 1502. After entering the priesthood he himself participated as a soldier and chaplain in the conquest of Hispaniola³. For his participation he was awarded an *encomienda*, a grant of land and natives to work it. With indigenous labor in field and mine he became comfortably well off. There is reason to believe he treated his Indian servants well, but he witnessed during and after the conquest many of the horrors that would he would put into print nearly forty years later as *A Brief History of the Destruction of the Indies* (1542). He continued to possess what were *de facto* slaves until as late as 1515, when, after finally being persuaded by the persistent and harsh words of the Dominicans, he renounced his *encomienda*. Soon after he began his career as the royally appointed "protector of the Indians," a title he would wear insistently thenceforth. In 1520, he attempted to establish his own peaceful colony on what is now the Venezuelan coast, but was thwarted by mutinous slave-hunting cohorts and the ensuing violent reprisals of the offended natives⁴.

After this failure, Las Casas took refuge with his Dominican mentors, donned their habit, and retired for several years of study and writing. Having determined that the root of Spain's moral folly was the system of *encomiendas*, he dedicated himself to undermining it with every authority and witness he could dredge up. Though he resumed his activism at the Spanish Court, then later served briefly

as Bishop of Chiapas, his reasons for freeing the Indians never altered from this early reflection. He found in canon law and in the political theology of Thomas Aquinas sufficient evidence to call the Spanish conquest as it had been carried out robbery and to demand full restitution of Indian life and property.

These basics are enough to understand the biographical and theological basis for his particular critique of Spanish colonization, and its politico-theological foundation.

Las Casas as Saint and Sinner of Christian Humanitarianism

Since his own lifetime, Las Casas has had a long train of enthusiastic supporters and virulent detractors. The *philosophes* of the Enlightenment praised his support of native freedom against imperial tyranny. His name was spread wide during Latin America's revolutions; Simón Bolívar himself wanted the capital of his pan-American democracy to be entitled "Las Casas," in honor of him⁵. A more modern admirer mentions that Las Casas "has a strong claim to be the founder of the modern human rights movement"⁶, one who applied universal standards of justice to all peoples⁷.

² Manuel Giménez Fernández, "Fray Bartolomé de Las Casas: A Biographical Sketch," in *Bartolomé de Las Casas in History: Toward an Understanding of the Man and His Work*, ed. Juan Friede and Benjamin Keen (De Kalb, IL: Northern Illinois University Press, 1971), 68-69.

³ *Ibid.*, 70.

⁴ For the events leading up to and following this idealistic tragedy, see the exhaustive volume, Manuel Giménez Fernández, *Bartolomé de las Casas, Vol. 1 : Delegado de Cisneros para la reformación de las Indias, 1516-1517* (Sevilla: Escuela de Estudios Hispano-Americanos and Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1953).

⁵ Simón Bolívar, "Reply of a South American to a Gentleman of this Island [1815]," in *Selected Writings of Simón Bolívar*, ed. Vincente Lecuna and Harold A. Bierck, Jr. (New York: Colonial Press, 1951), 119.

⁶ Conor Gearty, "Doing Human Rights: Social Justice in a Post-Socialist Age" (presented at the Launch of Blackfriars Hall Las Casas Institute, Blackfriars Hall, Oxford, November 25, 2008), 1, http://www.bfriars.ox.ac.uk/casas_resources.php.

⁷ Fernando Ortiz, "La Leyenda Negra contra Bartolomé de Las Casas," *Cuadernos Americanos* 65, no. 5 (October 1952): 147.

More recent Christian moral thinkers, led by Gustavo Gutiérrez and his theology of liberation, have made Las Casas a model advocate for the poor and dispossessed⁸. These political hagiographers take his incessant nagging of the Spanish court an example for contemporary assertion of human rights over against the despotic, self-aggrandizing political classes. The recently founded (2008) “Las Casas Institute” at Blackfriars Hall, Oxford, for example, is dedicated to becoming a “fresh, open and influential centre for the development of rigorous scholarship, debate and new leadership” in the fields of “ethics, institutions, just governance and social justice”, and gets its primary inspiration from Las Casas, the “‘founder’ of human rights”⁹.

This last claim, that Las Casas was a champion for human rights, is perhaps the most often claimed about this great “defender of the Indians”. There is certainly plenty of impressive evidence of the brave, bold, prophetic spirit of denunciation in Las Casas’s career. But human rights are more than a cultivated and courageous standing up against the establishment.

There is one incident in Las Casas’s career in particular that challenges this close identification of Las Casas with our contemporary concept of “human rights”: his (admittedly brief) support for the importation of African Slaves to the Americas. It is this stain that forms the basis for the best-founded reservations about Las Casas’s character and program¹⁰. Las Casas’s most trenchant contemporary champion, Isacio Pérez Fernandez, has made a career defending Las Casas from this charge, compiling no fewer than three monographs to the subject¹¹. Pérez Fernandez has certainly put together an impressive defense, but his work draws a direct line between the sixteenth-century activist and the contemporary search for global justice. He lauds “the openness of [Las Casas’s] spirit to the defense of all those who suffer injustices, regardless of religion, race, or color” and laments that the friar Las Casas did not live long enough speak out against the enslaving and trading done by the English, Dutch, French, Swedish, Danish, and Germans. “Had he lived through three more centuries,” insists Pérez Fernández, “I am absolutely sure that he would have been denouncing them and crying out against such horrific activities”¹².

This speculation may be the truth. But more importantly, Pérez Fernandez’s sentiment represents a common attitude

in contemporary Christian moral reading of history: saints of the past are selectively read to uplift modern political thought and structures. Granted there is plenty of impetus to do this. Enlightenment democratic ideology, especially in nation-states dominated by Roman Catholicism, often made its way by distinguishing itself from the warring, hierarchical, elite-supported ecclesiastics. This is still somehow written into the script of popular discourse, where any ecclesiastical shortcoming is read as endemic to religion’s outdated structure or ideas. It was to counteract this prevailing sentiment, in fact, that Las Casas was resurrected from the ash-heap of history in the early 19th century: here was a churchman who fought *for* the masses, not against them. Juan Antonio Llorente, Las Casas’s first modern publisher, was an ardent churchman and an ardent revolutionary¹³. He saw in Las Casas’s activism the very anthropology that liberal democracy sought to protect and promote.

It’s not surprising then, as claimed by one recent study, that Llorente’s edition of Las Casas was conceived as one long defense of the friar from the charge that he supported black slavery¹⁴. Such a stain would remove the otherwise inspirational Las Casas from his singular role as ideological doyen of church-backed democracy. An interpretive

⁸ Gustavo Gutiérrez, *Las Casas: In Search of the Poor in Jesus Christ*, trans. Robert Barr (Maryknoll, NY: Orbis Books, 1993).

⁹ “Welcome,” n.d., http://www.bfriars.ox.ac.uk/casas_intro.php. Accessed 07/29/2010.

¹⁰ See Ortiz, “La Leyenda Negra contra Bartolomé de Las Casas.”

¹¹ Isacio Pérez Fernandez, “Estudio preliminar,” in *Brevisima relación de la destrucción de África: Preludio de la destrucción de Indias, Primera defensa de los guanches y negros contra su esclavización*, ed. Isacio Pérez Fernandez (Salamanca: San Esteban, 1989); Isacio Pérez Fernandez, *Bartolomé de Las Casas, ¿Contra los negros? Revisión de una leyenda* (Madrid: Mundo Negro, 1991); Isacio Pérez Fernandez, “Bartolomé de Las Casas y los esclavos negros,” in *Afroamericanos y el V centenario*, ed. José Luis Cortés (Madrid: Mundo Negro, 1992), 39-61; Isacio Pérez Fernandez, *Bartolomé de Las Casas: De defensor de los Indios a defensor de los Negros: Su intervención en los orígenes de la deportación de esclavos negros a América y su denuncia de la previa esclavización en África* (Salamanca: San Esteban, 1995).

¹² Pérez Fernandez, “Estudio preliminar,” 124-125.

¹³ See Francisco Fernández Pardo, *Juan Antonio Llorente, español “maldito”* (San Sebastián: [s.n.], 2001).

¹⁴ See Santa Arias, “Equal Rights and Individual Freedom: Enlightenment Intellectuals and the Lascasian Apology for Black African Slavery,” *Romance Quarterly* 55, no. 4 (Fall 1998): 279-291.

suffix to the anthology contains a piece by the revolutionary bishop of Blois, Abbé Grégoire, who apart from any reference to primary sources simply gainsaid any claim that such a generous humanitarian could possibly have conceived such slavery¹⁵.

But the fact that Las Casas *did* generate the kind of dissonance between the past and its interpretation that we should always pay attention to. In the nineteenth and twentieth centuries, imbued as they were with paternalistic colonial overtones, the question of race dominated. Interpreters of Las Casas rightly see him arguing for the full humanity of the Indians; this made him a convenient ally in the fight against racism and its exploitative connotations. But as race-based colonial domination has faded as an acceptable ideology, where does that leave Las Casas? What more can we take from his life's witness for the reformulated globalism of today?

In all the promotion of Las Casas, egalitarian, the whole structure of his most comprehensive statement, "In Defense of the Indians" (1551), has been glossed over¹⁶. The force of the myth hides to what degree Las Casas's search for justice—and by extension our own quest—is intimately tied to the idea of a universal, culturally Christian, jurisdiction of the West. For Las Casas promoted his own program for irenic Indian colonization by systematically showing how the supporters of violent conquest in the Indies confused the Indians with Turks, Saracens, and Moors. In other words, the main problem with Spain's sword-wielding expansion, according to Las Casas, was not that the Indians were considered sub-human, but that they were considered Muslims.

That's not to say Las Casas should be thrown out as a dead end. A contextual rereading will allow us to appreciate where Las Casas can help us as we think about the future of interreligious human rights discourse.

The Threat of Islam as Background to Bartolomé de Las Casas's Defense of the Indians

Lewis Hanke entitled his study of Las Casas's *Defense of the Indians* [also known by its Latin title, *Apologia*] with

a phrase that he felt was "the doctrine that undergirds all the battles [Las Casas] fought as Protector of the Indians," that *All Mankind is One*¹⁷. Hanke's synopsis is, in truth, not inaccurate, for it has as its foundation one significant argument made against Juan Ginés de Sepúlveda, humanist powerhouse, royal chronicler, and official translator of Aristotle under the patronage of the Spanish kings. Sepúlveda had circulated a rhetorically clever but small-minded work entitled *Democratus secundus*, which claimed that the Indians (based on the observations of his contemporary Juan Oviedo's *General History of the Indies*)¹⁸ were the clear intellectual and moral inferiors of the Spanish¹⁹. They were thus "obliged by natural law to obey those who are outstanding in virtue and character in the same way that matter yields to form, body to soul, sense to reason, animals to human beings, women to men, children to

¹⁵ Henri Grégoire, "Apologie de Don Barthélémy de Las Casas, évêque de Chiapas (22 floréal, an VIII-12; May 1804 [sic: 1800])," in *Œuvres de Don Barthélémy de Las Casas évêque de Chiapa, défenseur de la liberté des naturels de l'Amérique*, vol. 2 (Paris: A. Emery, 1822), 336-367.

¹⁶ The most up to date edition, from which I will cite, is: Bartolomé de Las Casas, *Apologia*, ed. Ángel Losada, vol. 9, *Obras Completas de Bartolomé de Las Casas* (Madrid: Alianza, 1989), hereafter referred to as *Apologia*. In addition to page numbers, which are somewhat confusing due to the parallel Latin-Spanish text, I cite by original folio number. Where possible, I take my translations from the very readable version of Stafford Poole: Bartolomé de Las Casas, *In Defense of the Indians*, trans. Stafford Poole (De Kalb, IL: Northern Illinois University Press, 1974), hereafter DI.

¹⁷ Lewis Hanke, *All Mankind Is One: A Study of the Disputation between Bartolomé de Las Casas and Juan Ginés de Sepúlveda on the Religious and Intellectual Capacity of the American Indians* (De Kalb, IL: Northern Illinois University Press, 1974), xv

¹⁸ The complete modern edition is Gonzalo Fernández de Oviedo y Valdés, *Historia general y natural de las Indias*, ed. Juan Pérez de Tudela y Bueso, 5 vols. (Madrid: Ediciones Atlas, 1992). Las Casas was probably responding to an earlier work: Gonzalo Fernández de Oviedo y Valdés, *Sumario de la natural historia de las Indias*. (México: Fondo de Cultura Económica, 1979).

¹⁹ Juan Ginés de Sepúlveda, *Democrates segundo*, ed. J. Brufau Prats and A. Coroleu Lletget, vol. 3, *Obras Completas de Juan Ginés de Sepúlveda* (Pozoblanco: Excmo. Ayuntamiento de Pozoblanco, 1995). The more often referred to work is Juan Ginés de Sepúlveda, *Democrates segundo; o, De las justas causas de la guerra contra los indios*, ed. Ángel Losada (Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas; Instituto Francisco de Vitoria, 1951). According to Hanke, *All Mankind Is One*, 70., "The *Defense*...responds to the summary made by Sepúlveda of the more complete argument he elaborated in *Demócrates Segundo*."

adults, and, finally, the imperfect to the more perfect, the worse to the better, the cheaper to the more precious and excellent, to the advantage of both”²⁰. These “betters” are, of course, the Spanish colonists. Resistance to this natural order, according to Sepúlveda, should be met with force, for inferiors do not know what is best for them. The courtier and translator called forth his ally Aristotle as his chief authority. The Indians were clearly “slaves by nature,” a concept he found in the *Politics* and which was promoted with much success²¹.

If the dismissive superiority of Sepúlveda is downright shocking to our ears, it can be found, without too much effort, under various guises in all colonial societies, right up to South African apartheid and beyond. Perhaps that is what makes Las Casas such a lively, enduring figure: we immediately recognize the patronizing xenophobia against which he fought as part of our own struggle to integrate the culturally different into our own world.

But to claim that the thesis of Las Casas’s *Defense* is “All Mankind is One,” as does Hanke, is misleading. It would be more proper to assign this subtitle to another of Las Casas’s work, the so-called *Apologetic History* of the Indies. This lengthy tome (over 1500 pages in three volumes in its modern edition) is indeed a detailed refutation, based on copious ethnographic evidence, of the rational and religious capacity of the peoples of Latin America²². But for both Sepúlveda and Las Casas the more pressing question addressed in their 1551 debates concerned not the equality of humankind but *the rights of the church and her servants over unbelievers*.

Though Aristotle’s category of “natural slave” thematically stands out for the modern reader in the sections of *Democrates secundus* dedicated to Indian “barbarity,” it’s not all philosophical authority for Sepúlveda the humanist. As a churchman he had to argue from church tradition. And so fathers from Cyprian, Augustine, and Gregory the Great to the very recent Alexander VI (promulgator of the infamous bull, *Inter caetera* [1493], which donated the Indies to Spain) are crucial to the jurisdictional aspects of his own case. And as for Las Casas’s response, only 18 of his *Defense*’s 236 double-sided folios deal directly with the question of what kind of “barbarians” the Indians are (or are not). The claim that Indians were a lower form of hu-

man was relatively quickly dismissed. The remaining 218 folios of his *Defense* follow a serpentine course through the church’s teaching on the Christian’s proper exercise of coercive power among non-Christian nations. And in late-medieval Iberia, this leads Las Casas right up against Jews and Muslims.

We mustn’t forget the providential date that Columbus planted the Spanish flag on the isle of San Salvador. The year 1492 also saw the fall of Granada, Islam’s last hold-out in Western Europe, and the final expulsion of confessing Jews from the newly united kingdoms of Castille and Aragon. If we put aside the intellectual fascination of the elite classes with the possible discovery of a new American “species” of human²³, the more practical question for Las Casas was less ensuring that the Indians were considered fully human than ensuring that they were *not* considered deserving of the same (mal)treatment as Muslims and Jews.

Las Casas’s *Defense* frequently refers to Muslims and Jews as foils. He does this because it is essential to his thesis that non-Christian rule over a particular territory is no just reason, in and of itself, for engaging in war against it. The opposite was, if not an explicit claim of Sepúlveda, his strong implication: the Spanish were justified in violently overthrowing foreign rule to enforce natural law²⁴, protect innocent victims of religious violence²⁵, and aid the spread

²⁰ *Apologia*, 57-58 (fol. 4); DI 11-12.

²¹ Specifically *Politics*, I.4-6 (1256b25). For a dated but still useful treatment, see Lewis Hanke, *Aristotle and the American Indians: A Study in Race Prejudice in the Modern World* (London: Hollis & Carter, 1959).

²² The simple thesis of this long work is that Indian civilization was *better* prepared to receive Christianity than classical culture and paganism. This work deserves much more attention for its rereading of classical culture into the pre-conquest Americas. It really is the first work of “comparative religion” in any recognizable form. See David Lupher, *Romans in a New World: Classical Models in Sixteenth-Century Spanish America* (Ann Arbor: University of Michigan Press, 2003).

²³ Which spawned an equally forceful attempt to locate old-world ancestors for American natives. See, for example Tzvetan Todorov, *The Conquest of America: the Question of the Other*, trans. Richard Howard, Harper Perennial. (New York: HarperPerennial, 2006), 210.

²⁴ *Apologia*, 58-59 (fols. 4v-5); DI 13.

²⁵ *Apologia*, 58-60 (fol. 5); DI 13-14.

of the gospel²⁶. Las Casas's response to this multifaceted rationalization of violence consists in refuting the simplified construction of *jurisdiction* offered by Sepúlveda in which what belongs to the church and her servants by right (*de iure*) can and should be brought into her realm in fact (*in actu*)²⁷. Las Casas responds: "It is necessary to distinguish: whether the infidels are subject to Christian princes, and what class of crime they commit; whether they are Jews, Saracens, heretics, or schismatics; whether they are infidels who possess territories that in another time belonged to the Christian Church; whether they carry out destructive invasions against a Christian populace"²⁸. The single most egregious and pervasive error Sepúlveda and his school have made is to confuse the Indians with the other types of infidel.

Las Casas's program for distinguishing various types of infidels comes straight from his great Dominican contemporary Thomas de Vio Cajetan, whose commentary on Thomas Aquinas's *Summa* II-II q. 10 (On Infidels) makes the following three-part typology of unbelievers²⁹.

1. Unbelievers who are *de facto* and *de iure* subjects of Christian princes;
2. Unbelievers who are *de iure* but not *de facto* subjects of Christian princes;
3. Unbelievers who have never been *de facto* or *de iure* subjects of Christian princes³⁰.

The Indians belong to this third category. But in the other two exist Jews, Moors, and heretics that have to be dealt with. Theirs is a different fate from that of the Indians.

In short, other than the fact that they are all unbelievers, Jews and Muslims are everything the Indians are not.

"Indians are completely ignorant of Christianity and are therefore understandably resist it"; "Jews and Muslims are aware of Christian doctrine, are recalcitrant in their unbelief, and do all they can to prevent the preaching of the Gospel."

Refusal to convert, Las Casas argues, must be met with patience, even when accompanied by violence, for it is "the

law of nature [that] the weapons of all peoples throughout the world are raised against their public enemies. So, to crush the insolence of such enemies, we take them captive, and by inflicting equal destruction we teach them to fear our men and to avoid injuring us, so that they pay for the injuries they have inflicted upon us. Acts of this kind are called 'natural defense' and are included under this maxim of natural law: 'It is lawful to repel force with force'³¹. But it is important to distinguish between those who know Christian dogma and those who are ignorant. While labeling as inappropriate the tactics of Albertus Pius who supported bellicose war against resistant infidels, Las Casas clarifies that this would have been valid "in reference to the Turks and Moors, who are not ignorant of our dogmas and who very effectively block the spread of our religion." Such war does not apply to "unbelievers in the absolute sense of the term but to unbelievers like the Saracens and Turks, who obviously bear an age-old hatred for the name of Christ"³².

Not only do various Muslims "effectively block the spread of our religion"; they attack Christians as a matter of principle. A Christian prince may "activate" his jurisdiction "when unbelievers break into our provinces or harass our shores with the accoutrements of war, either generally, as in the case of the Turks who daily harass, attack, and afflict Christian lands with their terrible armies, or particularly (as in the case of rather frequent sorties) by the Saracens"³³. In these cases, "the justification [for acting on potential jurisdiction] is clear"³⁴. But Las Casas clarifies with a quote from Thomas: "Unbelievers...should be compelled

²⁶ *Apologia* 5v; DI 14.

²⁷ *Apologia*, fol. 76; DI 118

²⁸ DI 322. *Apologia*, 322 (fol. 109-109v).

²⁹ Thomas's treatment is somewhat less tidy. Thanks to Mariano Delgado of the University of Fribourg, Switzerland, for this tip. Email correspondence, October 20, 2009.

³⁰ Cajetan's text can be found in Thomas Aquinas, *Summa Theologiae ad codices manuscriptos vaticanos exacta cum commentariis Thomae de Vio Caietano ordinis predicatorum s.r.e. cardinalis*, Sancti Thomae Aquinatis doctoris angelici opera omnia (Roma: Ex Typographia Polyglotta S.C. de Propaganda Fide, 1882), 8:90.

³¹ DI 184. *Apologia*, 354 (fols. 124v--125).

³² DI 183. *Apologia*, 352-54 (fol. 124).

³³ DI 184. *Apologia*, 354 (fol. 124v).

³⁴ DI 184. "Et ratio quae pro Ecclesia facit est clara." *Apologia*, 354 (fol. 124v).

by the faithful, if it is possible to do so, so that they do not hinder the faith by their blasphemies or by their evil persuasions or even by their open persecutions... *in order to force them not to hinder the faith of Christ*³⁵. Here we see that Las Casas has interpreted the correct use of force against the infidel as directed toward the free propagation of the faith.

“Indians do not offend God with their religious rites; Jews and Muslims desecrate and defile Christian holy places, and so impede the propagation of the Gospel.”

Because of their ignorance, Indians acted according to nature—even if corrupted by sin—when they worship idols and make sacrifices. Such is not the case with Turks and Saracens. Anywhere that “has been consecrated by the true sacrifice of the body and blood of Christ, that pure worship has been rendered to the true God, and that the holy sacraments have been administered”³⁶ has become a holy place and deserves protection from impurity. The church may justly authorize a war to keep such a land clean, namely “when, in provinces that were in other times subject to Christian jurisdiction, these [infidels] practice idolatry or infect a region with their nefarious and abominable vices against nature”³⁷. Nor can the Church tolerate the violation of its monuments or dishonor directed toward the Christian God: “By no means can the church rationally tolerate, if it can act in any way, such [a situation], for it overflows with opprobrium and insult for the name of Christ”³⁸. Such insult “against divine religion” is “a public crime against all persons,” according to Justinian’s “Codex”³⁹.

Such sacrilege is a very grave crime. Las Casas cites the interpretation of Pope Innocent IV of the above law from Justinian’s *Codex*, referring to the Saracens: “The Church should not make war against them if they do not stain Christian lands with their uncleanness”⁴⁰. But if they do “stain” (a stain that Las Casas affirms cannot be erased, for they are as Sodom and Gomorrah⁴¹) they should be destroyed. Here Las Casas cites many examples of God’s purifying anger in the Old Testament, ending with Elisha’s summoning of the bear from the forest to destroy the youths of Bethel (1 Kings 2:24). The important point to note is that these are violations of a purity already established by the “preaching of the name of Christ and [where]

it is known in a certain manner that divine worship had been established”⁴². For all practical purposes this meant the now-Muslim lands of the Mediterranean.

The Church may justly claim jurisdiction in lands that Muslims now occupy for they constitute a threat to Christian faith and a violation of consecrated territory. Should an infidel prince not allow the free preaching of the Gospel, Christians may fight with the sword for this privilege and punish the ruler for violating the Pope’s jurisdiction. In other words, as Las Casas defends the Indians against illegal *conquista*, he reasons consistently that regulations concerning Christian jurisdiction over infidel princes apply *only* to the situation of Christians under a belligerent encroaching Islam, that is, the *reconquista* of the crusades.⁴³ During this process, the Church has no authority to punish with the sword those who, according to their own foolish and impure rights, commit idolatry or even blasphemy within their own territories. “But it would be another thing if the Jews or Saracens, to insult our religion, crucified a person or perpetrated a similar crime. For this would constitute blasphemy that blocks the propagation of the faith. Crimes of this kind should be punished with war, as the well-informed theologian Francisco de Vitoria teaches in a very erudite form in his *lucubrations*”⁴⁴.

“Indians inhabit lands never before ruled by a Christian prince; Jews and Muslims are unrighteous usurpers of Christian territory.”

The Moor and the Turk can be justly fought because they exercise a tyrannical, unjust rule over Christian territories and Christian peoples. Las Casas uses the example of Gregory the Great, who wrote in a letter to Genadius, the Exarch of

³⁵ DI 184, emphasis mine. *Apologia*, 354 (fol. 125). Quoting ST II-II, q. 10, a. 8c.

³⁶ *Apologia*, 354 (fol. 125). Las Casas cites as support Thomas Aquinas, *Summa Theologica*, 3, q. 63, a. 2, 3, 4, 6.

³⁷ *Apologia*, 354 (fol. 125).

³⁸ *Apologia*, 240 (fol. 77v).

³⁹ *Apologia*, 240 (fol. 77v), citing Codex 1, 5, 4.

⁴⁰ *Apologia*, 240 (fol. 77v), quoting his *De Dec.* 3, 42, 3.

⁴¹ *Apologia*, 240 (fol. 77v).

⁴² *Apologia*, 248 (fol. 80).

⁴³ *Apologia*, 248--54 (fol. 80--82v).

⁴⁴ *Apologia*, 328 (fol. 112v--113). Citing II-II, q. 10, a. 8.

Africa, commending him for his battles against encroaching Moors that “troubled the faithful and usurped properties belonging to the entire Church”⁴⁵. So Las Casas urges Christians to “pray vigorously that the Lord may give us daily help against the Turks and Moors who plague the Christian Church, not only that they may become Christians, but also because they inflict injuries on the Church and have a tyrannical hold over its lands”⁴⁶. This just war is not an attempt to make Christians of them but a holy crusade to *recapture* Christian territory: “Gregory praises Genandius not because he took up arms against the pagans in order to make them become Christians but because he reconquered provinces or places from them that had once belonged to the Christian Church”⁴⁷. Reestablished in its historical realms, “once those fierce foes were thoroughly subdued, the light of the gospel could be spread through the neighboring regions that had been occupied by them”⁴⁸. These lands are *occupied* territories “that had once been under Christian jurisdiction and in which Christians were perhaps still living”⁴⁹, under the repressive rule of pagan princes.

Las Casas clarifies: “Genandius is not praised for having used armed forces to subjugate Vandals, Moors, or other unbelievers in order that afterward the pagans might be converted through the preaching of the Gospel”⁵⁰. Armed force is only justified as a *response* to aggressive, predatory attacks by recalcitrant heretics or unbelievers who are knowledgeable of Christian doctrine, intent on claiming Christian provinces and forcing Christians into apostasy or compromise. These exceptions constitute the very ideology of crusading conquest.

According to Las Casas and his teachers, Christians have current rights over many lands where they do not currently rule; and it is the past religious history that determines this category. Las Casas articulates the condition as occurring “[w]hen [infidels] unjustly hold reigns they have unjustly taken from Christians, principally in which Christians are still living”⁵¹. His chief examples amounts to a list of all the crusades of the sixteenth century: “the Constantinopolitan empire, Rhodes, Hungary, Serbia [*Belgradum*], and Africa (all of which formerly worshiped Christ)”⁵². All these, as they formerly made up part of Christendom, are fair game.

But not unconditionally so. Just war (or better put, actualizing of rights) would require that unjust conquest of

Christ-worshipping reigns *in the past* be accompanied by continued injustice *in the present*: “When possessing said reign [the infidels] continue to do injury, and the jurisdiction that the church had over them traditionally [*in habitu*] can be brought to bear [*in actum deducere*] in recovering what was hers by force of war, should no other remedy exist”⁵³. The injustice of holding such reigns has largely to do with the treatment of Christians therein. Las Casas cites a number of authorities supporting the relative jurisdiction of the Church in said lands populated by Christians, whose ruler remains an infidel. He sums up his own position in the words of the moderating Thomas: “The Church may legitimately establish with its law, by [legal] sentence or decree, rights of dominion or oversight that infidel princes have over Christians, for on account of their infidelity they are worthy to lose their power over the faithful who have become children of God; however, [the Church] suffers such [princes] to avoiding a stumbling block [1 John 2:10]”⁵⁴.

Las Casas objects to the imprecise application of the word “infidel” to the natives of the Indies. But in doing so he accepts—carefully but without reservation—the application of said jurisdiction to Christian crusades against various Muslims. Muslims are the ones who, unlike “our Indians,” have “usurped Christian reigns” and “rule over Christians” and “have heard of our world.” It is the Turk or Saracen who “is obligated to recognize the dominion of the Church or be deprived of his reign”⁵⁵.

This is not to say that Las Casas is an unqualified proponent of crusade. Provided they stay in their territory, honor there the religious obligations of Christians, and do not

⁴⁵ DI 315. *Apologia*, 580 (fol. 218v).

⁴⁶ DI 315. *Apologia*, 582 (fol. 218v–219). Las Casas ideas are very like his teacher Cajetan. See note 35.

⁴⁷ DI 315. *Apologia*, 582 (fol. 219).

⁴⁸ DI 315–16. *Apologia*, 582 (fol. 219).

⁴⁹ DI 317. *Apologia*, 584 (fol. 220).

⁵⁰ DI 317. *Apologia*, 584 (fol. 220).

⁵¹ *Apologia*, 238 (fol. 76).

⁵² *Apologia*, 238 (fol. 76).

⁵³ *Apologia*, 238 (fol. 76).

⁵⁴ *Apologia*, 238–40 (fol. 76v); quoting Thomas Aquinas’s *Summa Theologica*, II-II, q. 10, a. 10.

⁵⁵ *Ibid.*, 240 (fol. 77).

prevent the free preaching of Christianity, Las Casas has every hope that even the most recalcitrant Turk may be won over by the beauty and humility of Christian truth. In many cases, Las Casas claims, Muslims and Jews have been prevented from accepting Christianity by hearing it from impure sources; it would be better if friars would be sent like sheep amongst these wolves as well. But he draws the line at Muslim expansion: Las Casas imagines a one-sided, Christendom-centered world where others should be “content with their native lands and reigns” and welcome the truth if it is properly presented⁵⁶. Christendom alone is expanding and it will certainly not contract.

“Indians are willing recipients of the Christian message; Jews and Muslims do everything in their power to prevent the propagation of Christian truth, including forcing Christians to recant”.

Las Casas argues against Sepúlveda’s authority John Major, whose *Commentary on the Sentences of Peter Lombard* was repeatedly invoked to claim that once a certain number of Indians have become Christian, perhaps even just one, the Indian prince could be forcefully deposed from rule over their lands simply for not being a Christian⁵⁷. Las Casas clarifies the authentic position of Thomas: “If a ruler should directly incite his subjects to hatred of the faith, he would be automatically deprived of his rule, or at least he could be judicially deprived of it by the Church because of the power entrusted to it by God”⁵⁸. Again, the purpose of the exception is to protect the faith of present Christians. It is applicable only to “a ruler who tries to make his subjects give up the faith of Christ”⁵⁹. Las Casas offers an interpretation of the authoritative Thomas at this point:

When the holy doctor said that the unbelievers merit the loss of their power over the faithful because of their lack of faith, he means this on the supposition that some condition is opposed to the progress of faith. Now since the Church, having learned from the experience of very many past centuries, presupposes the stubborn blindness of the Jews and the wicked harshness of the Saracens, who openly fight against Christ’s Gospel, [and counts them] among those unbelievers who are subject to the Church or its members, it will make a judgment that the slave of Jews or Moors gains freedom by acknowledging Christ’s truth⁶⁰. The reason is that the Church believes the

latter will do all they can to have the slave who has been converted to the faith abandon it. The Church could make the same decision about the slaves of Jews or Saracens who are not subject to us; yet, to avoid scandal, it does not do so⁶¹.

Thus the church protects its weakest subjects, slaves, from control over their souls. (Their bodies, apparently, can still be subject.)

The prospect of Christian slavery under the rule of an infidel was particularly worrisome. As Gratian states, “Lead to freedom without any dissimulation any Christian chattel which it is clear a Jew has amassed lest (God forbid!) the Christian religion should be desecrated by subjection to the Jews”⁶². To this citation, Las Casas adds his own expectations regarding Muslims: “And since, in the case of Turks and Saracens, the Church has learned from very long experience to consider as a condition totally fulfilled the fact that they are always ready to attack the faith and unsettle the Christian people, therefore it rightly and always has the power to invade them, even if they should stop their attacks for a few years”⁶³. When Thomas speaks of actualizing the rights of the church in foreign lands, Las Casas infers, the Indians are excluded but the Turks and Moors are not.

Thomas should be interpreted as speaking about the rulers of the Turks and the Moors, who, at his time, were known throughout the world as enemies of the Christians. For not only do they not allow their subjects to embrace the Christian faith, they also have a deep-seated wish that the whole religion of Christ had long ago been blotted out, and generally, in every locality and at all times, they do their utmost to perturb the lives of Christians. This is the true meaning

⁵⁶ “Contenti regnis et terris nativis suis...” *Apologia*, 300 (fol. 100v).

⁵⁷ Major was a repeated authority of the anti-Indian party, so-called, based upon a snippet from his popular *Commentary on the Sentences of Peter Lombard* (1509). See Book 2, ch. 44, q. 3. See DI 326.

⁵⁸ DI 334. *Apologia*, 614 (fol. 232v). Referring to Thomas, *Summa Theologica* II-II, q. 10, a. 10.

⁵⁹ DI 335. *Apologia*, 614 (fol. 232v).

⁶⁰ Citing Gratian c. 13, D. 54; c.15, D. 54; Decretals r, 6, 19.

⁶¹ DI 335. *Apologia*, 616 (fol. 232v--233).

⁶² DI 335. Poole notes “See Gratian c. 13, D. 54.”

⁶³ DI 335. *Apologia*, 616 (fols. 233-233v).

of Saint Thomas's words. Otherwise he would hardly be consistent in his other writings—which is not an accusation to be made against the teaching of the holy doctor⁶⁴.

“Indians are not, nor have they ever been, subject to a Christian prince; many Jews and Muslims are subject to Christian princes.”

Las Casas has no qualms whatsoever about the Iberian habit of expelling Jews and Moors. While they cannot be punished for idolatry, they may be expelled to protect Christians from their infectious teaching: “To such class of infidels [as deserve exile] belong also the Jews and Moors who are subjects of Christian kings”⁶⁵. This practice, he notes, is supported by the decretals and enacted also “in the Spanish language” in which “we have many laws promulgated by the kings of Castile with reference to Jews and Moors”⁶⁶. The abundance of legislation in Latin and Spanish authorize Christian kings “to exercise contentious jurisdiction (*iurisdiction contentiosa*) over them, that is, even against their will”⁶⁷. Only in this case it is not “compelling them to enter,” but “compelling them to leave” if they don’t convert.

Understanding Las Casas for Interreligious and Intercultural Dialogue

Las Casas is best understood as a Christian prophet, calling his own “people of God,” the Spanish, to account for their pact with God to evangelize the New World with the true Gospel. He should also be remembered as a faithful student of Thomas Aquinas in matters of faith and jurisprudence. When it came to articulating his own position, he consistently referred to his Dominican order’s chief light and witness.

In the first instance, Las Casas was among the first (if not the very first) coherently to articulate a Christian stance toward those wholly other people “of the Ocean Sea,” the “Indians” of the New World. They were to be considered full humans with free, rational wills capable of understanding and confessing the full Christian faith. Their own cultures and religious practices should be regarded as high expressions of “natural” humanity, worthy of as much—even more—respect and honor as those of pre-Christian

classical world. As such, in Las Casas’s thought, there was no possible justification for violent invasion, occupation, enslavement, or plundering of the natives’ persons or property. Moreover, his own advocacy in Indian affairs called for the unreserved restitution of all Indian wealth and life to proper self-jurisdiction, and the eternal punishment for those who refused to submit to this church teaching.

In the place of this violent expansion of a self-replicating Christian civilization, he proposed a peaceful, vulnerable teaching of Christian truth to natives who, he was convinced, would accept it were it to come from something other than swordpoint. Moreover, his favorite biblical phrase to describe evangelization comes from Matthew: “Behold, I send you like lambs among the wolves” (10:16). The faithful Christian servant has been warned that preaching Christian truth will bring persecution, and that our example should be Christ himself, who did not resist death by taking up the sword but willingly submitted to the cross. Evangelists should expect the same.

Though Las Casas is completely clear about the fact that the Christian faith, to be considered genuine, must be adopted willingly and without force of arms, he is certainly not a pacifist. There is ample room within his received Thomism for the protection of Christians from aggression. This didn’t so much apply to his thought with regard to the Americas, where Christianity was so young and little adopted by the natives. It had to do with the attitudes he expressed, in contrast, toward Muslim kingdoms. Now, to be fair, Islam was not a subject to which Las Casas devoted a great deal of reflection; his thoughts on the matter should be considered repetition of standard authorities, particularly Thomas.

And what Thomas has to say on the subject is rather curious. For everything that urges a peaceful religious expansion in New World, which has never heard the name of Christ, does not apply to the Old World. This is not “inconsistent” but rather formed by a reality that hovered menacingly in

⁶⁴ DI 336. *Apologia*, 618 (fol. 234).

⁶⁵ *Ibid.*

⁶⁶ *Apologia*, 618 (fol. 234).

⁶⁷ *Ibid.*

the background of the Dominican's thirteenth-century Italian world: the crusades. Driven to contradict a territorially expanding Islam, the battle to restore Jerusalem to Christendom did not treat the Muslim "other" the same way as the heathen "other" confronted by Las Casas. According to this tradition, Muslims had shown themselves hostile toward Christianity, unwilling to convert, and persecuting toward those who did not apostatize.

This is, of course, a caricature of Muslim attitudes towards Christians; the reality varied considerably from place to place and time to time. We can find in Islam the same insistence that submission to Allah be "willing" and not forced. But to fixate on the "willingness" or not of religious conversion is to miss the reality contradicted (but eventually reinforced) by the discovery of the Americas: that religion is basically territorial. Once a piece of land (or sea!) was won for Christ, it was always Christian, territorially, and should be forcibly maintained.

Conclusion

Las Casas judges that any act of the Church upon its *rightful* jurisdiction, but *without* taking into account the harm such acts of justice will incur upon the faith, is wrong-headed, "for the punishment of crimes is not an act of justice except insofar as the criminal returns to a better state of mind by reason of the punishment or except insofar as peace and quiet are restored to the state"⁶⁸. But clearing the way for preachers by military force can in fact be allowed if the Christian prince makes proper distinctions between types of subjects. Sepúlveda has failed, according to Las Casas, because he takes categories appropriate for "Moors and Turks" and applies them to Indians. Sepúlveda "fails to distinguish the four kinds of unbelievers. Some are unbelieving Moors and Jews who live under the rule of Christians. Others are apostates and heretics. Others are Turks and Moors who persecute us by war. Others are idolatrous unbelievers who live in very remote provinces"⁶⁹.

It would be a mistake to dismiss Las Casas because of his unsavory comments about Muslims and Jews. Las Casas did share, in an attenuated form, the general martial attitude of the Spanish towards Islam, as well as the other great Spanish concern to purify Christendom of stubborn Jews. And, true enough, Las Casas's main concern was justice for the Indians—a singleness of purpose that led him at times to overlook injustices done to other peoples. But this is to overvalue, as did Hanke, the anthropological element in Las Casas's *Defense*.

If we take as seriously as Las Casas not only the question of human equality but also of *jurisdiction*, then a different and perhaps ultimately more helpful emphasis of Las Casas's thought can emerge, especially regarding the widely forecast battle of civilizations between Christianity and Islam. If Western nations and their culture of human rights discourse were to admit the degree to which their constructs were positive, and not *natural* law, the reality of differing jurisdictions could be acknowledged. For though constructions of rights have assumed, since the Enlightenment, a universal domain, the reality is quite different—especially in the postcolonial era. Now, in addition to the secular tenets of post-Christendom, we are witnessing the emergence of different constructions of the secular that are proposing competing systems of universal rights: *shariah* being the most provocative, and indeed threatening (at least to non-Muslims), proposal.

Clearly we must part with Las Casas and his expansionist Christian state. But we, too, can acknowledge different jurisdictions. And more than that, we can work toward both having the moral authority to offer criticism *and* the solidarity and humility to work together.

⁶⁸ DI 213. *Apologia*, 408 (fol. 145v).

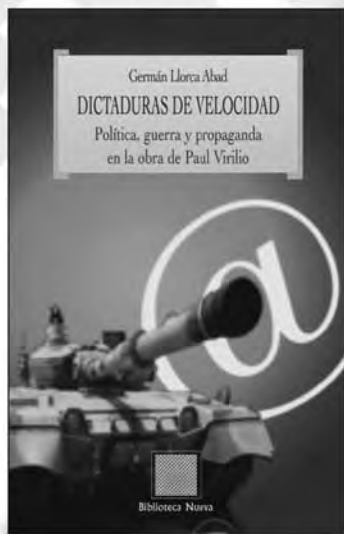
⁶⁹ DI 268. *Apologia*, 500 (fol. 185v).

EDITORIAL BIBLIOTECA NUEVA



Biblioteca Nuevas Eutopías

La vanguardia del
pensamiento cultural



DICTADURAS DE VELOCIDAD

Germán Llorca Abad
272 páginas



KAFKA Y EL CINE

Leopoldo La Rubia
296 páginas



EL CINE Y LA TRANSICIÓN POLÍTICA EN ESPAÑA (1975-1982)

Manuel Palacio (Ed.)
272 páginas



UN HISPANISMO PARA EL SIGLO XXI

Rosalía Cornejo Parriego /
Alberto Villamandos
304 páginas



ERAN SOÑADORES DE PARAÍSO

Lourdes Gabikagogeasko
320 páginas

Messianism and Political Action: How Utopianism and Nationalism Merge in Contemporary Shi'ite and Jewish Political Theologies

Mahdi Ahouie

Abstract / Résumé / Resumen

This paper provides a conceptual framework for understanding the political implications of messianism in both Judaism and Islam, with a focus on Shi'ism. Through a comparative study of the concepts of Jewish Messianism and Shi'ite Mahdism, two major common trends are recognized in both theologies: The first trend is Passive messianism, which disapproves any political action by the believers to hasten the final redemption. For centuries, this perspective was and still is accepted by the mainstream of Jewish and Shi'ite traditionalist and orthodox scholars. The second trend, on the contrary, is called Active messianism – a rather contemporary innovation in Jewish and Shi'ite orthodoxies – which not only finds itself at ease with messianic-oriented political action, but it actually prescribes it as a necessity and a religious task for believers in order to prepare the ground for the coming of the Redeemer. The thesis of this paper is that active messianism, despite proclaiming a universal cause for redemption, has paradoxically embraced nationalism, and it has effectively reinforced and reproduced the idea of nation-state, within both Judaism and Islam. The paper seeks possible reasons for such an unusual marriage of messianism and nationalism, and it concludes that the minority status of both Jewish and Shi'ite people and their long history of suffering and vulnerability can be an explanation for this interesting phenomenon. The paper also recognizes that there is an evolution from more moderate toward more radical messianic nationalism in both Judaism and Shi'ism. While the former only seeks early preparations for final redemption to occur in an unforeseeable future time, the latter is so impatient as to even force the end by blowing into an extremist and xenophobic nationalism.

Cet article fournit un cadre conceptuel pour comprendre les implications politiques du messianisme dans le judaïsme et l'islam, en particulier dans le chiisme. Grâce à une étude comparative des conceptions du messianisme juif et du mahdisme chiite on reconnaît deux tendances communes dans les deux théologies : la première est le messianisme passif, qui rejette toute action politique des croyants qui cherchent à accélérer la rédemption finale. Pendant des siècles, cette perspective a été et est encore acceptée par le courant principal du traditionalisme juif et chiite ainsi que par les universitaires orthodoxes. En revanche, la deuxième tendance est le messianisme actif – une innovation plus contemporaine des orthodoxies juive et chiite – qui non seulement se

trouve à l'aise dans l'action politique orientée vers le messianisme, mais établit aussi celle-ci comme une nécessité et une obligation religieuse des croyants, afin de préparer le terrain pour la venue du Rédempteur. La thèse de cet essai est que le messianisme actif, en dépit de sa proclamation d'une cause universelle de rédemption, a embrassé paradoxalement le nationalisme et a reproduit et renforcé l'idée de l'État-nation au sein du judaïsme et de l'islam. Cet article explore les raisons possibles de ce mariage inhabituel entre le messianisme et le nationalisme et conclut que le statut minoritaire des Juifs et des Chiites et leur longue histoire de souffrance et de vulnérabilité pourrait être une explication à ce phénomène si intéressant. Il reconnaît également que dans le judaïsme et dans le chiisme il y a une évolution du nationalisme messianique vers un autre plus radical. Alors que le premier ne recherche que les premiers préparatifs pour la rédemption finale qui aura lieu dans un avenir prévisible, le second est si désireux de forcer la fin qu'il a même préconisé un nationalisme extrême et xénophobe.

Este artículo ofrece un marco conceptual para la comprensión de las implicaciones políticas del mesianismo en el judaísmo y el islam, con una visión particular del chiismo. Mediante un estudio comparativo de los conceptos del mesianismo judío y el mahdismo chií, se reconocen dos grandes tendencias comunes en ambas teologías: la primera es el mesianismo pasivo, que reprueba cualquier acción política de los creyentes que pretenda acelerar la redención final. Durante siglos, esta perspectiva fue y sigue siendo aceptada por la corriente principal del tradicionalismo judío y chií y por los académicos ortodoxos. Por el contrario, la segunda tendencia, es el mesianismo activo –una innovación más contemporánea en las ortodoxias judía y chií–, que no sólo se encuentra a sus anchas en la acción política orientada al mesianismo, sino que establece ésta como una necesidad y una obligación religiosa para los creyentes, con vistas a preparar el terreno para la venida del Redentor. La tesis de este ensayo es que el mesianismo activo, a pesar de que proclama una causa universal de redención, ha abrazado paradójicamente el nacionalismo y ha reforzado y reproducido la idea del Estado-nación en el interior del judaísmo y del islam. Este artículo indaga las posibles razones de este tipo de matrimonio inusual entre el mesianismo y el nacionalismo y concluye que la condición minoritaria de los judíos y los chiís y su larga historia de sufrimiento y vulnerabilidad pueden ser una explicación de este interesante fenómeno. También reconoce que tanto en el judaísmo como en el chiismo se observa una evolución desde un

nacionalismo mesiánico moderado hacia otro más radical. Mientras que el primero sólo busca los preparativos iniciales para la redención final que tendrá lugar en un futuro previsible, el segundo es tan impaciente que incluso fuerza el final y preconiza un nacionalismo extremista y xenófobo.

Key Words / Mots-clés / Palabras clave

Active messianism; messianic nationalism; religious Zionism; political Islam.

Messianisme active; nationalisme méssianique; sionisme religieux; Islam politique.

Mesianismo activo; nacionalismo mesiánico; sionismo religioso; Islam político.

In the first glance, the terms messianism and nationalism simply sound incompatible. Messianism by nature contains elements of universality, whereas nationalism is defined in the particular borders of nation-state. This paper is an exercise in comparative political theology, examining two different eschatological traditions with their hopes and envisioned scenarios for redemption. As Yehezkel Landau points out, “the common thread linking these two eschatologies is the impact on human spirituality and on the wider society when piety and power politics are intermingled (Landau, 2009)”.

The purpose of this research is to study the concept of messianism and its relation with nationalism within Shi’ite revolutionary Islam and Jewish religious Zionism. The primary focus is on Twelver Shi’ism and its teachings about the *Mahdi*. The last of twelve Imams venerated by most faithful Shi’ites, the Mahdi is sometimes called the “Hidden Imam” because of his centuries-long concealment, or occultation. His triumphant return to the stage of human history is eagerly anticipated as part of God’s plan to rectify global injustices and bring about the victory of Shi’ite Islam over its Sunni rivals. The spiritually ennobling aspects of this tradition will be explored, along with more problematic ones which are especially pertinent for our own time, when Shi’ites have attained political power in Iran and other Middle Eastern countries.

A secondary focus of this essay is Jewish messianism, a long and multi-faceted tradition in its own right and one

which presents its own political challenges today, given the empowerment of Jews in the state of Israel and the claims of some Jewish Israelis to be catalysts of the messianic redemption.

The Jewish religion is a religion of legal, societal, and national dimensions. It is a religion of law (*halakhah*), in that it concentrates on its adherents’ way of life and takes a greater interest in their tangible actions than in their declaration of faith. It is a social religion, in that it deals with communal values and seeks to shape the public domain, sometimes even before getting involved with the private. And it is a national religion, in that most of its commandments and directives pertain to a particular people, the congregation of Israel, and only a few are directed toward humanity per se. Taken together, these elements afford the Jewish religious tradition a definite political character. Consequently, as the contemporary Jewish philosopher Aviezer Ravitzky points out, such a religio-political tradition can never be indifferent with respect to a state that it regards as the state of the Jewish people. It will strive mightily to influence that state’s laws and values and to impose its imprint on its culture and symbols (Ravitzky, 2006).

The same argument can be made with regard to Shi’ism, though with a few reservations. Like Judaism, Islam (including Shi’ite and Sunni branches alike) is a religion of law (*shari’a*) and it is also a societal religion, with a special attention to the social aspects of life. The only difference comes with the third factor: nationalism. Islam is definitely not a “national” religion in its message and mandate. It has obvious universal claims and it is supposed to be addressed to all human beings in all times. However, Shi’ism is a branch of Islam which might find itself more at ease with the “nation-state.” It is because of the minority and exceptionalist position of Shi’ism within the Muslim world that it can be somehow regarded as a “national” religion, especially in the case of Iran (Richard, 1981). Iran is the most populated Shi’ite country in the world, with an absolute majority of Shi’ite Muslims. There is a long history behind how Iranians adopted Shi’ism as their favorite version of Islam.

It goes beyond the scope of this paper to provide a detailed historical review on how Shi’ism became Iran’s state

religion in the 16th century in contrast to the Sunni Ottoman Turks as the main hegemonic rival for the Safavid Empire – the first Iranian dynasty since the Muslim conquest of Persia. What is certainly worth mentioning here is that Shi'ism gradually turned into an Iranian national religion, in which Iranians could find their own destiny and identity. The mythical image of the Shi'ite Imams as righteous and pure people, with tragic fates, perfectly matched the feelings of a proud Iranian nation. These claims focused on the perpetual and historical suffering of the Iranians, who were the victims of several foreign invasions. Moreover, the Iranians always believed that their share in building the Islamic civilization was greater than the other Muslim nations, and therefore, they deserved to be appreciated more than under the Arab rulers. Shi'ism also provided a suitable ground for the reinforcement of this sense of Iranian “exceptionalism” within the Muslim world. The unique role of Shi'ism, as an inspiration and fuel for the Iranian nationalistic cause, has evolved over the centuries into a powerful political institution¹.

Some of the main questions to be addressed in this paper include: What are the similarities between Jewish and Shi'ite perspectives towards messianism? And how messianism and nationalism have been combined in contemporary Jewish and Shi'ite religious schools of thought over the past century?

In the next few pages, I will try to answer to each of these questions in detail. But before talking about similarities, it would be necessary to clarify what are not similar between Jewish and Shi'ite perspectives of nation-state. For Judaism, two factors are the most important with this regard: Land, and Exile. Jewish nationalism was first and foremost aimed to put an end to Jewish Diaspora all over the world, and to gather Jews in a national home, where they would be immune of any further persecutions at the hands of the gentiles. Although at the beginning of the Jewish nationalist movement the location of such a national home was of no particular importance, Zionism later focused on Palestine – the sacred “Promised Land” for all Jews. As we will see, this emphasis on the Land of Israel could not be divorced from the influence of religious symbols and inspirations. Today, striking to preserve the sacred Land is an inseparable part of Jewish nationalism.

For Shi'ites, however, these two elements have not been as pivotal as for the Jewish people. Although the Shi'ite people have been a minority in the Muslim world often persecuted at the hand of the ruling authorities, they never found themselves living among gentiles like the Jewish people, because the Sunni majority was, at the end of the day, their Muslim fellows. In Iran, where a Shi'ite majority has possessed the territory since the 16th century, exile has never been the case. Besides, the “land” of Iran is not sacred by itself according to Shi'ite theology. From the religious perspective, the land of Iran is important as long as a major Shi'ite population lives in there. Therefore, according to Shi'ism, the final redemption goes beyond the two factors of land and exile – it mostly concerns legitimacy and authority. In the following pages, I will further discuss the question of messianism and redemption and its link to nationalism in Judaism and Shi'ism.

I. Jewish and Muslim Trends to Messianism:

In general, a similar concept of redemption determines the attitude toward messianism in Judaism and in Shi'ism. Both Judaism and Shi'ism, in all of their forms and manifestations, have always maintained a concept of redemption as an “event” which takes place publicly, on the stage of history and within the community. It is an occurrence which takes place in the visible world and which cannot be conceived apart from such a visible appearance. Although there is no mentioning of the Messiah in either the Torah or the Koran, messianic teachings in Judaism and Shi'ism have further described the individual personality of the Messiah in detail. According to the Jewish religion, the Messiah shall descend from the King David's generation, whereas for the Shi'ites Mahdi is a direct descendant of the Prophet Mohammad. The Jewish Messiah will be born at the end of time, while the Shi'ite people believe that their Hidden Imam has been physically living in this world since twelve centuries ago and he will continue to stay alive until the right time comes to fulfill his mission.

¹ For more details on different political implications of Shi'ite and Sunni branches of Islam, see Mahdi Ahouie, “*Shi'ia-Sunni encounter in the Middle East: The challenge of Religion and Politics*,” in Gyula Scorgai (ed.) **Geopolitics, Schools of Thought, Methods of Analysis and Case Studies**, Pregny: Edition de Penthes, 2009, pp. 121-128.

The chain of the Shi'ite Imams came to an end in the late 9th century, when the twelfth Imam "Mahdi" disappeared mysteriously under an increasing pressure over the Shi'ite population by the ruling Abbasid caliphs. Imam Mahdi then went into a long concealment until his return at an unknown date in the future, when he would bring justice to the world. Mahdi Bazargan, one of the most famous Iranian contemporary politicians and Islamologues, describes the belief in the Mahdi and in his final victory over the oppressor as the "secret of survival" for Shi'ism throughout all persecutions and sufferings at the hands of the Sunni ruling elite in history (Bazargan, n. d.).

The preeminent scholar of Jewish mysticism, Gershom Scholem, in his valuable work "The Messianic Idea in Judaism," recognizes three forces within rabbinic Judaism—conservative, restorative, and utopian—and he concludes that the messianic idea crystallizes mostly out of the latter two forces together (Scholem, 1970). The same explanation can be envisaged with regard to the Shi'ite messianism. The restorative forces are directed to the return and recreation of a past condition which comes to be felt as ideal. More precisely, they are directed to a condition pictured by the historical fantasy and the memory of the nation as circumstances of an ideal past. Here hope is turned backwards to the re-establishment of an original state of things and to a "life with the ancestors." But there are, in addition, forces which press forward and renew; they are nourished by a vision of the future and receive utopian inspiration.

A high-ranking Shi'ite scholar, Ayatollah Safi Golpaygani has perfectly expressed the combination of restorative and utopian trends in his description of the Mahdi's future government on earth:

"The righteous government and [political] system [in the world] is only one and that would be reliant on God and based on the laws of the Lord. The characteristics [of such a government] are mentioned in the Koran and in the reliable hadiths, and the Prophet Mohammad and Imam Ali have also manifested it in reality (Safi Golpaygani, 1388: 198)."

When the messianic idea appears as a living force in both Judaism and Shi'ism, it always occurs in the closest connection

with apocalypticism. In these instances the Messianic idea constitutes both a content of religious faith as such and also living, acute anticipation. Apocalypticism appears as the form necessarily created by acute Messianism (Scholem, 1970). In an almost natural way, messianic apocalypticism orders the old promises and traditions, along with the newly adhering motifs, interpretations, and reinterpretations, under the two aspects which the messianic idea henceforth takes on and keeps in Jewish and Shi'ite consciousness. These two aspects are based on the catastrophic and destructive nature of the redemption on the one hand and the utopianism of the content of realized Messianism on the other. Scholem describes Jewish Messianism in its origins and by its nature a theory of catastrophe, which stresses the revolutionary, cataclysmic element in the transition from every historical present to the messianic future (Scholem, 1970).

Ali Shariati, one of the most famous Iranian contemporary Islamologues, has described the Shi'ite understanding of the coming of the Hidden Imam exactly in the same way—a world revolution which will begin with horror and bloodshed but will result in the establishment of a global government based on justice (Shariati, 1388). Based on several Shi'ite hadiths, Mahdi Bazargan also describes the catastrophic situation of the world which will lead to the coming of the Mahdi:

"When the Imam of the Time (Mahdi) will appear the world has been filled with oppression... passion and greed for more money has become like people's religion... people are stuck in injustice, famine, disputes, revolts, and constant stress...(Bazargan, n. d :8)"

Judaism and Shi'ism alike take the catastrophic nature of redemption as a decisive characteristic of every such apocalypticism, which is then complemented by the utopian view of the content of realized redemption. Apocalyptic thinking always contains the elements of dread and consolation intertwined (Scholem, 1970). The dread and peril of the End form an element of shock which induces extravagance. The terrors of the real historical experiences of the Jewish/Shi'ite people are joined with images drawn from the heritage of myth or mythical fantasy.

The paradoxical nature of this conception exists in the fact that the redemption which is born here is in no causal

sense a result of previous history. It is precisely the lack of transition between history and redemption which is always stressed by the Jewish prophets and apocalyptists. The Bible and the apocalyptic writers know of no progress in history leading to the redemption. The redemption is not the product of immanent developments. It is rather transcendence breaking in upon history, an intrusion in which history itself perishes, transformed in its ruins because it is struck by a beam of light shining into it from an outside source. The apocalyptists have always cherished a pessimistic view of the world. Their optimism and hope is not directed to what history will bring forward, but to that which will arise in its ruins, free at last and undisguised. Shi'ism, on a similar level, only envisages a "negative" development in history—an intolerable rise in injustice and oppression across the world—that will lead to the coming of the savior. As mentioned in a famous hadith, the Mahdi will fill the world with justice just as it was previously filled with injustice and oppression. According to Mahdi Bazargan, the Shi'ite messianic belief contains both negative and positive aspects: the negative part of the story is that humankind would become completely frustrated and maddened by repressive systems and increasing oppression in the world, but the positive point is that they would eventually and voluntarily find refuge in and welcome the ideal government of the Mahdi based on righteousness and justice (Bazargan, n. d.). On this basis, Bazargan believes in a gradual growth and progress in people's minds which will prepare them for the final redemption. Similarly, Shariati also talks about a "historical necessity," which will bring about redemption and justice at the End of Times. He regards it as a "positive philosophy of history," and a "philosophical optimism," which should encourage the believer to actively remain hopeful and optimistic about the future (Shariati, 1388: 290). But neither Shariati's belief in optimism nor Bazargan's belief in people's mental progress and preparation negate a rather stronger pessimism in their messianic ideology about the current path of history leading toward injustice and oppression. In the Shi'ite perspective, today human society as it is will only end up in a deadlock and failure in all aspects; therefore there will be a need for the savior to come and save the entire humanity. Shariati argues that the Mahdi will come to complete the thread of all those who have fought for justice throughout history (Shariati, 1388). However, one should not forget about the spontaneity of the redemption.

As mentioned in most Shi'ite resources, Mahdi's revolution will take place suddenly, unannounced, and precisely when hope has long been abandoned.

Based on what was discussed above, two major factions can be recognized with regard to Messianism in both Judaism and Shi'ism:

1- *Passive Messianism*: This trend is based on traditional orthodoxy, which allows no human action in social and political arenas before the coming of the Messiah (or Mahdi). Redemption will take place only by divine intervention and it's forbidden to hasten it by human actions in society. According to this view, any political movement originated in the messianic tradition would be anti-messianic because it sought to "force the End" prematurely. Sociologists of religion may call this trend "rejectionist," since it adopts a position of rejection vis-à-vis modern national movements. The ultra-orthodox Jewish factions, such as *Haredim*, as well as the *Hasidic* Jews believe in passive messianism.

The majority of Jewish Orthodox leaders condemned Zionism from its very outset as a deviation against Jewish traditional passivity and also because of the secularity of the national idea and the Zionist leaders' and settlers' repudiation of religious practice (Ravitzky, 2006). For example, Rabbi Shalom Dov Baer Schneersohn laid the cornerstone of a principled ultra-Orthodox (*Haredi*) critique of Zionism since the very early years of the Zionist movement in 1899. Schneersohn is a good example of a passivist and traditionalist Jewish leader, who found the political Zionist awakening—quite apart from the movement's secular character—a denial of messianism, both because of Zionists' arrogance in seeking to bring redemption through human efforts, and because it stopped short of the perfection of the original messianic vision (Ravitzky, 2006).

In Shi'ism, too, the mainstream of religious orthodoxy has usually supported the passive trend toward the coming of the Mahdi. Among the contemporary Shi'ite scholars, the Grand Ayatollah Hussein Borujerdi, the unarguable leader of the religious mainstream in Iran in the midst of the twentieth century, and more recently, Grand Ayatollah Abolqassem Khu'i were the best examples of those believing in passive messianism. To prove their position,

they often referred the path of most Shi'ite Imams (after Imam Hussein) who generally avoid interfering in politics and they even banned their followers from any militant action against the ruling caliphs. These Ayatollahs and many others within religious orthodoxy were harshly opposed to any political action by the Shi'ite believers in order to hasten the coming of the Hidden Imam. He had even publicly banned any political activity by religious scholars, as something opposed to religious orthodoxy.

2- *Active Messianism*: This is a rather contemporary phenomenon in both Judaism and Shi'ism, which approves and even encourages political actions before the coming of the Messiah (or Mahdi) in order to hasten the final redemption. Active messianism has borrowed modern concepts such as nation-state and has widely been influenced by contemporary nationalism.

Below, I will review the evolution of active Messianism within Jewish and Shi'ite worlds, so to explore the similarities among them.

II. The Evolution of Active Messianism in Judaism and Shi'ism:

Under religious activism, two different approaches can be recognized. The first option is both messianic and activist. This approach takes a stance of "expansion," seeking to broaden the traditional boundary of messianism to encompass, *ab initio*, modern nationalism. But there is also a second option, which is careful to isolate nationalist movements from messianic expectations and to measure its actions by the yardstick of ordinary historical achievement. It adduces an approach of "compartmentalization," wholly separating the realm of nationalism from that of messianism. The difference between this trend and the passive/rejectionist approach is that the latter would totally disapprove any political actions before the coming of the Messiah from a religious perspective, but the former does not find contemporary nationalist movements in Jewish and Muslim worlds to be contradictory to religious faith, but it only removes the element of messianism from them.

The focus of this paper is on the first option of religious activism – the one which is based on messianism.

1- *The Evolution of Active Messianism in the Jewish World:*

In the Jewish world, a few Orthodox ideologues began to articulate a different, more activist and worldly vision of redemption during the nineteenth century. Some even called upon the Jewish people to take a messianic initiative: to begin a gradual process of immigration to the Land of Israel as a necessary and organic step toward full redemption. Among the most well-known figures of this new initiative were Rabbi Zvi Hirsch Kalischer (Prussia, d. 1874) and Rabbi Judah Alkalai (Serbia, d. 1878) and other "Lovers of Zion." These pioneers of religious Zionism, known as the "Harbingers of Zionism," saw messianic redemption not only as a one-time event but also as a process; not merely as a revolution but rather as an evolution. The Messianism of the *Harbingers*, in contrast to the prevalent *Haredi* one, did not regard partial national reconstruction as a phenomenon that shatters, uproots, and destroys the whole, but rather as an organic link in the very development of that whole. As such, partial redemption becomes legitimate. Moreover, a clear distinction is drawn between the messianic process which is a concrete historical development, and the messianic goal, a utopia that transcends history. This distinction between the ongoing process and the final goal allows the believers to regard the present as an open field for mundane human activity and voluntary communal initiative, and it sparks decidedly activist element within the traditional messianic faith (Ravitzky, 2006). These human efforts, however, are to be completed with a miraculous divine revelation that bursts beyond the boundaries of man and nature.

The Harbingers' doctrine of redemption had very limited influence at the time. It failed to gain significant support among the rabbinical leadership or among the majority of Orthodox Jewry. Even those religious leaders who supported the Lovers of Zion and the organized settlement movement tended to base their position on other arguments, such as the unity of the people and the sanctity of the land, while repressing messianic motives or rejecting them out of hand. The *Mizrachi* movement was the most systemic critical response to the Harbingers of Zionism. However, dynamic religious movements, by their nature, require scriptural endorsement, and religious Zionism was no exception. Suddenly, the new militants declared the

more moderate doctrines out of date and insisted on giving their allegiance to a far more radical theology. The idea of the Harbingers was thus revised and revitalized by a new generation of religious Zionists. The Kooks, father and son, have been the most influential characters in reestablishing the expansionist vision with regard to Messianism.

Rabbi Abraham Isaac Kook, the first Ashkenazi Chief Rabbi of Palestine during the 1920s until the mid-1930s, is for no doubt one of the greatest and most influential inspirers of religious Zionism. Kook departed significantly not just from conventional Orthodoxy but also from the argument that creating a refuge in the Holy Land was a purely political act, religiously neutral (Viorst, 2002). In 1898, when political Zionism was in its infancy, Kook, a young Latvian rabbi, published his first writing on the question of relation between the Jewish national revival and the laws of Torah. He developed an original, bold approach to the new national undertaking in terms of its religious significance. On the one hand, he attempted to defend Zionism against its ultra-Orthodox critics, and of the other hand he rejected outright the secular tendencies associated with Zionism. Unlike the other Zionist rabbis of his time, he continued to elaborate the dream of the Harbingers of Zionism, endowing the Zionist undertaking with a clearly messianic import. He took an activist, worldly stance on the question of national revival and argued that Jewish people had a “sacred duty” to put an end to their exile by their “own efforts.” (Ravitzky, 2006: 87) He went further to speak openly of “the generation of the Messiah” and “the roots of the coming of the Messiah” as being embodied in the concrete historical process of the return to Zion. In following the political philosophy of Maimonides, Kook believed that political freedom for the nation is a necessary precondition for spiritual freedom and cultural efflorescence. Therefore, returning to the Holy Land would be a prerequisite for the spiritual revival of the Jewish people. On the other hand, he warned the dangers of nationalism when separated from religion, arguing that there could not be a political rebirth without a parallel spiritual force to guide it. In Kook’s perspective, it is only the religious spirit that can protect the Jewish national revival from the malady of totalitarianism (Ravitzky, 2006). The core of Kook’s theory is a firm emphasis on an organic connection between the “national idea” and the “divine idea” – there can be no revival of the one without revival of the other.

Kook saw the secular rebellion as being itself part of the process of religious redemption. He had achieved a dialectical view of progress according to which “destruction for the sake of construction is itself a kind of construction. (Ravitzky, 2006: 106)” As a result, what is religiously sacred could even be built up by the fresh efforts of secular, heretic forces. He believed that out of the depth of the crisis created by the secular revolution will emerge a new, richer understanding of the boundless divinity (Ravitzky, 2006).

In analyzing Kook’s political thought, Ravitzky (2006) believes that the Rabbi had distinguished carefully between the subjective intentions of the individual acting in history and the objective results of his or her actions. One may play an effective role in a sequence of events, helping to move matters along and even struggling toward a certain end, without grasping the inner logic of the events, their true meaning or real consequences. This is the convoluted path of what Kook calls “the irony of history.” (Ravitzky, 2006: 111) Therefore, he had no worry about the secular nature of Zionism, since he was convinced that the seculars would eventually be blessed by the truth of faith, and even if they did not turn into religious people, the outcome of their efforts would be beneficial to the greatest religious goals.

Kook’s messianic expectations freed him of the necessity to confront the question of what concrete, pre-messianic Jewish sovereignty would entail. His utopianism relieved him of the need to provide detailed halakhic solutions to the many difficult questions concerning the modern return of the Jews to their homeland. Yet his disciples have been plunged into this reality and must somehow find their way in it. This challenge could be expected to sow the seeds of ideological tension and social polarization.

Rabbi Kook’s teachings did not rapidly win large numbers of adherents in the religious-Zionist camp. Nor did the seeds of radicalization in his doctrine bear fruit until a full generation after his death in 1935. Though his ideas were always in the air and were enthusiastically quoted, few took the trouble to study them in depth or to construct a social or political program around them. Nevertheless, these ideas began to play a central role in Israeli politics in the wake of the 1967 Six-Day War. Kook’s son, Zvi

Yehuda had labored for more than thirty years to lay the groundwork for this development, and the disciples he has gathered around him had been consciously preparing for it since the 1950s². Rabbi Zvi Yehuda Kook and his school carried the elder Kook's notion of redemption to its logical extreme³. They also saw in the new reality of Israel the certain realization of his utopian vision. Kook the son translated the teachings of his father into the language of action. "Though he himself was not a man of action, he was able to bring his father's exalted ideas into focus in such a way that when, at just the right moment, they encountered a public yearning to act, they turned into a powerful movement"⁴. Under Zvi Yehuda's interpretation of his father's thoughts, what was a messianic expectation becomes a political program, holiness comes to be embodied in a given state structure, and historical progress is limited to the Israeli scene. He re-created religious Zionism from a well-meaning complement to secular Zionism into a radical nationalism imbued with faith. From the junior Kook's perspective, the messianic significance of the modern return to Zion was not confined to the national plane, to the ingathering of the exiles and the recovery of sovereignty over the land; it is part of a cosmic process of universal redemption. Hence, "historical necessity" is intertwined with "cosmic determination," and together they guarantee success. This is quite a new and remarkable version of the elder Kook's idea of progress⁵.

This messianic theology has had clear implications for politics, settlement activity, and military affairs. According to Rabbi Zvi Yehuda Kook, "part of this redemption is the conquest and settlement of the land. This is dictated by divine politics, and no earthly politics can supersede it. He goes so far as to identify the eternal Israel and its transcendent power explicitly with the political and military power of the State of Israel:

"The State of Israel is divine...Not only can/must there be no retreat from [a single] kilometers of the Land of Israel, God forbid, but on the contrary, we shall conquer and liberate more and more, as much in the spiritual [as in the physical] sense...We are stronger than America, stronger than Russia. With all the troubles and delays [we suffer], our position in the world, the world of history, the cosmic world, is stronger and more secure in its timelessness than theirs...In our divine, world-encom-

passing undertaking, there is no room for retreat (Ravitzky, 2006:132)."

The ideology of messianic determinism grew gradually more extreme and radicalized from Rabbi Abraham Kook to his son, to the latter's disciples, and to a new generation of youngsters. *Gush Emunim* is the best example of a radical messianic-nationalist movement directly inspired and created by the teachings of the junior Kook.⁶

2- The Evolution of Active Messianism in Shi'ism:

In contemporary Iran, several of the ideologues of the Islamic Revolution during the 1960s and 1970s can be compared to the Harbingers of Zionism. One can specifically refer to Mahdi Bazargan, Ayatollah Morteza Motahhari, and Ali Shariati. Many years before the Islamic Revolution, they all provided an "activist" interpretation of Shi'ite messianic ideology. In one of the earliest works on Shi'ite messianism by Iranian contemporary Islamists, Bazargan said in the early 1960s in a speech to a group of Islamist students that expecting the Hidden Imam may not be limited to passively awaiting him, but it required action: "We should not think that Imam Mahdi's action will be a totally unprecedented and self-growing one, without any grounds and prior preparations (Bazargan, n.d:111)".

² For an in-depth study of this process, see Gideon Aran, "From Religious Zionism to a Zionist Religion: The Roots of Gush Emunim and its Culture," (in Hebrew), doctoral dissertation, Hebrew University, Jerusalem, 1987, pp. 1-99.

³ For a collection of Rabbi Zvi Yehuda Kook's perspectives on a variety of issues, see Tzvi Yehuda HaCohen Kook, **Torat Eretz Yisrael, The Teachings of Harav Tzvi Yehuda HaCohen Kook**, Translated in English and edited by Tzvi Fishman, Jerusalem: Torat Eretz Yisrael Publications, 1991.

⁴ This is a phrase by Rabbi Ya'akov Ariel, one of Rabbi Zvi Yehuda Kook's leading disciples as quoted in Ravitzky, 2006: 123.

⁵ Jacob Katz has noted that during a number of phases in the history of Zionism there appeared a "messianic determinism," which assumed *ab initio* the predestined connection between the people and its land. See Jacob Katz, "Israel and the Messiah," **Commentary**, No. 36, 1988, pp. 31-34. See also Shmuel Almog, **Zionism and History**, New York and Jerusalem: 1987, pp. 67-80.

⁶ For an in-depth study of Gush Emunim's ideology and evolution, see Eliezer Don-Yehiya, "Jewish Messianism, Religious Zionism, and Israeli Politics: The Impact and Origins of Gush Emunim," **Middle Eastern Studies**, Vol. 23, No. 2 (April 1987), pp. 215-234.

He added that two opposite streams were presenting themselves throughout all events in the world: oppression and injustice on the one hand and justice-seeking on the other. He suggested that these two fronts should confront each other and the righteous side should prevail (at least partially) in order for the people to find conviction in the truth of the prophets' promises and the road would be paved for the coming of the Mahdi and final redemption. This way, Bazargan approved the necessity of "partial redemption" exactly as the Harbingers did. "It is our task," he said, "to constantly present the righteous word and especially the righteous action against each of the actions of the wicked front (Bazargan, n. d.: 115-116)." According to Bazargan (n. d.), partial redemption and providing an "example" for the victory of justice over oppression was pivotal for preparing the ground for the coming of the Hidden Imam: "We should be hopeful and happy and proud and active and we should turn the Imam's expectation away from silence and passivity and become pioneers of this great jihad and soldiers of the Hidden Imam's army from now (Bazargan, n. d.: 120)"

Ayatollah Morteza Motahhari was one of the most well-known contemporary Shi'ite philosophers and one of the most influential leaders and ideologues of the Islamic Revolution in Iran. Several years before the Revolution, Motahhari wrote a short essay on the Mahdi's "uprising and revolution" from the perspective of the philosophy of history. In this essay, Motahhari also advocated for the idea of "partial redemption" as he said "partial and gradual reform can never be condemned" since not only they do not delay the final redemption but they will contribute to the righteous people's fighting against the wicked people, and it will therefore accelerate and hasten the final victory of righteousness over evil (Motahhari, 1387: 42-43). Motahhari harshly criticizes the passive approaches to messianism, arguing that the only right way of expectation according to the Koran and Hadiths (sayings of the Prophet and Imams) is the activist path, in which the believers would actively "prepare" themselves for welcoming the final redemption (Motahhari, 1387). He describes the Mahdi's movement as the "last step in the chain of conflicts between good and evil which have existed since the emergence of the world (Motahhari, 1387: 59)." He further talks about a Shi'ite belief about "a government run by a group of righteous people" which will continue

until the coming of the Mahdi. Without any reference to the Islamic Revolution, he concludes that such a belief by itself means that the righteous front would not and should not be totally abandoned prior to the coming of the final savior (Motahhari, 1387).

Ali Shariati was also a major ideologue of the Islamic Revolution, whose ideas on active messianism sound similar to those of the Harbingers of Zionism. In a public speech which was later published under the title "expectation, the school of protest," Shariati provides a revolutionary and resistant picture of the Shi'ite messianic ideology. Shariati distinguishes two manners for expecting the Hidden Imam: the passive manner, which he strongly denounces, and the activist approach which he passionately supports. According to Shariati (Shariati, 1388), expecting the Mahdi should not only be a silent aspiration for the believers, but it should work as a social and political force, an engine for actively protesting against the existing status-quo in the world. Like Bazargan and Motahhari, Shariati also sees the coming of the Mahdi not as the first but as the "last" step in the chain of a constant and ongoing confrontation between good and evil, justice and injustice. This impression of messianism is very similar to the Harbinger's perspective to consider messianic redemption as a process – an evolution which will however lead towards the final revolution.

In contemporary Shi'ism, Ayatollah Ruhollah Khomeini is for no doubt the most famous scholar who advocated and practiced a maximalist activist approach to messianism. Ayatollah Khomeini used to harshly attack Shi'ite traditionalist scholars who disapproved the idea of the establishment of an Islamic government prior to the coming of the Mahdi, and accused them for being "irresponsible" and far away from the truth of Islam (Khomeini, 1369). According to Ayatollah Khomeini, it was absolutely necessary for the *shari'a* rules to be implemented in Muslim society even though the Imam of the Time (Mahdi) is absent:

"I would like to pose this question: from the Imam's disappearance up to now it has been more than a thousand years and it possible that some more hundred thousand years would pass and [God'] expediency would not require the Imam to come. Should the Islamic rules be abandoned during such a long time, and should everybody do

whatever they like? Is there supposed to be anarchy? The laws that the Prophet of Islam dedicated breathtaking efforts during twenty-three years to announce, disseminate, and practice, were they only for a limited period of time? Did God restrict His laws only to two hundred years?⁷ And did Islam give up all of its [shari'a] after the disappearance [of the Imam] (Khomeini, 1388: 27)?"

Ayatollah Khomeini's answer to all of these questions was negative. He, therefore, came up with a solution which was unprecedented in Shi'ite orthodoxy: to establish a theocracy under clerical rule to govern the society in accordance with religious laws. And in order to establish such an Islamic government, it would be necessary for the Shi'ites to "rise up" for the sake of God and in following the task that the Hidden Imam will eventually complete (Khomeini, 1369). Ayatollah Khomeini repeatedly stressed the need for the Shi'ite people's "preparation" for meeting and welcoming the Mahdi, and made it clear that such a preparation would not be maintained through passivity and inaction. He described the main task of the Islamic government in Iran to "implement the just divine rule" in society, and also to support all the oppressed in the world in order to prepare the ground for the final movement led by the Mahdi (Khomeini, 1369). He also put much emphasis on the role of the Iranian nation in anticipating the coming of the Hidden Imam:

"May God bless, as everything has thus far been going on successfully by His covert help, so this country which is the country of the righteous Imams and the country of the Imam of the Time (Mahdi) would preserve its independence until the latter's promised appearance. Then it will hopefully lay its power in His Highness's service to – God willing - bring justice to the world and to put an end to all the oppressions from which the repressed are suffering (Khomeini, 1369, Vol. 14: 195)."

The utopian factor was also a pivotal part of Ayatollah Khomeini's approach to messianism. He considered the redemption under the Mahdi as the final redemption of all the mankind from all corruptions and deviations. The Ayatollah hoped that with the expansion of the Islamic Revolution in the world, the "evil powers" would get isolated and "governments of the oppressed" would be established throughout the globe to "prepare the ground for the world

government of the Mahdi of the End of Times (Khomeini, 1369, Vol. 15: 187)." Yet, he never anticipated when this would occur, nor did he claim that such a goal would necessarily be achieved in an early future.

In recent years, a more extremist approach to active messianism has appeared in Iran – a phenomenon which is best represented by current President Mahmoud Ahmadinejad. This new faction of Shi'ite millenarians believes that the End of Times has already begun and that the coming of the Savior is imminent. Under these circumstances, the "Iranian nation and government" are assigned to carry out a "special mission" and they will play a crucial role to pave the way for the Hidden Imam to come. (Tabnak news website, 2010). In Ahmadinejad's perspective, therefore, messianism is regarded in more objective terms and less philosophical. About the imminence of the redemption, Ahmadinejad said:

"Some people regard the Islamic Revolution as preparing the ground for the final move [toward redemption], but the Islamic Revolution is itself part of the final move. The final move has already begun and god willing it will soon reach its ultimate victory (Official website of the President of the Islamic Republic of Iran, 2010)."

Saying that the Islamic government in Iran has been established precisely to lead the people toward final redemption under the Mahdi, Ahmadinejad argued that the emergence of the Hidden Imam's government is imminent and much closer than many people might think and that the Iranian Shi'ite people should prepare themselves to take a role and responsibility in Mahdi's future government (Borna news website: 2010). In Ahmadinejad's ideology, Iranian nation will play a central role in the messianic events which will lead the whole mankind toward final redemption. According to him:

"We must define our mission in the context of the [Mahdi's] world revolution. Thanks to God's blessings and thanks to

⁷ The chain of the Shi'ite Imams as direct descendants and successors of the Prophet continued during almost two hundred years since the death of Mohammad, when the twelfth Imam went into hiding. Since then the chain of the Shi'ite Imams has come to an end. Here, Khomeini is referring to this period, when the Shi'ite Imams were present among their followers.

the emergence of the Islamic Republic and to the resistance of the great Iranian nation, the world is today at the edge of final movement [toward redemption]. As a result, we have two major missions: to construct our own country, and to make the world aware of the [Hidden] Imam's path and authority (Tabnak news website, 2010)".

III. Conclusion:

Messianism/Mahdism as the belief in the heavenly ordained redemption of the Jewish/Shi'ite people and the whole of mankind is a central tenet of Judaism/Shi'ism. The traditional concept of Jewish/Shi'ite messianism reflected a passive and a-political attitude, which obliged Jews to await patiently the miraculous coming of the Messiah/Mahdi. The novelty of religious Zionism/Iranian Revolution was that they introduced the political dimension into Jewish/Shi'ite messianic tradition, by insisting on the religious right and obligation of the believers in the post-emancipation period to take an active part in the process of God-ordained national redemption. This was to be accomplished by political, economic and other activities aimed at resettling the Jews in the Land of Israel/establishing an Islamic government in Iran.

However, as Eliezer Don-Yehiya (1987: 222) aptly pints out, there is no inherent contradiction between "Messianism" and a pragmatic and realistic approach to the concrete issues of practical politics. Various kinds of messianic theology can be distinguished on the basis of their potential for radical politics. There is the passive form, in which the messianic vision is not translated into political action; indeed, such action may even be prohibited, viewed as a violation of God's will. While this passive approach cannot of course be reconciled with radical politics, not all the forms of "active Messianism" should lead necessarily to the endorsement of an extremist or radical political style. "Active Messianism" in its various forms is a theory or model of historical interpretation which has clear and deliberate political implications. Such a theory may include a comprehensive and radical program of political action for the immediate and full-scale realization of the messianic vision. But it might also be compatible with a moderate and pragmatic approach, which takes into consideration the conditions of social and political reality.

One should draw a distinction between "messianism" as a theory, a principle of historical interpretation, and "messianism" which is also an operative program for political action. While the first may also have practical political implications, in this case it is the nature of the desired goals and purposes which is defined by the messianic vision, and not the political means for their realization, which are to be decided upon and implemented in accordance with practical and rationalistic considerations. By contrast, messianism as a political program means that not only the goals, but also the means for their attainment, are governed by messianic ideas and attitudes. Hence, in this approach radical politics are an integral part of the messianic theology which legitimizes and prescribes this style of politics.

To conclude, the extremist active messianists in both Shi'ism and Judaism are indeed unique and novel phenomena, and their uniqueness and novelty lies not in their "political radicalism" nor in their messianism as such, but rather in their transformation of the Jewish/Shi'ite messianic vision into a radical and all-embracing political program to be fully implemented here and now.

The purpose of this paper was not to make any analogy between Iran and Israel as political establishments. For obvious reasons, the "Islamic Republic" and the "Jewish State" are conceptually and structurally very different entities. This research, however, showed the linkage between messianic ideology and nationalism in contemporary Shi'ite and Jewish political theologies. In both cases, religion is lending its sanction to an innovative one (i.e. Jewish and Shi'ite political sovereignty), a structure that represents revolutionary change in the life of the people. We have seen how end-time scenarios can motivate the faithful to self-referencing idealism and acts of heroic self-sacrifice. We have also acknowledged the toll in human suffering that too often accompanies this chauvinistic interpretation of religion.

As Landau (2009) poses, one may wonder how Shi'ite Muslims and religious Jews can prevent the misuse of their respective eschatologies. How can they counter the actions of coreligionists who invoke these traditions in the service of self-serving political aims? Learning about each other's faith traditions is one essential and urgent requirement. Religious educators and media professionals need to help

educate the wider publics about the people and tradition being negatively caricatured. If they would sponsor honest explorations of the positive and negative elements in each community's religious heritage, such pro-active leadership

would help reduce the mutual demonization. Recognized religious authorities need to commit themselves to this process of mutual healing, so that past trauma does not become an excuse for future violence.

References:

- BAZRAGAN MAHDI, piruzi-e hatmi dar hokumat-e jahani (in Persian), Tehran: Jahanara, n.d.
- Borna News Website, President Ahmadinejad's speech in Tehran Friday Sermon on 07/07/1389, <http://bornanews.ir/vdcb98b0.rhbg0piuur.html>, (Retrieved on November 2, 2010).
- DON-YEHIYA, Eliezer, "Jewish Messianism, Religious Zionism, and Israeli Politics: The Impact and Origins of Gush Emunim," Middle Eastern Studies, Vol. 23, No. 2 (April 1987).
- KHOMEINI RUHOLLAH, sahf-e ye nur (the collection of Ayatollah Khomeini's written and verbal utterances in Persian), several volumes, Tehran: 1369 (1990).
- KHOMEINI RUHOLLAH, velayat-e faqih, hokumat-e eslami (in Persian), 17th edition, Tehran: Moassese-ye tanzim va nashr-e asar-e emam khomeini, 1388 (2009).
- LANDAU YEHEZKEL, "Shi'ite Mahdism and Jewish Messianism: The Ambivalent Mingling of Piety and Politics," available on the web (Abrahamic Family Reunion – 2009): <http://abrahamicfamilyreunion.org/shiite-mahdism-and-jewish-messianism-the-ambivalent-mingling-of-piety-and-politics/> First Viewed December 15, 2010.
- MOTAHHARI MORTEZA, qiyam va enqelab-e Mahdi az didgah-e falsafe-ye tarikh (in Persian), 35th edition, Tehran: Sadra Publications, 1387 (2008).
- Official website of the President of the Islamic Republic of Iran, Mahmoud Ahmadinejad's speech for the 21st anniversary of Ayatollah Khomeini's passing in Tehran on 14/03/1389, <http://www.President.ir/fa/?ArtID=22283>, (Retrieved on June 5, 2010).
- RAVITZKY AVIEZER, "Is a Halakhic State Possible? The Paradox of Jewish Theocracy," in Raphael Cohen-Almagor (ed.) Israeli Democracy at the Crossroads, London and New York: Routledge, 2006.
- RICHARD YANN, Keddie Nikki R., Roots of Revolution, An Interpretive History of Modern Iran, New Haven and London, Yale University Press, 1981.
- SAFI GOLPAYGANI ALI, emamat va mahdaviyat (in Persian), Vol. 1, Qom: Daftar-e Entesharat-e Eslami, 1388 (2009).
- SCHOLEM GERSHOM, The Messianic Idea in Judaism and Other Essays on Jewish Spirituality, London: George Allen & Unwin Ltd.
- SHARIATI ALI, "entezar maktab-e e'teraz," in Hossein vares-e Adam (in Persian), Tehran: Qalam Publications, 16th edition, 1388 (2009).
- Tabnak news website, President Ahmadinejad's speech to the representatives of the Supreme Leader to universities in Tehran on 20/04/1389, <http://www.tabnak.ir/fa/108324>, (Retrieved on July 11, 2010).
- Tabnak news website, President Ahmadinejad's speech to the statesmen of the Qazvin Province on 20/08/1389, <http://www.tabnak.ir/fa/130197>, (Retrieved on November, 11, 2010).

L'Autre et la Bible hébraïque – une analyse sémiologique du dialogue interculturel

Claudine Korall

Résumé / Resumen / Abstract

Deux judaïsmes se côtoient dans les sources sacrées du peuple juif : le judaïsme biblique sondant la *Torah* ; et le judaïsme rabbinique suggérant, voire dictant, l'interprétation à suivre. Le judaïsme tardif œuvre principalement dans le souci de la veuve et de l'étranger, songeant moins à s'ouvrir à l'Autre, alors que le judaïsme plus ancien prône une ouverture à de nombreux Autres, dont plusieurs élus inattendus. La mise en évidence d'une cartographie de l'élection et de lieux de réécriture du rapport à l'Autre par le judaïsme tardif favorise le dialogue des religions, en rendant aux juifs la liberté de s'appuyer sur des lectures légitimes, plus anciennes que les *midrachim*, pour s'intéresser à l'Autre. Faisant appel à la sémiologie, l'analyse linguistique de la Bible hébraïque, l'anthropologie cognitive et la pragmatique interculturelle, cette étude scrute le texte biblique afin d'en extraire le dit et le non-dit : une analyse sémiologique du dialogue interculturel. Selon la formule de Roland Barthes (1985:297), nous imaginons "ce qui est narrativement scandaleux" en posant des questions surprenantes. Par l'exégèse des "récits de rêve" de Nabuchodonosor, Laban et Avimelekh nous mettons en évidence leur relation avec Daniel, Jacob, Rachel et Léa, Sarah et Abraham, Isaac, Rebecca et Ismaël, mais également la plus honnie des Autres, l'étrangère exécrée – la puissante Jézabel.

Dos judaismos se codean en las fuentes sagradas del pueblo judío: el bíblico, que palpita en la *Torá*, y el rabínico, que sugiere –o dicta– la interpretación a seguir. El judaísmo tardío se ocupa principalmente de la viuda y el extranjero y piensa menos en abrirse al Otro, mientras que el judaísmo más antiguo defiende una apertura a muchos Otros, entre ellos a algunos elegidos inesperados. La demostración de una cartografía de la elección y los lugares de reescritura de la relación con el Otro por parte del judaísmo tardío favorece el diálogo de las religiones y permite que los judíos se apoyen en lecturas legítimas, más antiguas que los *midrashim*, para interesarse en el Otro. A través de la semiótica, del análisis lingüístico de la Biblia hebrea, de la antropología cognitiva y de la pragmática intercultural, este ensayo examina el texto bíblico con el fin de extraer lo dicho y lo no dicho mediante un análisis semiótico del diálogo intercultural. En palabras de Roland Barthes (1985:297), imaginamos "lo que es narrativamente escandaloso" planteando preguntas sorprendentes. Mediante la exégesis de los "relatos de sueños" de Nabuchodonosor, Labán y Avimelec, destacamos su relación con Daniel, Jacob, Raquel y Lea, Sara y Abraham, Isaac, Rebeca e Ismael, pero

también con la más odiada de los Otros, con la extranjera vituperada, la poderosa Jezabel.

Two types of Judaism rub shoulders in the sacred sources of the Jewish people: the Bible, whose heartbeat can be heard in the *Torah* and the rabbinical writings which suggest –or dictate the correct interpretations. Late Judaism is primarily concerned with the widow and the stranger and thinks less about opening up to the Other, while older Judaism advocates an openness to many Others, including some one might not expect. The demonstration of a cartography of electedness and the rewriting of parts of the relationship with the Other by late Judaism encourages a dialogue of religions and allows the Jews to rely on legitimate readings, older than the *midrashim*, to delve into the Other. Through semiotics, the linguistic analysis of the Hebrew Bible, cognitive anthropology and intercultural pragmatics, this paper examines the biblical text in order to extract what was said and not said through a semiotic analysis of intercultural dialogue. In the words of Roland Barthes (1985:297), we imagine «what is narratively scandalous» thus bringing up surprising questions. Through the exegesis of the «dream tales» of Nebuchadnezzar, Laban and Avimelec, their relationship with Daniel, Jacob, Rachel and Leah, Sarah and Abraham, Isaac, Rebecca and Ishmael is highlighted, but also the relationship with the most hated of the Others, with the reviled foreigner, the powerful Jezebel.

Mots-clés / Palabras clave / Key Words

Judaïsme, sources sacrées, ouverture à l'Autre, dialogue des religions, interculturel, sémiologie, récit de rêve, *midrach*, Nabuchodonosor, Laban, Avimelekh, Daniel, Jacob, Rachel, Sarah, Abraham, Isaac, Rebecca, Ismaël, Pharaon, Jézabel.

Judaismo, fuentes sagradas, apertura al Otro, diálogo interreligioso, intercultural, semiología, relato de sueño, *midrach*, Nabuchodonosor, Laban, Avimelekh, Daniel, Jacob, Rachel, Sarah, Abraham, Isaac, Rebecca, Ismaël, Pharaon, Jézabel.

Judaism, sacred sources, openness to the Other, interreligious dialogue, intercultural, semiology, dream tales, *midrach*, Nebuchadnezzar, Laban, Avimelekh, Daniel, Jacob, Rachel, Sarah, Abraham, Isaac, Rebecca, Ismaël, Pharaon, Jezabel.

Abraham, Isaac et Jacob entendent Dieu ; Moïse le rencontre en vis-à-vis ; le peuple hébreu, au pied du Sinaï, “voit les voix” (Exode xx, 15). De la Genèse au Deutéronome se noue le lien entre des ancêtres, un peuple et leur Dieu. Un lien fait de promesses divines, d’engagement humain – *naassé venichma* (Exode xxiv, 7) – passant par une révélation spectaculaire, un code social et moral, et une histoire commune. À travers ses personnages, la Bible hébraïque décrit l’attachement d’hommes et de femmes, exceptionnels ou quelconques, à l’égard d’un Dieu unique et l’éthique qu’il prône. Quant à Dieu, à condition que les enfants d’Israël respectent l’alliance et suivent sa voie, sa voix, ils seront pour Lui un peuple saint – *goï kadoch* (Exode xix, 5-6). La Bible ne se limite pas au seul récit du parcours d’un peuple élu. Cependant, l’élection même nous intéresse tout particulièrement. Qui se trouve marqué du sceau divin ? Qui en est exclu ? Connaissons-nous “la cartographie de l’élection” du récit biblique ? Quelle place est faite à l’Autre ? Qui d’autre aurait pu s’inscrire dans ce groupe d’exception ? En effet, les échanges privilégiés avec le divin ne se bornent pas à la descendance d’Abraham ou de Jacob, mais s’adressent aussi bien au roi Avimelekh, à Laban l’Araméen, au prophète Balaam et à d’autres. Dieu les interpelle alors même qu’ils ne s’inscrivent pas parmi les élus attendus. Faut-il revoir notre copie quant à cette liste ? Quel en serait l’intérêt... sinon la mise en évidence d’un dialogue interculturel présent dans les écrits. Cette ouverture à l’Autre existe dans le texte fondateur du peuple juif. Posons d’emblée une question délicate : si ces élus figurent dans le récit biblique, comment peuvent-ils être inattendus ?

La sacralité des cinq premiers livres, la *Torah*, surpasse en principe celle de tout écrit ultérieur. En principe. La réalité est plus complexe : la Tradition¹ s’est emparée de l’image de certains personnages présents dans la *Torah* et l’a remaniée à l’aide de récits, les *midrachim*.

Pour preuve, Laban est devenu un exécrationnable conseiller, plus funeste encore que le pharaon esclavagiste. Il ne faut pas laisser le feuillage de l’interprétation traditionnelle cacher le tronc biblique. Deux judaïsmes se côtoient dans les sources sacrées du peuple juif : le judaïsme *mikraïque*, biblique, sondant la *Torah* ; et le judaïsme rabbinique suggérant, voire dictant, l’interprétation à suivre. À bien des reprises, le sens des lois, déchiffré par les rabbins, gagne

en sagesse. Le judaïsme rabbinique œuvre dans le souci de la veuve et de l’étranger. Toutefois, son désir d’ouverture à l’Autre est assez restreint, pour des raisons compréhensibles après la chute de Jérusalem et la perte d’un espace souverain. *Nous aspirons à faire ressortir la dimension riche et plurielle du rapport à l’Autre* dans le judaïsme biblique. La mise en évidence d’une cartographie de l’élection et de lieux de réécriture du rapport à l’Autre par le judaïsme tardif favorise le dialogue des religions, en rendant aux juifs la liberté de s’appuyer sur des lectures légitimes, plus anciennes que les *midrachim*, pour s’intéresser à l’Autre. Enfant aîné des trois grandes religions monothéistes, le judaïsme n’est pas animé du besoin de connaître les récits de révélations ultérieures. Ces pages invitent à relire les liens entre Abraham, Sarah, Isaac, Jacob et leur entourage. Grâce à la marque de l’élection, à l’étude des échanges avec le divin, nous observons la place de l’Autre dans le récit.

Notre démarche fait appel à la sémiologie, l’analyse linguistique de la Bible hébraïque, l’anthropologie historique, l’anthropologie littéraire, l’anthropologie culturelle, la pragmatique interculturelle et aux sciences cognitives. Nous nous situons au croisement de ces divers champs de réflexion. Cette étude sonde, scrute le texte biblique afin d’en extraire le dit et le non-dit : une analyse sémiologique. Des épisodes sont corrélés ; des indices associent des récits chronologiquement éloignés mais proches par leur thème ; des questions surprenantes doivent être posées. Selon la formule de Roland Barthes (1985:297), nous imaginons “ce qui est narrativement scandaleux”. Retenons quelques principes de recherche issus de ces champs.

La pragmatique du “récit de rêve”

S’il est impensable de dissocier l’analyse du rêve d’un être humain de son parcours, de son vécu, il est tout aussi étrange de séparer le songe de son contexte. Ce cloisonnement risque d’altérer une partie de son message, car l’instant précis où le rêve interrompt la narration, où il rompt la “réalité” de l’histoire, peut être riche de sens. Le récit d’un rêve, inséré au sein d’une histoire, interagit avec toutes les autres séquences narratives.

¹ La Tradition majuscule renvoie au système.

Certains rêvent tandis que d'autres ne rêvent pas, certains comprennent le sens de leur rêve et d'autres s'adressent à des interprètes. Le rêve n'est pas offert à tous. Le problème surgit quand certains ne rêvent pas tandis que d'autres le font (Avimelekh et Pharaon). Le "non-rêve" devient un outil d'expression significatif.

Quand un texte annonce la présence d'un rêve, l'attention se porte le plus souvent sur le contenu du rêve. Or, la lecture des non-dits du "récit de rêve" nous invite à prendre en compte, à analyser minutieusement de nombreux éléments en apparence secondaires dans tel ou tel épisode. Il s'agit d'observer les détails qui semblent ne composer qu'un décor, une série accessoire de gestes ou de mots, pourtant porteurs de sens. Si le matériau du rêve n'est pas exclu de cette lecture, il en devient un élément parmi d'autres. Ainsi étudions-nous la mise en scène du rêve, la capacité du rêveur à comprendre le sens du songe par lui-même ou son besoin de recourir à un herméneute, etc. Lorsqu'un récit comporte plusieurs épisodes de rêve, un dialogue implicite s'instaure entre ces séquences oniriques et nous tentons de découvrir l'apport de ce sous-récit à l'ensemble du récit. En effet, des erreurs s'immiscent dans l'analyse d'un rêve sorti de son contexte, de son récit, écarté des autres échanges avec le divin.

Le modèle type du rêve

La forme minimale du modèle type du rêve se compose d'un sommeil, d'un songe puis d'un retour à l'état de veille. Mais, souvent, les séquences oniriques du récit sont plus élaborées et morcelées en fragments. D'une part, des objets et des personnages interviennent dans ce matériau du rêve ; et, d'autre part, le rêveur relate souvent son rêve à autrui. Notons les trois acteurs humains possibles dans un rêve. Le rêveur – **acteur A** – est assisté d'un herméneute – **acteur B** – qui décrypte le sens de son rêve et l'interprète. Ce message peut concerner soit le rêveur, soit l'interprète, soit une tierce personne, dit l'**acteur C**. Le morcellement du "récit de rêve" présente souvent des avantages pour l'histoire. La communication avec le surnaturel peut intentionnellement interrompre le rythme du récit. Dès qu'un message de ce type intervient, l'attente de rebondissements survient et l'intrigue s'ouvre à des développements inattendus. Le morcellement des phases de l'épisode accroît

la possibilité de jeu à chacune des étapes. Le rêveur peut ignorer l'interprétation du rêve proposée par l'herméneute ou suivre son conseil. Quant au non-dit de l'élection, observons son effet sur la répartition des actions. L'acte de communication avec le divin marque le rêveur d'un signe d'élection. En morcelant les étapes du rêve, l'auteur produit un acteur A – le rêveur – qui reçoit un message dont il ne comprend pas le sens sans l'aide de l'acteur B. L'ensemble A et B compose un message porteur de sens. Le premier n'avance pas là sans le second, et celui-ci n'éclaire pas le texte de ses connaissances tant qu'il ne possède pas le matériau brut du rêve. Ils sont complémentaires et dépendants. Par cette dépendance, une part du pouvoir du rêveur passe à son herméneute. Tous deux sont marqués du sceau divin, le premier par le choix céleste de sa personne, l'autre par la compréhension et l'explication du rêve. Ainsi le morcellement peut-il distinguer deux personnages par épisode de rêve au lieu d'un. La fragmentation des rôles répartit de la sorte sur ces acteurs la marque de distinction, le non-dit de l'élection. Ce sceau divin rejaillit aussi parfois sur l'acteur C, personnage sur lequel l'énoncé porte.

La sémiologie des indices

Notre thèse sur "les stratégies des non-dits et le discours d'insoumission" nous a menée à une *sémiologie des "récits de rêve"*. À l'origine, nous nous intéressions à la problématique de la relation face à l'autorité et à l'utilisation de non-dits comme outil de redéfinition de la liberté de parole de l'auteur/locuteur. En effet, notre étude des emplois du "récit de rêve" a découlé d'une recherche plus vaste sur les formes d'expression dont une personne dispose afin d'exprimer ses idées, ses connaissances, sans s'exposer de front à la critique ou au mécontentement de l'autorité, et sans renoncer pour autant à parler. Si un auteur choisit de défendre une idée contraire à ce qu'il peut librement affirmer, une partie de son art s'exprime dans sa façon d'insérer ce propos subtilement, entre les lignes de son œuvre. Il incombe aux lecteurs/auditeurs de recomposer les significations des séquences oniriques et l'usage qu'en aura fait l'auteur, en fonction de nombreux indices présents ou corrélés au songe. Nous guettons, par conséquent, des *indices pâles* ; ils sont ternes, mais assurément présents, en marge du premier regard. L'auteur/locuteur laisse entrevoir une rugosité dans son récit lisse et là se dissimule

le début du *filon signifiant* que nous devons suivre. Cette aspérité nous alerte. L'auteur prudent n'indiquera pas ces signes de manière évidente. Pour les trouver, il faut observer "les détails les plus négligeables", comme le préconise Carlo Ginzburg (1980). Notre contribution à la recherche des indices insérés entre les lignes a été *une méthodologie des non-dits*. Ici, nous trouvons utile de détailler deux techniques de non-dits :

Le jeu des occurrences multiples – Certains mots ou thèmes servent à créer un sous-récit. Ils isolent des épisodes du récit complet et appellent une lecture séparée de ces scènes. À l'aide de concordanciers ou de bases de données textuelles nous pouvons découvrir les autres séquences liées à un mot précis. Nous sondons ces pistes, et découvrons quelquefois ainsi des *filons signifiants*.

La rupture de cohérence – Dès l'instant où l'on attribue ou concède une cohérence à un texte, si long soit-il, nous sommes amenés à chercher les indices épars sur l'ensemble du discours. Cette approche de linguistique textuelle peut nous conduire à une collection d'éléments séparés par trente pages ; ou par soixante ans dans le récit d'une vie ; ou par plusieurs siècles pour la Bible. Nous sommes invités à rechercher la cohésion du sous-récit que construisent le ou les auteurs entre les épisodes du récit, et parallèlement à ces derniers. Dans certaines des scènes, l'auteur fait dialoguer ses protagonistes, qui reformulent un propos ou une idée présentée plus haut presque à l'identique. Cette infime nuance passe souvent inaperçue alors que la différence importe considérablement. Nous l'observerons dans le cas des deux récits de la mort de Naboth.

Le rêve biblique et l'écriture hébraïque

Le rêve laisse une trace sur le rêveur, un élément de pouvoir. Afin de bien comprendre les enjeux présents, il est utile de garder à l'esprit les rapports de communication entre humains et divins au cours des périodes antérieures à l'époque biblique (Jean-Marie Durand², et al.). À tout moment, un individu était susceptible de recevoir un message surnaturel, qu'il se devait de transmettre au souverain par l'intermédiaire d'un réseau de prêtres. Il ne se crée pas autour de la communication au divin une position de puissance durable pour le récepteur du message. Celui-ci jouit

d'un bref instant d'élection, comparable à celui qu'ont connu d'autres individus de son entourage. Dans ces sociétés, le message importe bien plus que le messager. La Genèse instaure un autre rapport entre le rêveur et Dieu. Le rêve transmet une information importante autant par son contenu que par son destinataire. Le rêveur est marqué du sceau de l'élection. C'est le *non-dit de l'élection par le rêve*. Le rêve hébraïque dans la *Torah*, les Prophètes, les Hagiographes et plusieurs livres apocryphes, s'inscrit dans une logique de révélation divine communiquant un message de vérité au rêveur ainsi renseigné. Ce système de distinction est possible dans le cadre d'un texte fini, agréé, sacralisé. Le problème des rêves se pose différemment dans les textes talmudiques, bien que ceux-ci soient issus du même groupe culturel et cultuel. Son traitement découle de l'expérience des rêveurs et des oniromanciens au contact de la réalité des individus. Les pages du *Talmud* abordant le fait onirique (traité *Berakhot*) ne font plus autant le lien entre le rêve et l'élection. Le rôle de l'interprète y est longuement débattu. *Berakhot* 55/B compare le déchiffrement du songe à la lecture d'une lettre. Si le rêve n'est pas décrypté, il ressemble à une missive qui n'a pas été lue ou, en araméen, *khelma delo mipshar keigarta delo mikreya*. L'approche talmudique de l'interprétation est livrée quelques lignes plus loin : *Kol hakhalômot holkhim akhar hapeh*, ce qui dit littéralement que "tous les rêves suivent la bouche" et, plus simplement, que la signification du rêve dépend de l'interprétation donnée. Si le sens attribué par l'interprète au matériau du rêve est mauvais ou néfaste, celui-ci se fera réalité car le décryptage du rêve entraîne sa concrétisation. Tant que le rêve n'est pas interprété, il n'a d'existence que virtuelle. Le souci premier du *débat talmudique* porte sur le lien entre le rêveur, l'interprète et la réalisation du rêve. La référence à Dieu, expéditeur du rêve renseignant l'élu, appartient au texte biblique. Ces deux approches ne font pas référence à la même idée du rêve : la plus tardive découle du vécu des rabbins de

² Jean-Marie Durand décrit dans son article la place de la divination et l'attitude des individus face au message divin depuis Babylone jusqu'à l'extrême Occident. Il aborde la prophétie et les rêves en Mésopotamie et réserve une grande part de son travail au *corpus* de textes issu des nombreuses tablettes à contenu prophétique retrouvées lors des fouilles de Mari, en Syrie. Nous renvoyons les lecteurs intéressés par les formes de mantiques dans l'Antiquité aux actes du colloque *Oracles et Prophéties dans l'Antiquité* (1997).

l'époque du *Talmud*, en quête d'interprétation et curieux de constater sa réalisation, alors que l'objet de la première réside dans la transmission d'une information divine et l'apposition d'un sceau d'élection sur un rêveur.

La hiérarchie des différentes formes de mantique

Le rêve, la vision et la voix ne sont pas les seules formes de mantique du texte biblique. Certaines pratiques sont interdites aux enfants d'Israël bien que présentées comme opérantes, telle la nécromancie pour Saül. Il existe une hiérarchie des méthodes divinatoires licites. Dans des œuvres mêlant plusieurs types de messages provenant du divin, le personnage entendant un message d'une forme hiérarchique supérieure à celui d'un autre personnage jouira de même d'une marque d'élection supérieure. Ce classement hiérarchique nous est proposé par l'exégèse biblique³ pour un verset du Livre du prophète Joël. Il annonce un événement conséquent à la révélation divine : "Après cela, je répandrai mon esprit sur toute chair, si bien que vos fils et vos filles prophétiseront (*nibeou*), que vos vieillards songeront des songes (*khalômot yakhlemoun*) et que vos jeunes gens verront des visions (*khezionot*)." (Joël, III, 1.) L'exégèse de ce verset propose la hiérarchie des formes mantiques : 1) la prophétie – *névoua*, נְבוּאָה ; 2) la vision – *khazôn*, חֲזוֹן ; 3) le rêve – *khalôm*, חֲלוֹם ; 4) la vision de second type – *makhazé*, מַחְזָה . Les exégètes bibliques classent donc l'interpellation et la vision parmi les formes les plus élevées de l'échange divin. Le rêve ne vient qu'après ces deux modes d'échange. La tradition talmudique qualifie même le rêve de soixantième de la prophétie (*Berakhot* 57 B/4) et le sommeil représente un soixantième de la mort.

Une longue fréquentation des textes de la Bible hébraïque et de l'exégèse biblique nous dicte quelques principes de travail. La multiplicité de sens se superposant pour un seul verset est l'un des fondements de l'interprétation biblique. Il est dit que le Pentateuque possède soixante-dix visages, *shivim panim laTorah*. Nous rappelons un principe de travail issu de cette tradition : le *remez*⁴, ou indice, qui consiste à trouver les allusions auxquelles renvoie l'épisode étudié. L'indice, tel l'indice pâle, nous guide vers les *filons signifiants* par des rapprochements intertextuels entre les livres de la Bible hébraïque. En outre, nous soulignons une

singularité de l'hébreu, langue à racine trilitère qui se prête facilement à des jeux lexicaux de rapprochement de mots par l'interchangeabilité de la place des lettres. Une "analyse sémiologique des vêtements" de l'histoire de Joseph (Genèse 38-44), nous permet de démontrer que le mot "robe", formé des trois consonnes [S.M.L], est associé au sens du mot [S.L.M.] : *simla* se trouve proche de *shléma*, qui renvoie à "entière", "complète". Cet habit est porté par les personnages à la fin de leur parcours évolutif⁵.

L'Autre, le rêve et l'élection

Nous étudierons les récits de rêve de Nabuchodonosor, Laban et Avimelekh, afin de mettre en évidence leur relation avec Daniel, Jacob, Rachel et Léa, Sarah et Abraham, Isaac, Rebecca et Ismaël, mais également la plus honnie des Autres, l'étrangère exécrée – la puissante Jézabel.

Daniel et Nabuchodonosor ou la hiérarchie du divin

Le roi Nabuchodonosor adopte un comportement étonnant au sein même de l'histoire des "récits de rêve", en cela qu'il pousse le raisonnement de l'interprétation onirique à son extrême : exiger de ses experts en oniromancie l'interprétation du rêve sans leur en révéler le matériau. Ce roi impose un défi double à ses herméneutes : le décryptage de ses rêves, *khalômot*, ainsi que la capacité

³ Les lectures de l'exégèse biblique sont issues du recueil *Mikraot Gdolot* qui comporte Rachi, le plus grand commentateur biblique et talmudique, mais également l'apport de nombreux autres herméneutes. Les éditeurs varient, ainsi que les dates d'édition, car les *Mikraot Gdolot* peuvent être considérées comme relevant du domaine public. Le texte connu sous ce nom reproduit traditionnellement, sous sa forme la plus étendue, les commentaires de vingt-neuf exégètes, dont Nahmanide, Abravanel et Ibn Ezra.

⁴ Une tradition hébraïque tardive attribue au mot "*pardes*", ou "*paradis*", un sens relevant de l'anagramme des quatre niveaux de signification du texte biblique : le *Pa.R.De.S.* – *Pchat, Remez, Drach et Sod*. Ces diverses lectures du verset sont le sens littéral, le sens allusif, le sens allégorique et le sens caché.

⁵ Pour le détail de cette "analyse sémiologique des vêtements" de la famille de Jacob, voir mon article : "Le second sens d'un récit. Méthodologie et cas d'étude dans *La Quête du Saint-Graal*", 2007, p. 73-90.

d'en deviner la teneur, de reconstituer le contenu même de ces messages divins. Cette demande est unique dans le récit biblique. L'attitude du roi est perçue soit comme narquoise, soit comme révélatrice de son désarroi. En effet, le roi de Babylone refuse ou se trouve dans l'incapacité de révéler le récit de rêve car, selon certains commentateurs, il l'aurait oublié. Le dormeur se souviendrait du fait d'avoir été visité par des songes troublants mais, à son réveil, ceux-ci ne lui sont pas accessibles. Les devins, sorciers, magiciens et astrologues du roi qualifient sa requête de surhumaine, et répondent : "La chose que demande le roi est malaisée, et il n'est personne d'autre capable de la dévoiler au roi que les dieux, qui ne séjournent pas au milieu des mortels." (Daniel II, 11.) Toutefois, Nabuchodonosor ne cède pas à cet argument ; il persiste dans son exigence. Il appréhende l'aptitude divinatoire comme un accès illimité à la connaissance divine. Celui qui accède au décryptage du message divin peut aussi bien atteindre le matériau onirique.

À deux moments, le récit biblique introduit une preuve de la supériorité du Dieu d'Israël sur les divinités babyloniennes. La première découle de l'identité de l'interprète : Daniel réussira là où tous les autres ont échoué. La compétence de Daniel à retrouver le rêve royal glorifie son Dieu et fait la démonstration de Sa supériorité face à la multitude des dieux royaux : "Le mystère, dit-il, que veut éclaircir le roi, ni sages, ni devins, ni magiciens, ni astrologues ne peuvent le révéler au roi. Mais il est un Dieu au ciel, qui dévoile les secrets ; c'est lui qui a révélé au roi ce qui arrivera dans la suite des temps." (II, 27-28.) La révélation du songe convainc le roi de la supériorité de ce "Dieu des dieux" (II, 46-48).

La deuxième marque de supériorité du Dieu d'Israël se repère à son mode de réponse. Nabuchodonosor rêve et exige une interprétation. Daniel, le soir, demande à Dieu le contenu et le sens du rêve royal, et obtient la réponse la nuit même. En apparence, le rêve et son interprétation semblent symétriques ; or, Daniel reçoit une vision nocturne – *khesva di laïla*. Nous observons deux modes divinatoires – le rêve et la vision – et cette différence inclut un sens non-dit mis en avant par la hiérarchie des messages divins bibliques, la vision – *khazôn* – étant supérieure au rêve – *khalôm*. Au roi idolâtre, un rêve ; à l'homme de Dieu, une vision. Qui plus est, Daniel exige une information et Dieu obtempère !

Les acteurs sont ainsi classés selon la modalité des messages qu'ils reçoivent, et c'est le mode d'échange surnaturel, la vision, qui situe Daniel dans une position hiérarchique supérieure à celle du rêveur, le roi Nabuchodonosor.

Le rêve de Laban ou le respect de croyances et cultes différents

Nous pénétrons dans la vie de Jacob, Léa et Rachel quand ils décident de quitter la région d'Aram pour marcher vers Canaan, terre d'origine de Jacob (Genèse xxxi). Le patriarche considère que son beau-père, Laban, ne le regarde plus comme auparavant. Au sein de cet épisode, la séquence onirique permet la reconnaissance du divin non vénéré par le rêveur, marque de respect plus grande encore de ce message. En outre, nous observerons le choix du type de message surnaturel et l'intelligence de la décision divine.

Jacob s'enfuit lors d'une absence de Laban, qui revient dans un grand campement que tous ont déserté. Jacob est resté longtemps à son service. La décision de partir est confortée par l'accord des deux épouses et le soutien divin transmis à l'aide de songes – Jacob a des songes ou entretient des échanges avec son Dieu depuis la nuit du rêve de l'échelle, alors qu'il quittait Canaan (Genèse xxviii), quelque vingt ans plus tôt. Lors de ce départ, précise le texte, Rachel *vole* les divinités domestiques de Laban ; Jacob *vole* son cœur en lui cachant qu'ils partent.

Signalons deux *midrachim*, dont nous ne suivrons pas l'invitation interprétative, au sujet de Rachel et Laban. Gardons à l'esprit que le *midrach* freine quelquefois le sens émergent de la lecture du texte de la *Torah* quand il s'inscrit en opposition à lui ou altère la signification adoptée par la tradition postérieure.

- * Peu de personnages sont envisagés par le *midrach* avec plus de noirceur que Laban, dont le nom signifie "blanc". Pour le verset du songe, Rachi cite le traité talmudique *Yebamot* 63 qui explique l'interdit d'accueillir un geste gentil d'un homme mauvais : "Tout acte de bonté émanant d'un homme mauvais est source de malheur pour un juste."
- * Quant à Rachel, volant les *traphim*-pénates de son père à son départ d'Aram, le *Midrach Rabba Genèse*

(LXXIV, 5) suggère qu'elle voulait sauver Laban de ses actes idolâtres, ou protéger leur départ que les *traphim* auraient révélé à Laban. Cette interprétation suit le principe étrange et fascinant de la Bible hébraïque selon lequel des formes de mantiques interdites aux enfants d'Israël ne sont pas nécessairement perçues par le *midrach* comme dénuées de pouvoir divinatoire (Korall 2009). En composant cette interprétation du geste de Rachel, il la présente comme habitée de la certitude de l'efficacité du pouvoir de l'idole.

Laban découvre le départ de Jacob, il désire le rejoindre et atteint leur campement. Survient le rêve nocturne, *bekhalôm halaïla* : "Mais Dieu visita Laban l'Araméen dans un songe nocturne et lui dit : 'Garde-toi de parler à Jacob, en bien ou en mal' [du bien jusqu'au mal]." (xxxI, 24.) Laban retrouve son gendre et déclare venir sans intention belliqueuse, car Dieu lui a envoyé un rêve. Cependant, il lui reproche le vol de ses *traphim*. Sans connaître l'identité du voleur, Jacob déclare qu'il mérite la mort. Soulignons ce détail, au fondement du droit individuel aux croyances : sans vénérer ces *traphim*, Jacob condamne l'acte.

Laban dit à Jacob : "Qu'as-tu fait ? Tu as abusé mon esprit, et tu as emmené mes filles comme des prisonnières de guerre ! Pourquoi t'es-tu enfui furtivement, et m'as-tu trompé et ne m'as-tu rien dit ? Mais je t'aurais reconduit avec allégresse avec des chants, au son du tambourin et de la harpe ! Et puis, tu ne m'as pas laissé embrasser mes fils et mes filles ! Certes, tu as agi en insensé. Il serait au pouvoir de ma main de vous faire du mal, mais *le Dieu de votre père, cette nuit m'a parlé ainsi : 'Garde-toi d'interpeller Jacob, soit en bien, soit en mal.'* Et maintenant que tu t'en vas, parce que tu soupîres après la maison de ton père, pourquoi as-tu dérobé mes dieux ?" Jacob répondit en ces termes à Laban : "J'ai craint, parce que je me disais que tu pourrais m'enlever de force tes filles. *Quant à celui que tu trouverais en possession de tes dieux, qu'il cesse de vivre !* En présence de nos frères, examine ce qui t'appartient chez moi, et reprends ton bien." (xxxI, 26-32.)

Ce passage met en scène un respect réciproque du divin de l'autre : Laban accepte un ordre émanant d'une entité surnaturelle qu'il ne vénère pas ; et Jacob respecte les croyances de Laban, auxquelles il n'adhère pas.

Pourquoi est-ce là le mode de communication choisi par Dieu ? Le dialogue par interpellation divine est le type d'échange instauré entre Abraham, Isaac, Jacob et Dieu. Pourquoi le Dieu de Jacob communique-t-il avec Laban par un rêve nocturne comportant une interpellation brève et claire ? Nabuchodonosor ou le pharaon de Joseph (Genèse xLI) reçoivent un message onirique allégorique ; quant au pharaon de l'époque abrahamique (Genèse xII, 17-18), il est averti par des plaies terribles affligeant soudain sa maison. Dieu opte, ici, pour une formulation qui résonne clairement en Laban : la phrase énoncée dans le rêve rappelle celle prononcée, longtemps auparavant, par Laban lors d'un autre événement exceptionnel. Eliézer, le serviteur d'Abraham, décrit à Laban les signes divins qui font de Rébecca, sœur de Laban, l'élue et la promise d'Isaac (Genèse xxIV, 13-14, 17-22, 33-48). Après avoir écouté les présages et les signes, Laban déclare : "La chose émane de Dieu même ! *nous ne pouvons te répondre ni en mal ni en bien.* Voici Rébecca à ta disposition, prends-la et pars ; et qu'elle soit l'épouse du fils de ton maître, comme l'a décidé l'Éternel." (xxIV, 50-51.) L'énoncé de ces mots relie deux épisodes majeurs de départ de filles araméennes vers Canaan. Dieu recourt aux paroles de Laban afin de lui indiquer le comportement à adopter. Laban saisit le sens du rêve envoyé sans l'aide d'un interprète. Lors de son dialogue avec Jacob, il relate le songe comme un message divin, reçu, reconnu et accepté. En effet, Laban agit dans le respect d'un signe émanant du divin, et cette déférence constitue l'un des sens non-dits du rêve dans cette rencontre : le respect de la divinité d'Autrui, de la différence. En outre, ce personnage ambigu est aussi bien rêveur qu'interprète, ce qui le positionne à un niveau hiérarchique élevé car, par son rêve, Laban se situe à un niveau suffisant de proximité avec le divin. Nul besoin d'un messenger intermédiaire comme être de médiation, d'un ange. Le rêve fait partie de sa tradition de mantiques. Le texte montre la perspicacité divine, car Laban entend la mise en garde. Certains pourraient arguer qu'un polythéiste peut s'ouvrir à cette voix divine, qui n'en est pour lui qu'une parmi d'autres. Mais le récit offre un dialogue présentant aussi la perspective du monothéiste, Jacob.

N'oublions pas que les rêves viennent aux personnes capables de les entendre, comme nous le verrons en étudiant le songe d'Avimelekh.

La séparation et l'univers de l'Autre

Tout au long de leur rencontre finale, nous observons entre Jacob et Laban une forte tension, faite de colère et de suspicion. Pour autant, leur dialogue révèle un respect mutuel. Même le Dieu de Jacob opte pour une formulation compatible avec l'univers des signes de Laban. Cette démarche de respect de l'Autre, dans sa différence, est à souligner chez ces interlocuteurs habités de sentiments inamicaux. Ce texte ne cesse de surprendre, avec d'une part Laban acceptant de respecter un ordre donné par une divinité étrangère à son univers religieux et Jacob condamnant le vol des pénates ; et de l'autre Rachel, irrévérencieuse face à ce père peu aimé et peu respecté (Korall 2009, 2010). La face publique de Jacob, sa conduite responsable font entendre une voix à suivre. Rachel, dont les échanges avec son père ont intéressé force chercheurs, laisse perplexe. Cette relation asymétrique entre Jacob, Rachel et Laban serait-elle déjà présente dans le verset précisant que Jacob dérobe le cœur de Laban ? Ces quelques mots invitent une inférence : le père aurait dû être peiné du silence de ses filles – ce que dément le texte, “Et Jacob vola le cœur de Laban l'Araméen en s'enfuyant sans rien lui dire.” La mise en parallèle des vols n'indique-t-elle pas que le personnage capable d'accéder au cœur de Laban est le neveu, le fils de sa sœur Rébecca, cet étranger au culte différent ?

Laban et Jacob vont sceller un pacte de non-agression et se séparer (Genèse xxxi, 43-54). Cette scène survient après que Laban ne retrouve pas les *traphim*. Jacob s'emporte, et lui rappelle ses années de dévouement face à une grande versatilité. Laban marque sa relation de possession envers ses filles et sa descendance : “Ces filles sont mes filles, et ces fils sont mes fils, et ce bétail est le mien ; tout ce que tu vois m'appartient.” Toutefois, le processus de détachement s'opère par une parole dite, des rituels de confiance (“Ils prirent des pierres, et en firent un monceau et l'on mangea là, sur le monceau”), des liens prenant les dieux à témoin (“Puissent nous juger le Dieu d'Abraham et le Dieu de Nakhor, les divinités de leur père”). Pendant que se dénouent les liens de possessivité, se noue l'alliance des hommes qui s'éloignent, se séparent. Dieu en sera le témoin : “L'Éternel sera présent entre nous deux, alors que nous serons cachés l'un à l'autre. Si tu outrageais mes filles ; si tu associais d'autres épouses à mes filles, nul n'est avec nous ; mais vois ! Dieu est témoin entre moi et toi !”

À trois reprises, le rite souligne ou consolide le sentiment d'acceptation de la différence :

1. La première instance est posée par la référence géographique : Laban est nommé *Laban l'Araméen*. Face à lui figure la lignée d'Abraham qui a quitté cette région, traversé les rivières et les déserts, et s'est installée en Canaan, sur l'autre bord de la rive, d'où son nom *Abraham haIvri*, Abraham de l'autre rive. Jacob retourne vers l'autre rive, Laban reste là, sans changer.
2. Deux sont les noms des dieux des ancêtres invoqués comme juges du pacte entre Jacob et Laban (xxxii, 53) : le Dieu d'Abraham et le Dieu de Nahor. Nahor et Abraham étaient frères. Cet accord se revendique de deux concepts divins : Abraham rejette le Dieu de son père Terah, tandis que son frère reste fidèle à la tradition paternelle.
3. La diversité des langues, la toponymie, signe le troisième pan de l'acceptation de la différence. Laban et Jacob concluent une alliance et nomment le lieu de ce pacte “pierre de témoignage” : pour Jacob, en hébreu, *gal-ed* ; et pour Laban, en araméen, *yegar-sahadoutha*. Ces deux traductions figurent dans le texte biblique.

Le message interculturel et interculturel du départ de Jacob de chez Laban

Nombreux ne retiennent de cet épisode que l'aigreur et l'agressivité de Laban, entravées par l'ordre onirique ; et la séparation entre le père et ses filles et fils. Ils évitent de regarder la souffrance de l'homme acrimonieux, la violence d'un départ secret, l'étrangeté du vol des *traphim* et du comportement de Rachel, et plus particulièrement la soumission de Laban à l'ordre du Dieu de son neveu. Le texte ne fait pas ressortir la leçon donnée par Laban sur la façon respectueuse de se quitter (malgré des reproches) ; non plus qu'il n'explique l'idée de respect des croyances différentes. Cette signification émerge en non-dit par une lecture conjointe des passages relatifs aux formes de manique. Deux éléments construisent ce sens : le comportement des protagonistes et le choix des mots et du type de message divin. Laban commence par une déclaration concernant le Dieu de Jacob, et son gendre lui répond avec

respect et sérieux sur le vol des dieux. Bien qu'ils ne partagent pas leurs croyances réciproques, ils les respectent. Un dieu de plus ne perturbant pas nécessairement un Laban polythéiste, les exemples à suivre sont celui de Jacob, qui reconnaît le droit à un culte différent ; et celui de Dieu, qui s'adapte à son destinataire en choisissant d'envoyer pour message les paroles prononcées par Laban auparavant, une communication divine prenant en compte l'univers du destinataire.

Gardons à l'esprit qu'un personnage noirci à l'excès révèle probablement une réécriture politique. Ce Laban n'est pas le personnage des textes rabbiniques ou du récit de la Pâque, la *Haggada*. En ce texte ancien, nous trouvons une intention politique de création de frontières culturelles, sociales, culturelles entre personnes résidant à proximité les unes des autres.

Le rêve du roi Avimelekh ou l'analyse de capacités de vision

Selon notre méthode d'analyse des "récits de rêve", nous suivons un filon signifiant dans un ensemble plus vaste et discernons plusieurs séquences oniriques qui peuvent créer un sous-récit pertinent pour une étude ciblée. Au rêve d'Avimelekh nous associons des épisodes épars dans l'ensemble de la Genèse et liés par l'intrication de plusieurs thèmes. Sans leur juxtaposition, nous ne pourrions saisir les non-dits de ce sous-récit. Ces passages nous ouvrent à une réflexion sur la vision, la sexualité et la transmission de la connaissance qu'une lecture isolée du rêve d'Avimelekh n'offrirait pas. Ce songe et son sous-récit abordent la notion d'aptitude à l'écoute du message divin. Le récit met en regard le rêve d'Avimelekh et le don de vision d'Abraham. Cette dimension du regard en miroir de deux protagonistes est récurrente. Certaines visions relèvent du prophétique, d'autres de l'humain, d'autres de la divination idolâtre. Elles peuvent soit dévaster et transgresser, soit transcender telle une vision inspirée.

À trois reprises, le récit biblique de la Genèse met en scène un époux faisant passer son épouse pour sa sœur : lors de l'arrivée d'Abraham en Égypte suite à une famine en Canaan (chapitre xii), lors de son arrivée à Gherar (chapitre xx), et lors de l'arrivée d'Isaac à Gherar, dans le royaume

des Philistins, suite à une autre famine en Canaan (chapitre xxvi). Ces épisodes répètent le schéma suivant : le mari arrive en terre étrangère avec son épouse, une femme d'une grande beauté ; il la présente comme sa sœur ; le roi du pays l'épouse ou risque de le faire ; et un message, surnaturel ou autre, révèle au roi le lien marital qu'il ignorait ; l'épouse retourne auprès de son époux. En étudiant les variations autour de ce schéma, nous proposerons une explication au choix du type de message d'alerte envoyé au roi.

Le frère et la sœur – Abraham et Sarah chez les Philistins

Les événements précédant le rêve d'Avimelekh sont les suivants : Abraham et son épouse Sarah s'installent à Gherar, et Abraham dit de son épouse : "Elle est ma sœur." Il n'y a pas d'erreur de syntaxe quant au pronom personnel "elle". C'est une formulation adressée à Sarah autant qu'à l'auditoire, ceux-ci étant Avimelekh ou ses envoyés. Sur ce, Avimelekh, roi de Gherar, envoie quérir Sarah. La nuit suivante, il rêve (xx, 1-18). Dieu l'interpelle pour lui annoncer sa mort pour avoir pris cette femme à son mari. Le roi se défend. D'un ton indulgent Dieu reconnaît la pureté de son cœur, et lui conseille d'en parler à l'époux, qui est "un prophète". Ce don d'Abraham lui permet aussi de savoir que Sarah n'a pas commis d'adultère.

Le dialogue entre le rêveur et son interprète est porté par deux mots du récit : la vision et la crainte. "Qu'as-tu vu ?" demande le roi à Abraham. Avimelekh suppose l'existence d'un événement qu'il ne peut discerner et auquel Abraham réagit lorsqu'il choisit de dissimuler le lien marital. Et Abraham explique dans sa réponse que l'absence de *crainte divine* l'a poussé à prononcer cette parole. Abraham prévient ainsi le risque de se faire tuer du fait de la beauté de Sarah. Ce comportement est une réaction à ce lieu, à ce temps où une belle épouse devient une menace pour la vie de son conjoint. Les deux mots fondamentaux se composent des quatre mêmes lettres, *raïta*, tu as vu, et *yirat*, crainte : [R.A.I.T] et [I.R.A.T]. Déjà, quelques versets plus haut, les mots 'effrayé' et 'voir' s'écrivent et se lisent de la même façon dans la forme *yireou* – ils verront, ou ils craindront. Ces mots fondamentaux dans leurs désinences sont là soit homonymes, soit composés par les mêmes

lettres dans un ordre différent, et seuls onze mots les séparent. “Qu’as-tu vu ?” demande le roi. “J’ai noté une absence de *crainte divine*”, lui répond le prophète. L’exégète Rachi propose le commentaire suivant pour “il n’y a pas de crainte de Dieu” : un aubergiste visite une ville étrangère pour ses affaires ; les habitants ne s’intéressent pas à son commerce, mais lui demandent si la femme à ses côtés est sa sœur ou son épouse. Il conclut que “c’est un lieu sans crainte divine” et explique l’émergence du sentiment de menace quand le regard est posé sans soumission à une autorité, une règle ou une éthique de vie.

Observons les comportements des protagonistes. Avant de parler à Abraham, le roi s’adresse à sa suite et lui fait part de l’effrayant message. S’il ne restitue pas Sarah à son époux, tous mourront. Redoutant la menace divine, il transmet sa peur. Sa suite est animée des mêmes craintes. Après clarification auprès des époux, le roi témoigne de grandeur : son injonction donne à Sarah la liberté de regarder les gens en face, de s’exposer à leur regard. Sarah n’a plus de crainte à éprouver : *yireou* sans *yira*, elle acquiert un statut privilégié. Quant au mari, il n’est plus mis en danger par sa beauté. Avimelekh apprend la leçon portée par le rêve, il en a la capacité. Celle-ci peut rester pour certains inaudible, incompréhensible, mais elle sert ici à un roi autant qu’à son entourage. Nous remarquons dans l’épisode d’Avimelekh la trace de l’expérience de Sarah et Abraham chez les Égyptiens près de vingt-cinq ans auparavant. Lorsque les deux époux arrivent chez les Philistins, Abraham leur prête les débordements de désir alors notés parmi les Égyptiens. Il agit par prudence, mais offense son hôte. Abraham doit tirer les enseignements de cette erreur ; il découvre un univers où plus de retenue existe.

La particularité du roi par rapport au pharaon se situe dans la prise en compte de la parole énoncée par Sarah. À la suite de la semonce divine, il se défend en précisant qu’Abraham lui avait présenté Sarah comme sa sœur, et ajoute après avoir interrogé Sarah. “*Et elle, elle aussi, a dit : ‘Il est mon frère’*”. Ce double interrogatoire ne laisse pas de surprendre. Le roi ne se limite pas à s’enquérir auprès de l’homme. Agir avec tant de déférence envers une femme le rend exceptionnel. Son comportement ultérieur reste cohérent quand il assure Sarah de son droit à regarder le monde sans devoir cacher son visage.

Que déduisons-nous du mode de communication choisi entre Dieu et le roi ? S’il rêve, cela implique que ce mode d’échange, d’ordre supérieur dans la hiérarchie des mantiques, lui est accessible. Le roi jouit d’une attention divine rapprochée et se trouve marqué par ce dialogue. La leçon de modération enseignée par un rêve composé de paroles fermes mais rassurantes venues de Dieu, et sa mise en garde face à l’étranger, passent également à sa suite qui réagit comme lui. Tous évoluent grâce au rêve royal. Nous en verrons la portée plus loin. Avimelekh doit cependant recourir à un interprète pour l’explication des motivations du rêve. Sans son intervention, Avimelekh serait perdu. Il doit apprendre d’Abraham ce qui a poussé l’époux à s’effacer du lien marital, car il ne comprend pas par lui-même la raison de leur réponse. Mais sa perplexité est la preuve de l’erreur d’Abraham. Si le roi doit écouter Abraham, de son côté le prophète doit entendre la stupeur, observer l’effroi du roi, et accepter ses reproches. La surprise du roi révèle également la hâte du prophète à projeter sur les Philistins un excès d’ardeur sexuelle “à l’égyptienne”. Toutefois, Abraham pouvait-il se risquer à la confiance en se déclarant l’époux d’une femme belle dans cette contrée inconnue ? Pas vraiment. À travers lui, nous apprenons les variantes, les nuances.

Le frère et la sœur – Abram et Saraï chez les Égyptiens

Dans la Genèse (xii, 10-20), l’épisode égyptien se situe bien avant le rêve philistin et n’inclut pas de songe. Abraham et Sarah arrivent en Canaan, puis survient une famine. Cette première séquence ressemble à la famine en terre philistine, sous une forme plus intense, rapide et violente. Les Égyptiens regardent, regardent à nouveau. La femme est belle. Il y a un abus des yeux, une fixation, une acuité excessive. Le texte dégage une grande agressivité. Au reste, le verbe *toukakh*, décrivant la façon dont Sarah est “menée” auprès de Pharaon, est au passif et accentue cette dimension de l’acte. Ce verbe d’enlèvement réduit le patient au plan d’un objet : une femme annihilée est emportée chez Pharaon. Le roi égyptien ne reçoit pas de révélation par un message onirique. La ressemblance entre les épisodes philistin et égyptien nous invite à nous interroger sur l’absence de transmission d’un message divin par le songe. Toutefois, un message est envoyé et compris par Pharaon, qui rend Sarah.

Voici les hypothèses permettant d'expliquer le choix de la méthode utilisée : La première s'inspire des recherches faites par de nombreux spécialistes de la période antique et rassemblées dans les actes du colloque *Oracles et Prophéties dans l'Antiquité* (1997). Si la vie d'un individu se dégrade soudain, celui-ci sollicite l'aide divine afin que lui soit révélé l'élément qui dérègle le présent. Nous n'avons pas la preuve d'un tel acte de sollicitation dans le texte biblique, mais nous pouvons imaginer la forme de réflexion suivante : si de terribles plaies affligent soudain la maison de Pharaon, il peut supposer, selon la logique divinatoire en vigueur, qu'un élément perturbe l'harmonie antérieure. Le roi peut attribuer ce dérèglement à l'arrivée de Sarah. Il en déduit que la dissimulation du lien marital est la cause du problème. La deuxième supposition rappelle ce que nous avons observé chez Laban. Le message divin prend la forme la plus *facilement* reconnaissable par celui qui doit le comprendre. Pharaon opère le rapprochement entre ses souffrances et la cause du fléau. Finalement, le choix de la forme de mantique indique la capacité du récepteur à changer. Le rêve et son interprétation surviennent là où ils peuvent être entendus, où ils pourront évoluer en un dialogue. Le songe apparaît à Avimelekh, qui interroge Abraham. Le rêve et les interprétations onirique et sociologique données par Abraham ont suscité le changement espéré, non seulement en Avimelekh, mais aussi parmi sa suite. Rien de tel dans la réaction du Pharaon. Serait-ce inhérent à leur mode de vie ? Serait-ce parce qu'ils ont été trompés par Abraham ? Serait-ce un jugement du couple qui opte pour la dissimulation ? Pouvaient-ils risquer un autre choix ? Dans l'épisode présent, aucun espoir de non-violence n'est à attendre de la part des Égyptiens. L'unique solution est la fuite. L'offre de Pharaon de les escorter hors d'Égypte exprime, soit son manque de désir de protéger les étrangers, soit son incapacité à les défendre face aux ardeurs égyptiennes. Le seul lieu à l'abri des Égyptiens est hors de l'Égypte. Le récit nous invite à conclure que Pharaon n'est pas accessible à des messages divins oniriques, et qu'en conséquence il ne jouit pas d'un statut d'élection.

La demande d'Abraham à son épouse de se faire passer pour sa sœur en interpelle plus d'un de nos jours encore, et suscite parfois de vives réactions à son encontre. J'ai traité ailleurs cette erreur d'analyse (2010). Certains ont proposé cette idée saugrenue : le mari demande à son

épouse de se dire sa sœur juste avant d'entrer en Égypte, pays où les pharaons épousaient leur sœur. Nous ne pouvons interpréter sous cet angle la requête d'Abraham. Le pharaon n'aurait pas projeté le lien sœur-épouse sur des mortels alors que son mariage est l'alliance de deux réincarnations divines ! En somme, la critique, le jugement de valeur envers Abraham, écarte de nombreux détails essentiels – parmi lesquels le plus important pour le patriarche et la matriarche du monothéisme : ils se vivent accompagnés d'un allié divin en qui ils ont foi.

Le frère et la sœur – Isaac et Rébecca chez les Philistins

Le dernier cas d'un époux dissimulant un lien conjugal concerne Isaac et Rébecca. Une seconde famine sévit en Canaan et ils partent habiter parmi les Philistins. Cet épisode sans rêve rappelle les deux précédents : référence est faite aux temps d'Abraham, à l'autre famine et à l'Égypte, ainsi qu'aux puits creusés à cette époque ; Avimelekh est roi de Gherar (Nahmanide suppose que le terme "Avimelekh", signifiant "mon père est roi", est un titre royal, tout comme l'est "Pharaon") ; Dieu renouvelle à Isaac les promesses faites à son père.

Des formes de vision viennent à Isaac et à Avimelekh. En premier lieu, Isaac reçoit la vision de son Dieu, qui le prie de ne pas partir pour l'Égypte et lui promet la prospérité pour sa descendance et pour les nations à venir. Isaac ne répond pas en mots mais en actes, il obtempère et s'installe dans le pays de l'ancien allié de son père, Avimelekh.

Les habitants du lieu s'enquérant au sujet de sa femme, il dit : "Elle est ma sœur", car il n'osait dire ma femme : "Les gens du lieu pourraient me tuer à cause de Rébecca, car elle est d'une grande beauté." Or, il y demeurerait depuis longtemps lorsque *Avimelekh, roi des Philistins, regardant par la fenêtre vit Isaac caresser Rébecca sa femme*. Avimelekh manda Isaac, et dit : "Assurément, c'est ta femme ; comment as-tu pu dire : 'Elle est ma sœur !' Isaac lui répondit : "Parce que je me disais: Je pourrais périr à cause d'elle." Avimelekh dit : "Que nous as-tu fait là ! Peu s'en est fallu que l'un de nous n'ait couché avec ta femme, et tu nous aurais rendus coupables."

Tradition ou sagesse, Isaac présente Rébecca comme sa sœur. Il éprouve des craintes, car elle est belle. Les deux mots sont de nouveau réunis. Et dans ce récit sans rêve apparent, nous allons dévoiler où celui-ci se cache. À cette fin, analysons un verset où le regard se fait intrusif :

- En premier lieu, les verbes *transpercer* et *envahir* : Avimelekh est roi des Philistins, ou *Plishtim*. Ce mot, pris de *P'lechet*, dérive de la racine trilitère [P.L.Š.]. Le verbe *palash* signifie “envahir” et renvoie à celui qui fait irruption en empiétant sur le territoire d'autrui.
- Souverain quelque peu envahissant, Avimelekh regarde par la fenêtre en transperçant, en “rendant apparent” : *vayashkef*, verbe qui dérive de la racine trilitère [Š.K.F.]. Ce mot comporte le sens de voir au-delà – dans le ciel, au-delà des collines, au-delà d'un cadre comme celui d'une fenêtre. La transparence est un sens présent de *vayashkef*, car *shakouf* signifie “transparent”. Le regard traverse, dépasse et dévoile.
- Le troisième élément de ce verset contribue à nous orienter vers le sens caché de rêve, car le mot pour fenêtre ne diffère du mot rêve que par sa finale : *khalôn* pour *khalôm*. Si l'interchangeabilité de la finale *n* et *m* est courante en araméen et dans le Talmud, elle est plus rare dans la Bible. Toutefois, ces éléments invitent à la comparaison par l'idée d'un seuil entre espaces physiques et intérieurs.

Cet épisode ne comporte pas de violence faite au couple. Nul besoin d'intervention divine. Le second Avimelekh découvre le lien véritable se faisant voyeur qui transperce un espace par la fenêtre et observe un acte privé entre Isaac et Rébecca. Cet acte n'appartient pas au répertoire des relations fraternelles. Le texte mentionne Isaac réjouissant Rébecca – la faisant rire, la stimulant – *metsakhek*. Avimelekh reproche à Isaac d'avoir dissimulé leur lien véritable. Ce blâme rappelle l'observation du précédent roi philistin à Abraham, qui n'avait pas osé dire la vérité. Le roi des Philistins, sous Isaac, aborde le risque encouru par lui et ses hommes sous un angle irréel : “Peu s'en est fallu.” Comme aucun Philistin n'a mal agi, la frayeur du roi ne provient pas d'actes réels, mais du risque auquel Isaac les a exposés. Ce roi-ci ne doit plus recevoir de message divin, l'échange des rapports est humain et la leçon vient

de l'interaction normale. Si Avimelekh doit commettre un abus et rendre les séparations transparentes, cela provient du voile apposé par Isaac qui ment sur son mariage. L'excès de regard traverse l'excès de dissimulation et rétablit l'équilibre. Après la révélation du lien unissant Isaac et Rébecca, cet Avimelekh prononce également une injonction mettant les époux à l'abri des menaces et de la crainte que connaissent les étrangers. Il nous semble possible de voir dans la révélation par des moyens humains du lien unissant les époux une conséquence de la leçon apprise par Avimelekh à l'époque d'Abraham. Les Philistins de la génération d'Abraham ont compris, et la génération suivante ne doit plus subir ni maux ni rêves effrayants.

Le thème de la stérilité et de la fécondité acquise ou retrouvée intervient dans ces trois épisodes. Dans le récit d'Isaac, la fécondité passe aussi à la terre. Il sème et récolte – au centuple même ! À cette fin, il lui faut de l'eau. Mais les Philistins l'envient et préfèrent empêcher l'afflux d'eau en bouchant les puits creusés à l'époque d'Abraham. La jalousie est trop puissante. Ils optent pour l'aridité. Les puits sont une métaphore de Dieu et de la connaissance, “la source d'eau vive” (Jérémie II, 13). En les obturant, les Philistins interrompent la transmission. Le désir suscité par une femme s'est reporté sur la convoitise des biens matériels d'Isaac. Les puits emplis de poussière peuvent représenter une leçon finalement oubliée.

Les trois épisodes décrivent des cas assez semblables, qui nous mènent à la lecture de divers comportements face à l'étranger marié à une belle épouse. Notons la progression dans cet apprentissage de la maîtrise du regard porté sur la femme de l'étranger. À chacun son message, révélateur de son ouverture propre. En Égypte surviennent les plaies, violentes, et aucune sécurité n'est possible pour les étrangers. La fuite est seule envisagée. À Gherar, le séjour est prolongé et, suite à une leçon dispensée à l'aide d'un rêve et de maux, les étrangers sont accueillis. Pour Isaac, la leçon de la génération philistine précédente a été apprise. Il suffit du regard, d'une révélation par la vision perçante du roi, et de la frayeur que suscite la vérité, pour que celui-ci enjoigne à son peuple le respect et l'accueil des étrangers. De ces épisodes décrivant la menace suscitée par la beauté de l'épouse, nous déduisons la situation en Canaan. Pour Abraham et Sarah, ainsi que pour Isaac et Rébecca, il fait bon vivre en Canaan car, là, leur relation maritale ne doit pas être celée.

La jouissance des deux frères – Isaac et Ismaël

Un verbe, *metsakhek*, ne figure qu'à deux reprises dans tout le récit biblique. Ce jeu des occurrences multiples nous interpelle d'autant qu'il concerne chacun des fils d'Abraham. Le texte tient à nous signaler deux comportements, l'un louable et l'autre inscrit comme blâmable. Or, ce que nous y voyons est l'écriture politique présentant l'élus du récit. Ce rapprochement par un lien lexical juxtapose les modes d'activité sexuelle des deux frères. Ces deux façons de concevoir l'acte se situent aux extrémités d'un axe : la première, la procréation, est interprétée comme conforme à la règle biblique ; la seconde, l'acte non procréateur, est condamnée. Il s'agit en somme de la sexualité fécondante face à l'acte inutile, car stérile. "Sarah vit le fils de Hagar l'Égyptienne, que celle-ci avait enfanté à Abraham, se livrer à des railleries (*metsakhek*), et elle dit à Abraham : 'Renvoie cette esclave et son fils ; car le fils de cette esclave n'héritera point avec mon fils, avec Isaac.' La chose déplut fort à Abraham, à cause de son fils. Mais Dieu dit à Abraham : 'Ne sois pas mécontent au sujet de cet enfant et de ton esclave : pour tout ce que Sarah te dit, obéis à sa voix.'" (Genèse xxi, 9-12.) La signification du verbe *metsakhek* varie selon les exégètes, et "railleries" renverrait à des jeux sexuels soit solitaires soit incestueux, ou même à des actes d'idolâtrie. Le texte mentionne l'identité égyptienne de Hagar, laissant entendre que la mère avait transmis à son fils sa religion. Dans ce passage lié à la sexualité, cette référence pourrait intervenir afin de rappeler l'ardeur des Égyptiens. Ce verbe est formé d'une racine trilitère [TS.KH.K] qui, sous d'autres formes, renvoie aussi à l'acte sexuel, ce qui laisse peu de doute sur le sens sexuel de l'acte d'Ismaël. Le récit oppose les deux frères. Ismaël reçoit la forme verbale intransitive et il incarne l'acte vain ; alors qu'Isaac et Rébecca, grâce au verbe transitif, agissent pour la mise au monde de la maison d'Abraham. Ce récit a choisi son élu. Mais Isaac, qui a-t-il choisi ?

L'élus et l'Autre : Abraham et Isaac, Avimelekh et Ismaël

Une signification non-dite émerge des groupes qui se forment selon le don prophétique : les deux Avimelekh,

Pharaon et Ismaël, d'une part ; Sarah, Abraham, Isaac et Rébecca, d'autre part. Le récit décrit des regards dénués de crainte divine, dépourvus de retenue. Les premiers transgressent, abusent, violentent ; tandis que d'autres ont une vision transcendante. Dans ce sous-récit initié par le songe d'Avimelekh, nous découvrons une réflexion systématique sur le lien entre une vision inspirée et une sexualité agréée, face à une vision transgressive et une sexualité autre. Abraham et Sarah reçoivent une vision transcendante ; ils sont en lien avec le divin, tout comme Isaac. *Leur sexualité, bénie, est celle de personnages d'élection*, annoncée par un ange ou guidée par Dieu. Et, sur l'autre bord, nous voyons les Égyptiens atteints dans leur capacité sexuelle, les femmes stériles de la maison d'Avimelekh, Ismaël dans une sexualité non procréatrice et, finalement, les puits obturés des Philistins.

Là, ne peut que commencer la lecture des non-dits de ces rencontres. Les élus que Dieu accompagne sont Abraham, Sarah, Isaac et Rébecca. Que devons-nous comprendre d'Avimelekh et des Philistins ? Un dialogue est mis en scène dans le rêve royal. Avimelekh se défend, plaide son cas, cite à sa décharge les propos de l'époux et de l'épouse, et entend que Dieu l'épargne. Malgré sa peur, nous constatons une reconnaissance de la croyance d'un autre. En outre, Abraham et Sarah se sentent accueillis sur cette terre. Pour Isaac, nous connaissons les paroles de Dieu à son égard, mais que pouvons-nous déduire du choix de ses lieux de méditation ? S'avancant à la rencontre de Rébecca, "Isaac revenait de visiter la source du Vivant-qui-me-voit" (xxiv, 62). Le nom de la source a été donné par Hagar lors de sa fuite pendant la grossesse d'Ismaël. Elle souhaite inscrire cet épisode pénible et sa fin heureuse dans la toponymie : Dieu la sauve, lui promet de la protéger et lui annonce une descendance nombreuse (xvi, 8-14). Après la mort du père, Isaac s'établit près de cette source (xxv, 11), en un lieu habité par la présence de son frère et de Hagar. Le dernier témoignage du lien entre les frères figure dans le verset qui suit l'annonce de la mort d'Abraham, inhumé par "Isaac et Ismaël". Cela implique la présence du frère aîné à une distance telle que le message lui arrive. En outre, Isaac sait où le rejoindre. Ces éléments du récit ne sont pas mis en exergue, mais ils figurent dans le texte biblique. Même les auteurs de *midrachim* ont fait état du lien entre Abraham et Ismaël. Dans les *Chapitres de Rabbi Éliézer*, la plus ancienne compilation de *midrachim*, figure l'histoire de

l'amour d'Abraham pour Ismaël. S'il consent à chasser Hagar et leur fils Ismaël, il ne rompt pas le lien. Après leur départ, Abraham rend visite à son fils pour s'enquérir de son état. À l'issue de ces visites, "Ismaël sut que son père avait encore de l'amour, de la tendresse (*rakhamim*) pour lui" (1992:180).

En dernier lieu, l'historique d'un nom propre se montre révélateur de sa place sociale. Il nous a semblé intéressant de suivre ce fil dans l'étude de certaines légendes (Korall 2009 : 80). Il en va de même pour Ismaël, nom porté par un prince de sang, de la lignée royale de Juda : Ismaël fils de Netania fils d'Elichama (II Rois xxv, 25). Quant à Hagar ou Nimrod, ce sont des prénoms communs dans l'Israël contemporain.

Une femme à sa fenêtre onirique

Le second roi philistin observe Isaac et Rébecca à travers un espace encadré. Son regard traverse le seuil entre l'espace intime et la place publique, *vayashkef bead hakhalôn*. Deux autres occurrences de ces trois mots concernent des femmes puissantes placées face à des personnages importants dans le récit biblique. La première est la mère de Sissera qui combat la juge Déborah et son général Barak (Juges iv-v). Sissera, le général du roi cananéen Yavin, est tué par Yaël. Sa mère le guette par la fenêtre. Elle l'attend en vain, chante Déborah (v, 28) *bead hakhalôn nishkefa*. Ce chant relate le combat des Hébreux et des Cananéens et la juge y décrit cette mère à sa fenêtre. La forme verbale est passive, identique au rôle que joue cette femme-ci opposée à deux autres personnages glorifiés : la femme prophétesse, guerrière et juge – Déborah – et la femme ingénieuse – Yaël. La mère cherche à connaître la vérité, à entendre les nouvelles du front. En deux lignes le texte livre une image.

Rien de passif quant à la troisième femme. La forme verbale est active s'agissant de ce personnage sans crainte :

Puis Jéhu entra à Jezreël. Or, Jézabel avait tout appris (*sham'a*) ; elle s'enduisit les yeux de fard, se para la tête et regarda par la fenêtre (*vatashkef bead hakahlôn*). Jéhu franchissant la porte, elle s'écria : "Est-ce la paix, Zimri, assassin de ton maître ?" Il leva son regard vers

la fenêtre : "Qui est avec moi, qui ?" dit-il. Deux ou trois officiers tournèrent les yeux (*vayashkifou*) vers lui, et il leur dit : "Précipitez-la !" Ils la précipitèrent. Son sang rejaillit sur le mur et sur les chevaux et il la foula aux pieds. Il pénétra dans la ville, mangea et but ; puis il dit : "Voyez donc après cette maudite ..." (II Rois 9, 30-33.)

Que savons-nous de Jézabel, la fille du roi et prêtre de Tyr et Sidon, Ethba'al ? Maudite, foulée aux pieds, dévorée par les chiens, Jézabel, l'épouse du roi d'Israël Achab, est la réprouvée par excellence du récit biblique. Mais cette noirceur trop absolue est suspecte. Annonçons d'emblée qu'au vu des preuves et indices contenus dans le récit Jézabel est le pendant de Bethsabée en puissance et intelligence royales. D'autant que certaines aspérités de la narration signalent une réécriture de son récit. Nous disposons en effet de deux versions d'une même histoire et soulignons *une rupture de cohérence* entre elles. Dans le premier livre des Rois (xxi), Jézabel apparaît comme l'instigatrice du meurtre de Naboth-le-Jezreélite, propriétaire d'une vigne que souhaite acquérir le roi Achab pour en faire un jardin adjacent au palais. Or, cet épisode sordide disparaît de la mention de cette expropriation dans II Rois ix. Avant d'étudier ces différences, résumons les faits liés à la reine. Elle entre en princesse dans le récit des Rois. C'est une femme au savoir économique, une matriarche nourricière, et fort probablement une prêtresse, ou du moins une femme entourée de prêtres et prophètes. Cette lecture non partisane est perceptible par un auditoire aux choix religieux, voire politiques neutres. En effet, le culte de Ba'al⁶ et la création d'une Achéra par le roi Achab ne sont pas uniquement un positionnement dans le rapport au divin, mais une démarche de stratégie politique du royaume d'Israël face au royaume de Juda, fort de la centralité de son lieu de culte, le Temple de Jérusalem, le *Bet haMikdash*. Le profil de la reine Jézabel n'est pas glorifié dans le texte dont nous disposons. C'est une princesse *étrangère* ; elle fait tuer de nombreux prophètes ; le prophète Élie et la reine, représentants de deux forces divines, sont en opposition. (I Rois, xvii-xix).

⁶ "Achab, fils d'Omri, fit ce qui déplaît au Seigneur, plus que tous ceux qui l'avaient précédé. Ne se contentant pas d'imiter les péchés de Jéroboam, fils de Nebat, il prit pour femme Jézabel, fille d'Ehtba'al, roi des Sidoniens, puis s'adonna au culte de Ba'al et se prosterna devant lui. Il érigea un autel en son honneur, dans le temple qu'il avait bâti à Samarie. Achab fit aussi une Achéra." (I Rois xvi, 30-33.)

Nous découvrons une dernière facette de sa relation au culte lors du régicide éradiquant la lignée d'Achab. Un prophète, mandaté par Elisée, a rejoint Jéhu, fils de Josaphat, et l'a oint en tant que nouveau roi au nom du Dieu d'Israël. Il enjoint Jéhu de frapper la maison de ses maîtres Achab et Jézabel. Le roi Joram, leur fils, se laisse approcher par lui... près du domaine de Naboth-le-Jezréelite (II Rois 9, 22-26).

Dès que Joram aperçut Jéhu, il dit : “Est-ce la paix, Jéhu ? – Peut-il être question de paix, fut la réponse, tant que durent les débordements de ta mère Jézabel et ses nombreux sortilèges ?” Joram tourna bride et prit la fuite, en disant à Achazia : “Trahison, Achazia !” Jéhu saisit l'arc de sa main, et la flèche atteignit Joram entre les épaules, de façon à transpercer son cœur : il s'affaissa dans son char. Jéhu dit à Bidkar, son officier : “Enlève son corps et jette-le à terre dans le champ de Naboth-le-Jezréelite ; car je me souviens avec toi du jour où nous chevauchions de concert à la suite d'Achab, son père, quand l'Éternel a émis contre lui cette prédiction : ‘À coup sûr, j'ai vu hier le sang de Naboth et le sang de ses enfants’, dit l'Éternel ; ‘je t'en paierai le prix dans ce champ même’, dit l'Éternel. Enlève-le donc et jette-le dans ce champ, conformément à la parole du Seigneur.”

Jéhu perçoit Jézabel comme une sorcière capable de sortilèges, mais il ne lui fait pas partager la responsabilité du crime de Naboth. Son état d'esprit et le style de son discours permettent de supposer qu'il ne se serait pas privé de l'en blâmer s'il l'avait crue coupable.

Nos indices sémiologiques confirment l'excellente analyse du personnage de “la reine étrangère” par Ahouva Ashman (2004). Nous lisons entre les lignes la marque d'une femme puissante qui pourrait avoir subi des transformations après le retour de l'exil de Babylone. Au temps des scribes Ezra et Néhémie, l'épouse étrangère ne doit plus trouver place au sein du monde juif. D'où la possible réécriture de cette princesse sidonienne, trop forte au goût de certains. Il est vrai que Jézabel ne craint pas ses adversaires. Jéhu vient de tuer les rois Joram et Achazia. De sa fenêtre, elle le nargue en lui demandant si ses intentions sont semblables à celles qui animaient Zimri, un régicide n'ayant régné que sept jours. Les propos relatifs à Jézabel nous intriguent : elle a tout appris, elle se farde les yeux,

se pare la tête et s'expose entre la sphère intime et la place publique, *hakhalôn*. Serait-ce un jeu entre connaissance consciente et savoir onirique ? Elle se situe dans un espace entre les mondes. Jézabel s'est posée dans le lieu d'où elle verra sa mort. Le verbe signalant qu'elle en a connaissance est *sham'a*, terme qui rappelle les deux grandes prophétesses de l'écoute, Sarah et Rébecca. En outre, Jéhu vient de lui attribuer une puissance occulte. Occulte pour qui se situe de l'autre côté de “la force transcendante”, certes. Mais n'est-ce pas un aveu, une trace supplémentaire de son pouvoir ? Jéhu introduit une trame de fond de la divination. Elle entend, elle détient la connaissance, soit par ses informateurs humains et ses contacts politiques, soit par des sources n'empruntant pas les voies de la communication humaine classique, telle la divination ou les autres formes de mantiques. Le jeu de miroir intervient dans ce passage. Le regard transcendant de Jézabel transperce le voile – *vatashkef* – et se trouve contrebalancé par le *vayashkifou* des officiers de Jéhu. Ces regards s'affrontent dans des visions de mondes qui s'opposent. Jéhu, l'élui oint par les prophètes de Dieu, vainc ; mais il ne vainc pas une femme quelconque. La dernière preuve est paradoxale, car son absence même prouve son importance. Jézabel est si dérangeante que le récit prévoit pour elle la sépulture des plus grands : nous n'en connaissons pas l'emplacement.

Conclusions

L'analyse sémiologique nous a permis de mettre en évidence plus d'une trace dont la littérature rabbinique ne conserve pas un souvenir positif. L'approche des sources juives est constituée de ces tensions entre une lecture biblique et une relecture rabbinique. Deux mouvements de pensée distincts sont présents dans le judaïsme, l'un émanant d'une lecture du texte biblique, de ses strates explicites et implicites, des indices qu'une réécriture ne peut effacer ; l'autre né de la vision du monde des sages et de l'interprétation biblique à laquelle procède le judaïsme rabbinique. Ils sont issus de deux contextes politiques différents. Le premier mouvement témoigne d'une écriture produite en situation de souveraineté ou d'égalité entre nations ; l'autre est imprégné de la nécessité de préserver sa spécificité culturelle, culturelle, sa foi et son éthique malgré l'exil et la dispersion. Dans l'intervalle, les priorités ont changé. La lecture du judaïsme rabbinique maintient l'idée du

souci de l'étranger, associée au devoir envers le pauvre, la veuve et l'orphelin. Mais la dimension d'ouverture à la différence n'est plus l'une des priorités des rabbins de la période post-Yavné. Les préoccupations aussi changent. Ils rédigent, compilent ou canonisent le *Talmud* après la destruction de l'espace souverain du peuple juif et de son lieu de culte central. Il nous a semblé opportun d'exposer ces tensions qui ont structuré une histoire, une culture et, évidemment, un système cognitif.

Les personnages exemplaires du premier temps sont Abraham et Moïse. Abraham est l'homme de la rupture. Au point que nous nous sommes interrogée au sujet d'un *filon signifiant*, encore inexploité, qui pourrait être lié à son désir d'éloignement de l'univers idolâtre de son père, Terah, le lunaire. Nous entrevoyons une expression de la brisure des idoles du cycle lunaire dans la difficulté des premières femmes monothéistes, les quatre matriarches, à entrer dans le cycle lunaire, mensuel, menstruel. Toutes, en effet, resteront stériles plus ou moins longtemps.

La rupture d'Abraham n'est pas un mouvement vers l'autre pour s'y fondre et oublier son parcours : il marche pour partir à sa rencontre, mais sa descendance élue épousera des filles nées dans son pays d'origine. De même, ni Isaac ni Jacob ne souhaitent le mariage de leurs enfants avec les Cananéens, quelle que soit leur ouverture envers l'étranger. Les héros de la *Torah* vivent aux côtés des autres sans que l'ouverture à l'Autre ne se confonde avec une immersion totale dans le nouveau paysage.

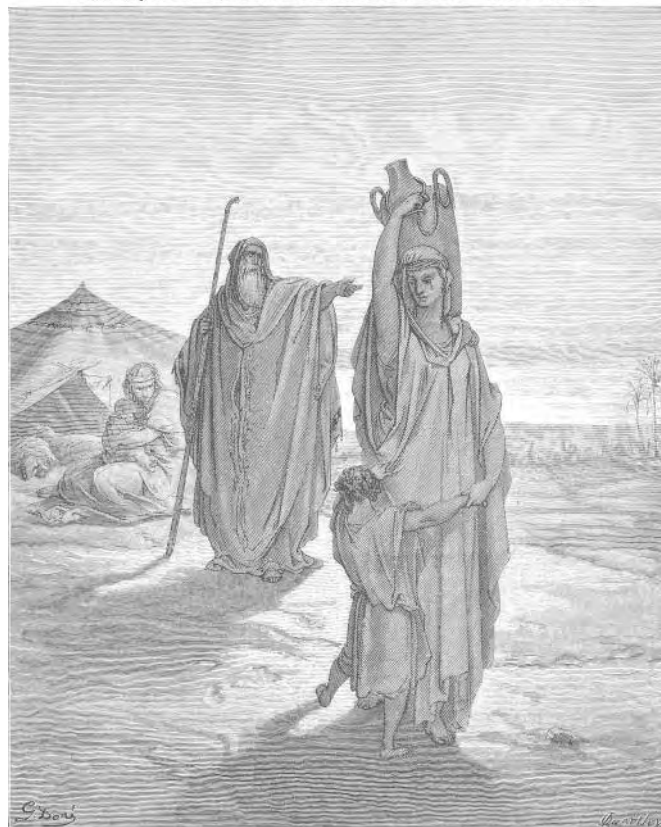
À titre de conclusion interculturelle, n'oublions pas les messages insérés entre les lignes du récit de la Genèse. Avant tout, il fait bon vivre en Canaan pour les époux Abraham et Sarah, ou Isaac et Rébecca. Ensuite viennent les Philistins : Avimelekh apprend et partage son savoir avec sa cour ; son successeur dévoile la fenêtre onirique. À cela s'ajoute une leçon offerte aux lecteurs du récit qui observent Isaac ou Abraham se trompant dans leur analyse

du rapport à l'Autre : Laban et Jacob se séparent au cours d'un face à face ponctué de serments, car Laban refuse la fuite de Jacob et de ses filles.

Le discours au sein d'une religion n'est pas celui adopté au cours des échanges ou du dialogue entre religions. Il ne peut l'être par essence, car les destinataires en sont différents, les espaces où s'opère le discours également, et cela modifie l'approche et la parole. Les trois religions prônent la révélation, ce qui implique une démarche excluant la révélation de l'autre tel que cet autre la conçoit. Le judaïsme ne reconnaît pas Jésus pour messie ; pour les chrétiens, Mohamed n'est pas un prophète ; l'islam reconnaît le prophète Îsâ, mais pas le fils de Dieu. À chacun ses croyances, sa foi, sa voie vers la transcendance et le divin. En ces mots se situe la clef du dialogue : la multiplicité des voies que peuvent parcourir en parallèle les croyants en un Dieu bon et soucieux des êtres.

Séparons-nous à l'aide des sciences cognitives et de la pragmatique interculturelle qui nous démontrent la nécessité de favoriser les passerelles entre cultures et systèmes cognitifs. Selon la théorie du prototype, notre cerveau organise la connaissance en catégories au sein desquelles s'organise le savoir. Le moineau et l'aigle sont des exemples situés au centre de la catégorie "oiseau" ; et le pingouin ou le kiwi aux extrémités, à la périphérie. Il existe le rouge, tel que nous l'imaginons sur une fraise, et "un genre de rouge" ou "un bleu presque vert". Le bleu est encore bleu mais il comprend déjà du vert, comprend le vert si nous poussons la métaphore. La théorie du prototype nous permet de saisir l'utilité de ces personnes d'un *bleu presque vert* qui jouent un rôle fondamental pour la coexistence des sociétés civiles. Les passerelles sont souvent créées par ces personnes situées un peu plus loin du centre tout en possédant son système cognitif. Elles peuvent favoriser la compréhension des différences et la rencontre de l'Autre. Grâce à elles, bien souvent, se fait le dialogue des religions.

"The Expulsion of Ishmael and His Mother" by Gustave Doré



Raphael Sanzio: *Isaac and Rebecca spied upon by Abimelech*

Bibliographie

Textes

Chapitres de Rabbi Éliézer ou Pirqé de Rabbi Éliézer. Midrach sur Genèse, Exode, Nombres et Esther. Traduction et annotation par Marc-Alain Ouaknin et Éric Smilévitch. Lagrasse, Éditions Verdier.

La Bible (1993). Texte hébraïque d'après la version massorétique, Tel Aviv, Sinai & Mikraot Gdolot.

Traité Berakhot. (1976) Traduction en hébreu par le rabbin A. Steinzalts. Institute of Talmudic Publication. Israel.

Études

ASHMAN AHOVA (2004). "Izebel (Jézabel), *eshet khaiïl*". *Al Haperek* n° 20. Israeli Ministry of Education, Israel.

BARTHES ROLAND (1985). *L'Aventure sémiologique.* Paris, Seuil.

CLARK HERBERT H. (1996). *Using Language.* Cambridge, Cambridge University Press.

DE PURY ALBERT (2006). "The Jacob Story and the Beginning of the Formation of the Pentateuch" in *A Farewell to the Yahwist? The composition of the Pentateuch in Recent European Interpretation*, Symposium Series 34, Atlanta, Society of Biblical Literature, 2006, pp. 51-72.

DODDS ERIC ROBERTSON (1959). *The Greeks and the Irrational.* Berkeley, University of California Press.

DOUGLAS MARY (1999[1975]). *Implicit Meanings. Selected Essays in Anthropology.* New York, Routledge.

DUNAND FRANÇOIS (1997). "La consultation oraculaire en Égypte tardive : l'oracle de Bès à Abydos" in J.-G. Heintz (éd.), *Oracles et Prophéties dans l'Antiquité.* Strasbourg, Publication de l'université Strasbourg II, pp. 65-845

DURAND JEAN-MARIE (1997). "Les prophéties des textes de Mari" in J.-G. Heintz (éd.), *Oracles et Prophéties dans l'Antiquité.* Strasbourg, Publication de l'université Strasbourg II, pp. 115-134.

DUMÉZIL GEORGES (1992). *Mythes et dieux des Indo-Européens.* Paris, Flammarion.

ELIADE MIRCEA (1965). *Le Sacré et le Profane.* Paris, Gallimard.

ENCEL STÉPHANE (2006). *Histoire et religions : l'impossible dialogue ? Essai d'analyse comparative des grilles de lecture historique et monothéistes.* L'Harmattan. Paris.

FREUD SIGMUND (1965 [1923]). *Totem et Tabou.* Trad. S. Jankélévitch. Paris, Payot.

FREUD SIGMUND (1986 [1939]). *L'Homme Moïse et la religion monothéiste.* Trad. C. Heim. Paris, Gallimard.

GENOT-BISMUTH JACQUELINE (1995). *Le Sage et le Prophète. Le défi prophétique dans le monde juif des premiers siècles.* Paris, F.X. de Guibert.

GINZBURG CARLO (1980). "Signes, traces, pistes. Racines d'un paradigme de l'indice." in *Le Débat*, numéro 6, pp. 3-44.

GIRARD RENÉ (1972). *La Violence et le Sacré.* Paris, Grasset.

GODELIER MAURICE (1995). "Qu'est-ce un acte sexuel ?" in *Revue Internationale de Psychopathologie* n° 19, pp. 351-382.

HALBERTAL MOSHE (1997). *People of the Book. Canon, Meaning and Authority.* Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts.

HAUPTMAN JUDITH (1974). "Images of Women in the Talmud" in *Religion and Sexism. Images of Woman in the Jewish and Christian Traditions.* (Ed.) Rosemary Radford Ruether. Simon and Schuster, New York, pp. 184-212

HÉRITIER FRANÇOISE (1996). *Masculin/Féminin. La pensée de la différence.* Paris, Odile Jacob.

HUTCHINS EDWIN (1995). *Cognition in the Wild.* Massachusetts Institute of Technology, Cambridge.

KORALL CLAUDINE (1995). *Le Féminin celtique dans le Roman de Tristan de Béroul*, mémoire de Master of Arts à l'université Hébraïque de Jérusalem, 1995.

KORALL CLAUDINE (2006). "La famille de Jacob et l'épreuve du pouvoir" in *Pardès 40-41 : La Cité biblique. Une lecture politique de la Bible.* Sh. Trigano (éd.). Éditions In Press.

KORALL CLAUDINE (2007). "Une écriture de sang et de fluides" in *Littérature et linguistique diachronie/synchronie. Autour des travaux de Michèle Perret.*

- Lagorgette Dominique et Lignereux Marielle (éds.). Chambéry, Publications du Laboratoire Langages, Littératures, Sociétés, pp. 384-396.
- KORALL CLAUDINE (2007). "Le second sens d'un récit. Méthodologie et cas d'étude dans *La Quête du Saint-Graal*" in *Le Rêve Médiéval. Études Littéraires réunies par Alain Corbellari et Jean-Yves Tilliette*, Genève, Publications de la faculté des Lettres de l'université de Genève - Librairie Droz (Recherches et Rencontres 25), pp. 73-90.
- KORALL CLAUDINE (2009). *La sémiologie des rêves dans la littérature en ancien français, XI^e - XIII^e siècles. Stratégies des non-dits et discours d'insoumission*. Thèse doctorale. École des hautes études en sciences sociales. Paris.
- KORALL CLAUDINE (2010). *Le Messager, le messenger et l'élection dans la Bible hébraïque. Pour une analyse sémiologique du dialogue interculturel*. Recherche post-doctorale pour la Fondation pour la recherche et le dialogue interreligieux et interculturels et l'université de Genève.
- KRISTEVA JULIA (1969). *Semeiotiké : recherches pour une sémanalyse*. Paris, Seuil.
- KRUCHTEN JEAN-MARIE (1997). "La terminologie de la consultation de l'oracle de l'Amon thébain à la troisième période intermédiaire" in J.-G. Heintz (éd.), *Oracles et Prophéties dans l'Antiquité*. Strasbourg, Publication de l'université Strasbourg II, pp. 55-64.
- KUGEL JAMES L. (2001). *The Bible as it was*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press.
- LAMBERT WILFRED GEORGE (1997). "Questions addressed to the Babylonian Oracle. The *Tamitu* texts", in Heintz J.-G. (éd.), *Oracles et Prophéties dans l'Antiquité*. Strasbourg, Publication de l'université Strasbourg II, pp. 85-98.
- LAST STONE SUZANNE (2005). "Rabbinic Legal Magic : A New Look at Honi's Circle As the Construction of Law's Space" in *Yale Journal of Law & the Humanities*, pp. 98-122.
- LEIBOWITZ NEHAMA (1954-1993). *Iyounim khadashim laKhoumash. Commentaires continus sur le Pentateuque*. Quarante ans d'écriture exégétique. (en hébreu). Israël.
- LE GOFF JACQUES (1985). "Le Christianisme et les Rêves. (II^e-VII^e siècles)" in *I sogni nel medioevo. Seminario Internazionale*. Roma, Edizioni dell'Ateneo, pp. 171-218.
- LÉVI-STRAUSS CLAUDE (1974[1958]). *Anthropologie structurale*. Paris, Plon.
- LÉVI-STRAUSS CLAUDE (1996[1973]). *Anthropologie structurale deux*. Paris, Plon.
- LICHTHEIM MIRIAM (1978). *Ancient Egyptian Literature. A Book of Readings*. Vol II : The New Kingdom. Berkeley, University of California Press.
- LIGHTSTONE JACK N. (1985). "Magicians, Holy Men and Rabbis : Patterns of the Sacred in Late Antique Judaism" in *Approaches to Ancient Judaism*, V, Studies in Judaism and Its Greco-Roman Context. (ed. Green W. S.). Brown Judaic Studies 32, pp.133-148.
- MAC CANA PROINSIAS (1976). "The sinless otherworld of *Immram Brain*" in *Ériu* vol. xxvii, pp. 95-115.
- MARCELLO-NIZIA CHRISTIANE (1981). "Entre l'histoire et la poétique, le 'Songe' politique" in *Revue des sciences humaines* 1983, pp. 39-53.
- MARCELLO-NIZIA CHRISTIANE (1985). "La rhétorique des songes et le *songe* comme rhétorique dans la littérature française médiévale" in *I sogni nel Medioevo*, (éd.) T. Gregory, Rome, Edizioni dell'Ateneo, pp. 245-259.
- MOIGNET GÉRARD (1978). "La grammaire des songes dans la *Quête du Saint Graal*" in *Langue Française* 40. *Grammaires du texte médiéval*. Paris, Larousse, pp. 113-119.
- MOORE ROBERT I. (1976). "Heresy as a disease" in *The Concept of heresy in the Middle Ages (11th-13th c.)*. *Mediaevalia Lovaniensia*, Louvain, Leuven University Press, pp. 1-11.
- NEHER ANDRÉ (1983[1955]). *Prophètes et prophéties. L'essence du prophétisme*. Paris, Éd. Payot et Rivages.
- JACOB NEUSNER (2002). "The social teaching of Rabbinic Judaism in Israelite context", *Review of Rabbinic Judaism*, pp. 198-227.
- OUAKNIN MARC-ALAIN (1994). *Le Livre brûlé. Philosophie du Talmud*. Paris, Seuil.
- PAYER PIERRE J. (1984). *Sex and the Penitentials. The Development of a Sexual Code*. Toronto, University of Toronto Press.

- RACHLINE FRANÇOIS (2010). *La Loi intérieure*. Hermann Éditeurs. Paris.
- RECANATI FRANÇOIS (1997). "Can we believe what we do not understand?" in *Mind and Language*, 12 (1), Blackwell Publishing, pp. 84-100.
- SCHMITT JEAN-CLAUDE (1985). "Rêver au XII^e siècle" in *I sogni nel Medioevo*, T. Gregory (éd.), Rome, Edizioni dell'Ateneo, pp. 291-316.
- SCHMITT JEAN-CLAUDE (2001). *Le Corps, les rites, les rêves, le temps. Essai d'anthropologie médiévale*. Paris, Gallimard.
- SCHMITT JEAN-CLAUDE (2003). *La Conversion d'Hermann le Juif. Autobiographie, histoire et fiction*. Paris, Seuil.
- SHEMESH YAEL (2008). "The Elisha Stories as Saints' Legends" in *The Journal of Hebrew Scriptures*, Vol. 8, pp. 2-41.
- SIMMEL GEORG (1979 [1908]). "Digressions sur l'étranger" in *L'École de Chicago. Naissance d'une écologie urbaine*. Trad. par Philippe Fritsch et Isaac Joseph. Paris, Flammarion, pp. 53-59.
- STALNAKER ROBERT (1978). "Assertion" in *Syntax and Semantics 9: Pragmatics*. P. Cole (éd.), Kimball John, pp. 315-332.
- STRAUSS LEO ([1952]1988). *Persecution and the Art of Writing*. Chicago & London, The University of Chicago Press.
- YERUSHALMI YOSEF HAYIM (1984). *Zakhor. Histoire juive et mémoire juive*. Trad. par Eric Vigne. Paris, Gallimard.

Usuels

- Soliéli M. & Berkuz M. (2000 [1965]) (éds.) *Lexicon Biblicum*, Dvir, Tel Aviv.
- Even Shoushan Abraham (Éd.) (2000 [1977]) *Concordanza khadasha*. HaMilon Hakhadash. Israël.

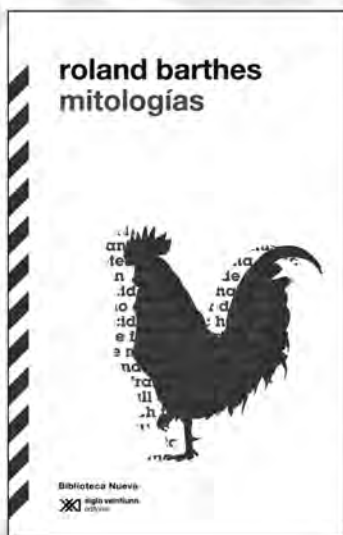


CALEIDOSCOPIO
KALÉIDOSCOPE
KALEIDOSCOPE



Biblioteca clásica de siglo veintiuno

Los mejores libros del
pensamiento social contemporáneo



MITOLOGÍAS
Roland Barthes
256 páginas



VIGILAR Y CASTIGAR
Michel Foucault
384 páginas



PEDAGOGÍA DEL OPRIMIDO
Paulo Freire
262 páginas



PARA LEER AL PATO DONALD
Ariel Dorfman /
Armand Mattelart
184 páginas

JOSÉ MANUEL TRABADO

Antes de la novela gráfica

CLÁSICOS DEL CÓMIC EN LA PRENSA NORTEAMERICANA



CÁTEDRA

Signo e Imagen

Antes de la novela gráfica. Clásicos del cómic en la prensa norteamericana, José Manuel Trabado, Madrid, Cátedra, 2012, 285 pp.

Uno de los problemas de los estudios sobre cómic en España es la necesidad de legitimación del medio. Se trata de un asunto que aparece con cierta recurrencia y de un modo más o menos implícito: la voluntad de superación de un complejo instaurado en diversas instancias culturales y académicas, consistente en pensar en el tebeo como un medio menor, orientado hacia la lectura infantil y, por lo tanto, poco merecedor de una atención pormenorizada.

Los esfuerzos en el ámbito universitario suelen partir de este punto, la explicación de que, como manifestación de la cultura popular, el cómic presenta unos rasgos expresivos propios que sí le convierten en un medio digno de consideración.

Este complejo contrasta con dos hechos constatables. El primero es una atención creciente hacia el cómic, tanto desde la divulgación (ha sido encomiable la labor de Álvaro Pons desde su blog *La cárcel de papel*, cerrado el pasado mes de febrero) como desde la academia. Así, han proliferado encuentros y congresos que estudian diversos aspectos del cómic, como el que celebró la Universidad Complutense de Madrid el pasado mes de noviembre dedicado al estudio de la obra de Alan Moore (titulado “Alan Moore y sus alrededores”). Además, la publicación, ya en los años 80 de obras como *El discurso del cómic*, de Luis Gasca y Román Gubern (Madrid: Cátedra, 1988), suponía ya un primer paso en el establecimiento de un debate al respecto de las características del medio. Faltaban, sin embargo, estudios más sectoriales que se centrasen en los puntos más conflictivos de la historia del cómic.

Aquí es donde el libro de José Manuel Trabado cumple con una función imprescindible. Porque su título ya resulta indicativo del objeto de estudio: *Antes de la novela gráfica. Clásicos del cómic en la prensa norteamericana*. Y porque el autor, consciente del lastre de tener que legitimar tal objeto de estudio, no se aparta del debate sino que lo afronta desde el principio del libro, desde la misma introducción, afirmando que su investigación se dirige hacia la identificación de los rasgos estilísticos del cómic clásico para inscribirlos en la modernidad por su referencialidad, por la reflexión que se establece en los tebeos al respecto de su propia naturaleza, un análisis que aparece desde muy temprano en la historia del medio.

Trabado entiende que el período del cómic clásico abarca desde la primera década del siglo XX (con el inicio, en 1905, de la publicación de *Little Nemo in Slumberland*, de Winsor McCay, en las páginas del *New York Herald*) hasta principios de los años 50, es decir, hasta el final del *Spirit* de Will Eisner. Entre uno y otro, se desarrolla un lenguaje que surge desde una hipótesis que el autor plantea de un modo muy sugerente: en contra de lo que pudiera parecer, el hecho de que estos cómics se publicasen en la

prensa norteamericana no supuso una restricción sino una exploración de sus límites compositivos y de lo que se podía o no decir. Del mismo modo que el cine clásico se explica por el cuestionamiento, en el interior de los textos, de las limitaciones propias de un sistema de producción de estudio, el cómic clásico se enfrenta sin cesar a estos condicionantes, lo que explicará que el paso a nuevos formatos de publicación en los años 60 y 70 se haga a partir de la profundización de la reflexión que ya estaba presente en los cómics de principios de siglo.

Trabado explica con todo detalle esta hipótesis, centrándose en algunas de las obras más representativas, como los mencionados *Little Nemo* y *Spirit*, aparte de *Gasoline Alley* (Frank King) y *Krazy Kat* (George Herriman). En todos ellos, Trabado se centra en el estudio de la estructura para descubrir cómo van borrándose los distintos límites, tanto los gráficos de las viñetas (con las composiciones de Herriman) como los referentes al concepto mismo de entretenimiento (con el juego entre realidad y ficción de McCay). Sin embargo, el autor no se queda aquí, sino que apunta otras vías posteriores de investigación, como es el paso que se produciría más tarde hacia la “novela gráfica”, estudiado por Santiago García en su obra *La novela gráfica*. Pero Trabado va más allá, estableciendo nexos tangentes entre estos cómics y los tebeos contemporáneos de autores como Art Spiegelman o Chris Ware. Pese a ser conocidas las influencias, el mérito de este estudio radica en su sistematización a la hora de enmarcar el cómic en un contexto cultural más amplio. A este respecto, resulta muy interesante la reflexión sobre la mirada y la subjetividad que inicia el autor a raíz de *Spirit* y que le lleva hasta Harvey Pekar y Seth, pasando por el cine, el videojuego y el videoclip.

Se echa en falta, cómo no, que el autor entre en otras obras, como *Polly and Her Pals*, de Cliff Sterrett, donde resultaría muy interesante centrarse en este análisis en relación con las vanguardias de los años 20. O incluso el *Popeye* de E.C. Segar, no ya tanto por su carácter de apropiación de la historia por parte de un personaje secundario (como

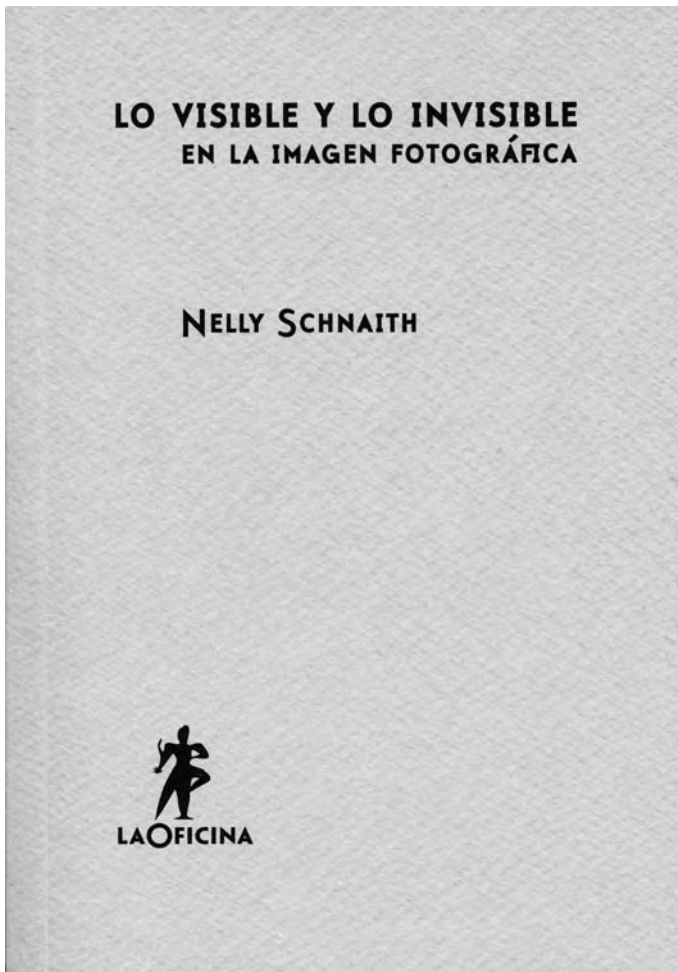
apunta Trabado) sino por el carácter político de un cómic desarrollado en una década tan conflictiva como la de 1930. Sin embargo, los ejemplos escogidos reflejan muy bien cuáles son los términos de la reflexión, que el autor amplía en la segunda parte del libro con sus ideas sobre el metalenguaje. Y aún añade una tercera parte en la que cierra el círculo con Art Spiegelman, que reelabora todas las influencias del cómic clásico (McCay, Herriman, Segar) para otorgarle al cómic esa legitimación tan discutida por haber sufrido el medio sucesivos procesos de censura política que siempre han buscado su infantilización y desprecio como mera herramienta de entretenimiento inocuo.

Antes de la novela gráfica se detiene en un período histórico muy estimulante y en unas obras que nos permiten comprobar que la evolución del cómic transcurría de un modo paralelo al de otras disciplinas culturales (como el cine) en la investigación de su consideración como relato a principios del siglo XX. Los motivos de esa posterior desafección por parte de ciertos receptores formaría parte de un estudio aparte pero el hecho es que el libro de Trabado desvela que esa condición de “clásico” no responde a una valoración como obra pionera, germinal y, en cierto sentido, superada y muerta. Al contrario, el “clásico” explica el presente y promueve la exploración, la ruptura constante, la puesta en crisis de los límites industriales y productivos, así como las restricciones de las expectativas del receptor. Ése es el camino que marca este libro para la superación de un complejo que debe quedar reducido al colectivo fan, y que no debe seguir penetrando el entorno académico.

Referencia bibliográfica

GARCÍA, Santiago (2010), *La novela gráfica*, Bilbao, Astiberri.

Manuel de la Fuente



***Lo visible y lo invisible en la imagen fotográfica*, Nelly Schnaith, Madrid, La Oficina Ediciones, 2011, 207 pp.**

Arrojando luz sobre la fotografía

Hasta hace relativamente poco tiempo la mayoría de los trabajos que abordaban el hecho fotográfico lo hacían desde una dimensión histórica o técnica. Esto provocó una justificada denuncia: había cierta carencia de investigaciones que explorasen la imagen fotográfica con intención de desgranar su ontología, de entender esta disciplina como un medio cuyos frutos eran susceptibles de analizarse tal y como llevaba haciéndose, desde hacía muchos años, con el cine (por señalar una manifestación que cuenta en su haber

con una sólida tradición teórico-crítica). Ha llegado el momento de abandonar esa letanía y comenzar a reivindicar que, ya sí, podemos contar con un nutrido grupo de obras encargadas de estudiar la sintaxis fotográfica superando los límites que imponían los “tratamientos técnicos o históricos” (p. 11) señalados por la autora de este volumen. Libros como el reseñado en estas páginas muestran explícitamente la intención de trascender lo, hasta la fecha, *puramente* fotográfico (la mera reunión de un puñado de fotografías acompañadas de diversos nombres propios y ciertas especificidades anecdóticas) para adentrarse en la caverna de la imagen fotográfica o, más bien, en las complejidades de un lenguaje que ha soportado durante demasiado tiempo el peso de la huella barthesiana.

Lo visible y lo invisible en la imagen fotográfica, título inspirado en la inconclusa obra de Merleau-Ponty y homenaje confeso al filósofo francés, se presenta como una serie de seis ensayos y una oportuna *addenda* escritos por la filósofa y profesora argentina Nelly Schnaith. Sumadas a estos textos, encontramos noventa fotografías estratégicamente seleccionadas y distribuidas a lo largo de las doscientas páginas del libro para cumplir una doble función: primero, ilustrar (o más bien esclarecer, como subraya la autora) la exhaustiva argumentación de cada ensayo y, segundo, inspirar al lector-espectador que encontrará en estas páginas curiosos juegos visuales e intencionadas apelaciones a su función activa como exégeta de las mismas. Schnaith muestra de esta manera la firme decisión de predicar con el ejemplo y adapta parte de su trabajo a uno de los principales pilares argumentales presente en estas meditaciones: el espectador es, a estas alturas de la historia gráfica, coproductor de significados, hermeneuta privilegiado que debe saber leer unas imágenes (las fotográficas) que parecen esconder más de lo que enseñan.

Schnaith identifica las coordenadas conceptuales de su compilación de ensayos (tres de ellos inéditos hasta esta publicación) a partir de las siguientes preguntas: “¿Qué significa ver y hacer ver en una imagen? ¿Bajo qué condiciones es posible hablar de una verdad fotográfica en esta época que da por sentadas las mistificaciones de la cámara? ¿En qué medida una foto es “realista”? ¿Cuáles son las complejidades secretas del arte del retrato y el autorretrato? ¿Qué relaciones mantiene la fotografía con Eros y Tánatos?” (p.13). Encuentro entre estas cuestiones dos detalles

fundamentales: por una parte la autora prescinde, por lo menos en primer término, de la pregunta por excelencia en la actual pléthora analítica (me refiero a la cualidad digital de la imagen o, por decirlo de otra manera, al trasvase que estaría viviendo la fotografía –de los haluros de plata a los píxeles, del álbum al *icloud*– con los consiguientes debates sobre los flujos de información y el abandono del estatuto material de la imagen); y, por otra, a pesar de ello, en ningún caso elude episodios fundamentales en el estudio de la imagen fotográfica, pues son estas seis hipótesis de partida fiel reflejo de los temas por excelencia tratados a lo largo de la historia de la percepción y de la representación, es decir, a lo largo de la historia visual de la humanidad.

Así, Schnaith encara con intención pedagógica y en muchos casos demostrativa (aún cuando declara su palpable distanciamiento de la ingenuidad probatoria en lo que a estas cuestiones respecta –“la conjetura en estos temas es un camino más honesto que la demostración” (p. 103), dirá–, debates ineludibles en el campo fotográfico revisados, eso sí, a la luz del actual contexto histórico y social de Occidente. Por eso, la autora comienza preguntándose por el peso de la mirada en la construcción fotográfica o, dicho de otra manera, revisa la máxima gombriehiana que anunciaba aquello de que no existe el ojo inocente para concluir después que, hoy por hoy, podemos sostener tal axioma sin riesgo a equivocarnos. Hundiendo su argumentación en la cosmogonía de la visión, Schnaith repasa la utopía de la percepción objetiva –el “ilusionismo icónico” (p. 19)– que ha acompañado hasta el hartazgo a la práctica fotográfica y dictamina que lo *pre-visto* siempre se cuele por las porosidades de lo *visto*. Los objetos, aquello a retratar, son para Schnaith pretextos necesarios que en verdad remiten a imágenes extradiagéticas, a un espacio en *off*, obligadamente ausentes en el encuadre. La ilusión realista, el conocido “efecto realidad” en palabras de Barthes, ese “vacío del signo” (Barthes, 1987: 187) que nos haría regresar a la plenitud referencial evitando el incómodo escalón de la representación (de la mediación del lenguaje) para dejarnos de bruces ante la realidad, no sería más que un estigma superado a día de hoy por la imagen fotográfica.

La fotografía ya no es el sustituto del acontecer. Esta imagen a priori estática ha pasado a entenderse como una creación que muestra los “entretelones de irrealidad y fantasía” (p. 47) arraigados en la propia concepción de lo real. Pero

si nos detenemos en el análisis un poco más, explica Schnaith, veremos cómo lo que principalmente se tambalea en ese cambio de estatuto de la imagen fotográfica es, en verdad, la idea acerca de la escurridiza e intangible dimensión de la realidad, estado que sólo atisbamos a partir de sus hijos bastardos: palabras e imágenes. Entonces tienen cabida para la autora ciertos pasajes de la teoría psicoanalítica que vendrían a apuntalar, y a revisar, la maltrecha construcción del principio de realidad. La realidad no es un mero producto discursivo al que accedemos desde sus reflejos simbólicos (desde las fotografías, por ejemplo), una construcción salida de las manos de hombres-demiurgos, si no que, más bien, una parte de la misma inevitablemente se “transfuncionaliza” –el término es de Žižek (2004: 5)– en ficción para ser deglutida, *tragada*. O, dicho en palabras de Schnaith: “toda re-presentación es, en parte, invención de lo visible [...] supone una des-organización de la realidad previa a cualquier re-organización icónica de la misma. En este proceso que va de la desorganización a la reorganización cabe la creatividad” (p. 59). Para hacer pasar este núcleo duro de la representación (tomando ahora el término con pinzas), Schnaith apela a enfoques teóricos que inevitablemente exceden los límites de las superficies icónicas y se hace eco, además, de ideas sartreanas: “Ya es tiempo de que diga por fin la verdad, pero no la podré decir si no es en una obra de ficción” (p. 94).

Entonces, ¿dónde quedaría la función informativa de la fotografía?, ¿se habría terminado la capacidad comunicativa de una imagen que además de sus propias limitaciones constitutivas –encuadre, composición, punto de vista– porta una mentira congénita, un *pecado original*?, ¿cómo asumir el papel de la fotografía en un mundo saturado y definido por iconos, en un mundo donde el acceso a lo real se hace a partir de unas imágenes-mediadoras que no sólo delimitan lo visible, sino que además lo crean? Una vez más, nos explica Schnaith, lo que está en juego no es el estatuto de la imagen fotográfica sino, en este caso, la noción esencialista de verdad. Hemos pasado de juzgar las fotografías por su adecuación al referente (ese “desprestigio de la retórica” que señala la autora) y su automatismo (o “ascetismo denotativo”), a introducir en su interpretación no sólo el contexto de captura y recepción (de fotógrafo y espectador), sino también la dimensión creativa contenida en el tejido de lo real. Nos dice Schnaith “[...] es desde *el tipo específico de distancia* que la foto instaura respecto a

la realidad desde donde es posible pensar la validez o la fraudulencia de su mensaje” (p. 102). Y la *distancia* para la autora no es otra cosa que la firma personal de cada fotógrafo, la retórica, la apelación al tropo, el esquema referencial de cada creador y, también, de cada lector. Por tanto, sólo desde esta distancia, desde esta *nueva* posición, puede informar la fotografía y seguir cumpliendo su imprescindible función comunicativa en ningún caso reñida (nunca lo estuvo) con ciertas derivas artísticas.

Dos de los ensayos y la citada *addenda* tienen especial relevancia en este libro, creo yo, por condensar las argumentaciones sostenidas hasta el momento y enfrentarlas, cara a cara, con el arte del retrato y del autorretrato fotográfico. El título “Mirar en otra mirada” nos da una idea de los derroteros que toma el discurso de Schnaith para con la práctica de esta disciplina: el retrato fotográfico es para la autora un choque de percepciones o, más bien, “el duelo entre dos ilusiones” (p. 158), batalla librada por fotógrafo y fotografiado en la producción del más subjetivo de los documentos. Retomando lo dicho a este respecto por un nutrido grupo de fotógrafos (Edward Weston, Eugene Smith, Diane Arbus, Bill Brandt, Henri Cartier-Bresson, Paul Strand o Richard Avedon, por citar algunos), reflexiona sobre la ambigüedad de una práctica que cristaliza, como lo hace el propio acto de mirar, la identidad del otro dejando en esa clausura enormes brechas por las que se cuelan tanto el modelo como el espectador. Schnaith vuelve a trastocar la ya de por sí difuminada noción de autoría fotográfica, y roza la idea del autor múltiple en un medio que nunca tuvo una posición en firme sobre el último y definitivo creador de sus destellos.

La autoexploración fotográfica descrita por Schnaith deja lugar, además, para los más complicados desdoblamientos de la identidad (o esa entelequia a la que intentaríamos parecernos de manera obsesiva). Tomando como punto de partida el “espejo sedicioso”, es decir, la práctica del autorretrato, repasa ciertas *hibridaciones* de la personalidad gráfica que actualmente modulan la deforme (por moldeable) concepción de identidad. Tienen cabida en su obra, desde Narciso o los enamoramientos ante el propio reflejo en un momento donde parece que “tener una imagen” trasciende a “tener un sujeto”, hasta la máscara como pose

inevitable que tratamos de alcanzar, pasando, en último lugar, por el doble que se esconde en la práctica del *autoclik*. Será precisamente ese “otro yo”, coágulo del propio rostro, el que en un ejercicio de trampantojo nos haga pensar en el sujeto ausente de la imagen (aquel que dispara la cámara) como un avatar de lo que sería la auténtica identidad: la identidad fotográfica.

Schnaith acude, ya en las postrimerías del libro, a la psicología de la percepción para matizar algunas de las argumentaciones vertidas sobre el cincelado de la identidad. La citada manifestación identitaria, siempre virtual, habría encontrado en la fisonomía “el campo perceptivo por excelencia” (p. 194) para reflejarse sin abandonar su continua actitud insurrecta, transformista. Así las cosas, los retratos fotográficos son para la autora expectativas (propias y ajenas) a las que nos acogemos, abstracciones cercanas al denominado “milagro de la cámara” (p. 197) surgido, no sin cierta paradoja, de lo que Schnaith identifica como la falta fundamental en el medio fotográfico. Es el tiempo entendido este como el paso de la acción en la imagen, —el *durar* que explicara en su “Ontología de la imagen fotográfica” Bazin (2004)— un parámetro inexistente en la fotografía que describe la autora, pero, a pesar del evidente escamoteo de humanidad, la disciplina fotográfica es capaz de proporcionarnos retratos más que convincentes. Y ahí, precisamente, en esa brecha para con lo real, en ese vacío que es la “inmolación del tiempo y del movimiento” (p. 133) (más patente si cabe cuando es la figura humana detenida, retenida, la que se revela en la superficie fotográfica) reside, o más bien se cuele, lo invisible en lo visible.

Referencias bibliográficas

- BAZIN, Andre (2004), *¿Qué es el cine?* Madrid: Rialp.
 BARTHES, Roland (1987), *El susurro del lenguaje*. Barcelona: Paidós.
 ZIZEK, Slavoj (2004), “Fotografía, documento, realidad”, *Letra Internacional*, nº 85, p. 5.

Nieves Limón
Universidad Carlos III de Madrid

A C A N T I L A D O

Wilhelm Furtwängler Conversaciones sobre música

TRADUCCIÓN DE J. FONTCUBERTA



Conversaciones sobre música, Wilhelm Furtwängler, Acantilado, Barcelona, 2011, 110 pp.

Son muchas las ocasiones en las que los apasionados a la música clásica se plantean ciertas cuestiones acerca de temas relacionados con cada uno de los elementos que participan en la actividad musical. Mientras que la posición del público es la más conocida, el análisis desde la perspectiva del músico (ya sea éste compositor, director de orquesta o intérprete) puede ser revelador y aportar un enfoque distinto y generalmente mucho más profundo que el habitual. Esto resulta aún más evidente cuando quien

analiza los diversos temas planteados es un personaje de la talla de Wilhelm Furtwängler, director de orquesta alemán y compositor de primer orden; y lo hace en respuesta a los planteamientos de Walter Abendroth, reconocido crítico musical y compositor.

En 1937 tuvieron lugar una serie de encuentros entre Furtwängler y Abendroth con el fin de reflexionar, analizar y debatir acerca de determinados temas de interés musical. Dadas las características del momento histórico en que fue escrito, algunos de los temas abordados están más relacionados con las inquietudes de la época, aunque por lo general la temática sugiere debates de un carácter más atemporal. Estas conversaciones y los temas que trataron fueron grabadas y transcritas, de modo que pudieran quedar plasmadas en papel las reflexiones de alguien con los profundos conocimientos de Furtwängler. *Conversaciones sobre música* recoge seis de estas conversaciones acontecidas en Potsdam en 1937, además de un ensayo escrito por el propio Furtwängler en 1947 acerca de la música tonal y atonal.

En la primera conversación, titulada “Influencia de la obra musical en el público”, el tema central es la valoración y respuesta del oyente ante ciertas composiciones y su interpretación. El razonamiento de Furtwängler se apoya en el concepto de *efecto*, y cómo afecta éste a cada una de las partes que intervienen en la actividad musical. Por un lado, analiza las reacciones del público ante situaciones concretas, su intuición para responder ante ciertos estímulos musicales y extramusicales, sea esta respuesta justificada o no. El criterio del público no siempre es el más acertado, en especial cuando se expone a obras o estilos nuevos y desconocidos, tal y como muestra la historia de grandes composiciones que fueron rechazadas en su estreno y acabaron convirtiéndose, con el paso del tiempo, en las obras más populares. Toda nueva información requiere un tiempo de asimilación, en especial cuando ésta es compleja, por lo que en muchas ocasiones el público prefiere obras ya conocidas y de fácil escucha a otras que les requieran un mayor esfuerzo auditivo y mental. Por otro lado, desde el punto de vista del músico, Furtwängler habla de los efectos empleados tanto por el compositor como por el intérprete para influir en el público y facilitar la aceptación de la obra. Este tipo de efectos los justifica siempre y cuando tengan una razón musical y sucedan de

forma genuina dentro de las características estilísticas de la obra, tal y como es el caso en Beethoven. Para Furtwängler, a partir de Wagner ha habido una evolución hacia el uso excesivo de “efectos sin causa”, produciéndose así un descenso de la calidad musical de forma inconsciente. Esta valoración evidencia la preferencia de Furtwängler por el estilo clásico y romántico, y a pesar de haber estado en continuo contacto con estilos posteriores, no considera que éstos estén a la altura musical de autores como Beethoven o Brahms.

Esta idea de los efectos empleados por el músico y su recepción por el público da origen a la segunda conversación, “Distintas dificultades en la interpretación musical”. Para Furtwängler, al igual que sucede con los compositores del siglo XX, los intérpretes se centran en los efectos de forma excesiva, lo que condiciona su tarea hasta puntos insospechados. Una de las mejores muestras la hallamos en las cualidades de muchos intérpretes de hoy en día, técnicamente muy bien dotados para ejecutar cualquier efecto a la perfección (causando así una gran admiración por parte del público) pero con un sentido musical menos desarrollado. Esto les conduce a especializarse en piezas técnicamente difíciles con las que se ganan un gran reconocimiento, pero que son musicalmente superficiales. Sin embargo, estos intérpretes encuentran una gran dificultad con piezas técnicamente simples pero profundas y complejas desde un punto de vista musical, y es ahí donde sus carencias se hacen evidentes. Desde cierto punto de vista, esta tendencia es bastante lógica, ya que la técnica de los intérpretes ha mejorado muchísimo en los últimos dos siglos, posibilitando al compositor introducir nuevos elementos que asombren al público. Esta situación comenzó con los virtuosismos de la segunda mitad del siglo XIX, con obras en las que el mayor reto era tocar las notas correctas, y a partir de entonces empezó a producirse una excesiva preocupación por la técnica, dejando parcialmente olvidado el valor puramente musical. El análisis realizado por Furtwängler en estas dos conversaciones resulta especialmente acertado, ya que por lo general el público es bastante impresionable y sensible a los alardes técnicos empleados por los músicos, y quizás valora estos efectos por encima de otras virtudes más fundamentales en la música, las cuales no resultan tan llamativas a simple vista. De esta manera, Furtwängler presenta una opinión crítica no solo con el público por dejarse impresionar, sino también con

los compositores e intérpretes por abusar de unos recursos superficiales y con poco valor musical.

Esta reflexión acerca de la prioridad dada a la técnica sobre la propia música da lugar a la tercera conversación, “Lo dramático en las composiciones de Beethoven”. Furtwängler, que muestra una clara preferencia por la música clásica y en especial por los compositores alemanes, convierte a Beethoven, siempre que tiene ocasión, en el punto de referencia a la hora juzgar ciertos aspectos de la composición; y en esta conversación parte de la idea de cómo la técnica ha de utilizarse al servicio de la música y no al revés. Muchos compositores evolucionaron en la dirección de ir haciendo cada vez más enrevesadas sus obras, apoyándose en las crecientes habilidades técnicas de los intérpretes. Esto dio lugar a una complejidad injustificada desde un punto de vista musical, y es precisamente ahí donde Beethoven destaca sobre el resto de compositores por su tendencia a simplificar sus ideas, por tratar de convertir sistemáticamente lo complicado en sencillo, creando así una música clara y poderosa. A partir del análisis de las características compositivas de Beethoven surge una pregunta comparativa sobre el uso de lo dramático en sus composiciones y en las de Wagner, lo cual acaba por convertirse en el centro de la conversación. Mientras la música de Wagner está más conectada con el texto, el sentido musical de Beethoven es demasiado fuerte para dejar demasiado espacio a otros elementos. No obstante, aunque Beethoven no incluyera con frecuencia textos en sus composiciones, cuando lo hizo el resultado fue magistral, siendo uno de los ejemplos más notorios la novena sinfonía. Los razonamientos de Furtwängler en esta conversación suponen una nueva muestra de sus preferencias musicales y su mentalidad algo conservadora. Si bien es cierto que los compositores fueron buscando nuevas estrategias más complejas, esto no siempre implica que no estuviesen justificadas o que la calidad musical descendiese.

La cuarta conversación, “Acerca de la novena sinfonía de Beethoven”, se inicia con una reflexión sobre el uso de la voz como instrumento para introducir un texto en una composición. Ésta da lugar a un debate que puede trasladarse a todas las épocas y estilos musicales, y es el que aborda la siguiente cuestión: ¿debe estar el texto subordinado a la música, o ha de ser la música la que se ajuste a él? Según el análisis realizado por Furtwängler, Beethoven supeditó la

música al texto en algunos pasajes concretos de la novena sinfonía, de modo que la curva descrita por la melodía se ajustara a las sílabas del texto y a su entonación. Sin embargo, la idea final de la obra es puramente musical, dado que la voz se utiliza como un recurso concreto dentro de la totalidad de la obra. El mero hecho de que Beethoven decidiera introducir el coro en el cuarto movimiento de la sinfonía responde a una necesidad puramente musical originada por lo que había sucedido en los tres movimientos anteriores. A esto hay que añadir la capacidad de Beethoven para crear grandes formas a partir del desarrollo de motivos e ideas principales, tal y como sucede en el cuarto movimiento de la novena sinfonía: la estructura de este movimiento está basada en el desarrollo de ideas musicales, siendo la voz y el texto recursos empleados para generar un efecto deseado, de modo musicalmente justificado, dentro de la obra.

La admiración por la capacidad creativa de Beethoven da paso a la quinta conversación, “La creatividad en la interpretación”, donde comienza por analizar lo diferente que suena una obra al ser interpretada por distintas orquestas, y cómo el resultado no siempre se ajusta a las capacidades técnicas de los músicos que las integran. En ocasiones, las orquestas de mayor nivel se acomodan y se conforman con interpretaciones técnicamente perfectas, cayendo en una rutina mecánica que no deja ningún espacio a la improvisación desde un punto de vista interpretativo. Esto puede deberse al método de trabajo y régimen de ensayos del director, pero también a que existe una fuerte influencia de las tradiciones interpretativas que afecta especialmente a ciertos autores y estilos. Con frecuencia observamos que tras teorizar en exceso sobre cómo se han de interpretar las obras de cierto compositor, el número de normas a las que se ha de ceñir el intérprete le limita en gran medida, dificultando la aplicación de su creatividad debido a que la obra debe ajustarse a un modelo único e inalterable. Éste es ciertamente un fenómeno que se sigue produciendo en el presente, aunque no deriva de la composición misma; un claro ejemplo es la música de Bach, muy libre e improvisada en sus tiempos, pero tremendamente estipulada hoy en día. Como consecuencia, cada vez es más frecuente que nos encontremos con interpretaciones correctas desde un supuesto punto de vista histórico, pero vacías e inertes desde un punto de vista musical. Estas valoraciones de Furtwängler muestran una visión un tanto conservadora de

la evolución que sufren las tradiciones interpretativas con el paso del tiempo, las cuales se ajustan más a las tendencias del presente que a la realidad histórica que pretenden reproducir.

La sexta conversación, “El compositor y la sociedad”, supone un pequeño corte en el hilo conductor existente entre las conversaciones anteriores para tratar un tema que no está directamente relacionado con la conversación que lo precede. El centro de interés se traslada a la identidad del compositor, su relación con compositores de otros países y la influencia del sentimiento nacional o de identidad del pueblo. Si bien la música de los principales países europeos siempre tuvo su sello de identidad nacional, se podía percibir en todas ellas un origen común. Sin embargo, a lo largo de la segunda mitad del siglo XIX, estas diferencias crecieron al acentuarse los rasgos característicos de las identidades musicales de cada país, por lo que con el paso de las generaciones el punto de partida común a todas ellas resulta cada vez más lejano. Una de las consecuencias de esto, según señala Furtwängler, fue la aparición de corrientes estilísticas en los principales países europeos, encabezadas todas ellas por los músicos más representativos de la identidad musical de su nación. Como ejemplos tenemos a Wagner, con toda una generación de compositores alemanes que copiaron y siguieron su estilo ciegamente; o a Stravinsky, con quien sucediera lo mismo en Rusia. Los compositores abandonaron la concepción de una música universal para centrarse en ellos mismos, en su identidad personal y nacional como reflejo de la mentalidad de una sociedad que evolucionaba hacia nuevas corrientes artísticas y de pensamiento. Esta necesidad de cambio de los compositores y de la sociedad en su conjunto abrió nuevas vías de evolución artística a través de formas de pensar que contrastaban con las de la etapa anterior. La lectura que hace Furtwängler en torno a este tema es especialmente representativa del momento histórico que estaba viviendo la Alemania de 1937, con un marcado sentimiento nacionalista y una clara inclinación hacia los compositores alemanes y su música.

Estas últimas reflexiones acerca de la necesidad de cambio que estaba experimentando la sociedad establecen el camino hacia el último capítulo, “Ensayo sobre la música tonal y la atonal”. Furtwängler, que comienza reconociendo su preferencia por la tonalidad, como se podía intuir a

partir de sus reflexiones y opiniones anteriores, señala una situación que ya era evidente en el año 1947. El gran cambio que había experimentado la música clásica en el siglo XX, sustituyendo el sistema tonal por el atonal, no había sido bien aceptado por un público que seguía prefiriendo la música tonal de compositores de siglos anteriores. La mejor muestra de ello era la taquilla, donde Bach y Beethoven seguían llenando las salas de concierto mientras los compositores de música contemporánea tenían grandes dificultades, incluso para que su obra se volviese a interpretar una vez ya había sido estrenada. La preferencia por lo conocido, por un sistema musical ya asimilado tras varias generaciones es calificada por Furtwängler como perezosa, aunque no culpa al público por ello y afronta la situación como un problema presente desde tiempo atrás. La realidad era que la música contemporánea llevaba cuarenta años sin ser aceptada por el público, pero a su vez esto no había sido motivo para que los compositores tomaran nuevas direcciones o retomaran el tonalismo de épocas anteriores. Esto condujo a una situación que sigue presente en nuestros días, en la que los compositores contemporáneos

han de competir con los autores preferidos de la historia de la música por un lugar en la programación de las salas de concierto en una batalla que tienen perdida de antemano. De este modo se ha establecido una relación diferente a la que hubo en tiempos pasados entre el compositor y su público, que cada vez es más reducido y está más alejado de su música.

Los razonamientos expuestos por Furtwängler en *Conversaciones sobre música* invitan a reflexiones muy enriquecedoras, y a pesar de que en algunos de los temas abordados pueda percibirse la época en que fue escrito, la mayoría de debates que genera son perfectamente trasladables a nuestros días sin quedar en absoluto obsoletos.

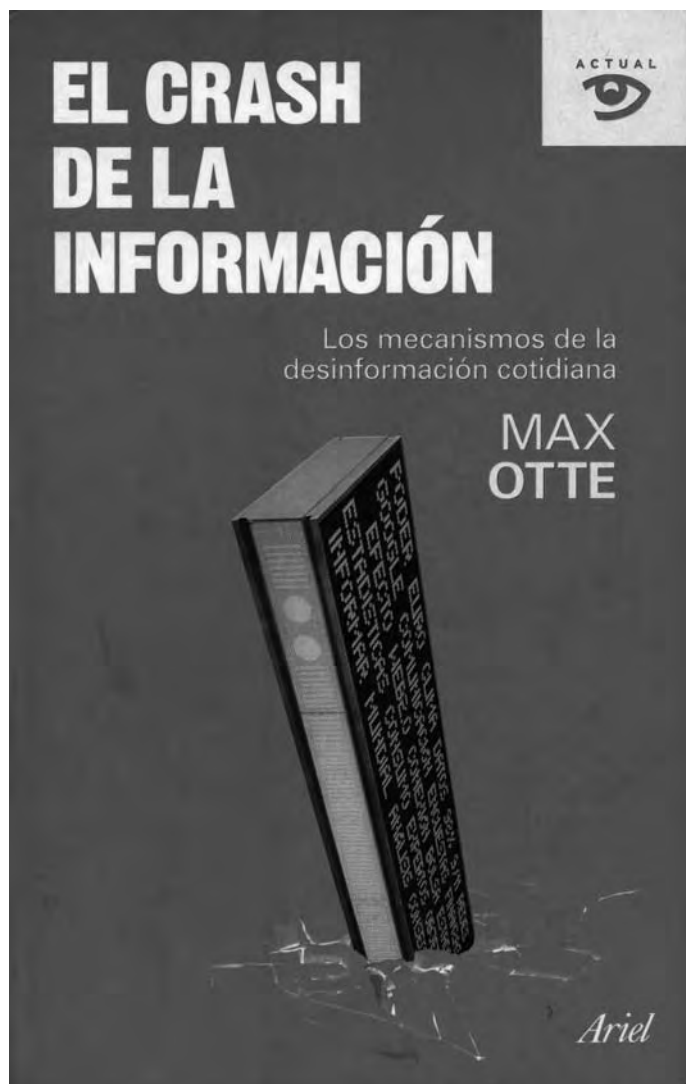
Jorge Sevilla Llisterri

Conservatorium van Amsterdam.

Amstendamse Hogeschool voor de Kunsten

& Conservatorio Superior de Música

“Joaquín Rodrigo” de Valencia



***El crash de la información. Los mecanismos de la desinformación cotidiana*, Max Otte, trad. Juanmari Madariaga, Barcelona, Ariel, 2010, 347 pp.**

Los mecanismos de la desinformación cotidiana

En 1973 Jean Baudrillard escribía *Le miroir de la production*, ensayo en el cual el escritor francés ahondaba en la idea fundamental que se había esbozado en sus escritos anteriores y que recorre su obra como una constante: la

idea de una realidad simulada, una realidad finiquitada por la postmodernidad bajo el umbral de un mundo complejo que aletargaba a las mayorías silenciosas y que provenía del derrumbamiento de las grandes ideas que algunos años después anunciaría Lyotard. Allí se apuntaba a la idea del simulacro, que posteriormente haría célebre en *La precesión des simulacres* (1978), artículo recogido en España bajo el título de *Cultura y simulacro* (1978). Antecedentes especulativos acerca del papel alienante de los medios de comunicación y sobre la construcción de un orden simbólico que sustituyera el orden de lo real estaban presentes en los estudios de la Escuela de Frankfurt, con Adorno y Horkheimer y su *Dialéctica de la Ilustración* (1944) a la cabeza, a partir del desarrollo del consumismo y sus implicaciones con la cultura y con el desarrollo de su industria. Pero Baudrillard iba más allá, y acusaba al poder y al Estado de suscitar una realidad simbólica que ensalzaba, bajo la estela del simulacro, a la producción capitalista como objetivo en las sociedades desarrolladas. El tono apocalíptico del ensayo de Baudrillard hacía desconfiar a los más escépticos, pero el tiempo le dio la razón. Fallaron las cifras. Fallaron los valores seguros. Fallaron las cuentas de resultados de los grandes bancos que presumían de poseer capitales e inversiones firmes. El sueldo desmesurado de los dirigentes a pesar de los malos resultados económicos y los balances desastrosos salieron a la luz. Abajo se vino el estado del bienestar, el euro, la unificación de Europa bajo la idea de un humanismo pretérito y universal que provenía de los valores derivados de la revolución francesa y del proyecto ilustrado de Diderot y D'Alambert. Se cuestionó la producción, poniendo en duda la utilidad de los derechos sociales y el poder de decisión de las democracias occidentales. El valor de los estados pasó al precio de bono basura, a la cotización de apuestas fallidas de los grandes inversionistas que nuevos datos y nuevos gestores cuestionaban al igual que se habían cuestionado las interpretaciones numéricas cuyo desfase había suscitado la crisis. Las famosas agencias de calificación, como Morgan Stanley, desbarataron sus pronósticos, al no anunciar el derrumbamiento de la gestora Lehman Brothers el 15 de septiembre de 2008, y la crisis acusaba al capitalismo de ser un sistema fallido en donde las grietas amenazaban con la estabilidad del comercio mundial y con la ansiada estabilidad y equilibrio de las naciones desarrolladas ante un modelo basado en el consumo, la transacción bancaria y las fuentes energéticas inacabables.

Bajo este prisma se puede leer la obra de Max Otte, *El crash de la información*, que analiza los mecanismos de desinformación en el mundo actual a partir de los escenarios de la crisis. Bajo el reclamo de su anterior libro, *¿Que viene la crisis!* (2006), en el cual se profetizaba el derrumbamiento de la economía mundial, Max Otte analiza los sistemas de desinformación cotidianos como una problemática que conduce al engaño de los ciudadanos de las sociedades modernas y al asentamiento de una serie de privilegios de una élite aposentada en los órganos de poder mundial.

El libro parte de un concepto de la desinformación que cubre un amplio espectro. Y es curioso porque, a partir de su arranque en el ámbito económico, el libro de Max Otte se despega de los tratados clásicos de desinformación. Desde los trabajos de Roland Jacquard, *La desinformación: una manipulación del poder*, el concepto de desinformación vertebraba los mecanismos de la autoridad para engañar a sus ciudadanos. Posteriormente, el concepto de desinformación se trasladó al ámbito militar y el mundo de los medios de comunicación como consecuencia de las guerras de Vietnam, Yugoslavia o Irak. Así destacan en España los excelentes trabajos de Alejandro Pizarroso recogidos en el volumen *Historia de la Propaganda* (1990); *La guerra de las mentiras* (1991), sobre la primera guerra del Golfo y la responsabilidad de los Estados Unidos y las cadenas de televisión; *Nuevas guerras, vieja propaganda (de Vietnam a Irak)* (2005), magnífico trabajo que analiza la influencia de los medios en las guerras modernas, las guerras para ser televisadas. En la misma línea se sitúan los trabajos de Noam Chomsky sobre la política exterior estadounidense y sus implicaciones desinformativas: *Guerra y paz en Oriente Medio* (1975), *La quinta libertad* (1988), *El miedo a la democracia* (1992), *Crónicas de la discrepancia* (1993), o el clásico *Los guardianes de la libertad* (1990) en colaboración con Edward S. Herman. Y muy de cerca le siguen los trabajos de Ignacio Ramonet como *La tiranía de la comunicación* (1998) o *Guerras del S. XXI* (2002), trabajos, en cierta medida, dependientes de los otros autores. Otros trabajos, como el libro colectivo *Estrategias de la desinformación* (2003), coordinado por Miguel Catalán y el autor de estas líneas, analizaba el papel desinformativo de los medios en su concepto más amplio, barajando las ideas de sobreinformación y manipulación de la información para llegar a la restricción de

determinados ámbitos como el terrorismo o la guerra, la política y la prensa.

El libro de Max Otte se sitúa en una perspectiva más amplia. *El crash de la información* analiza la desinformación motivada por la acumulación de datos, el papel de los grandes bancos de información, la función de los medios de comunicación, la sobreinformación, incluso la información deficiente, o infrainformación, generada por los intereses de grandes círculos de poder y que conduce a la manipulación de los ciudadanos y de las decisiones de los Estados. De hecho, Max Otte señala que “aunque se hable mucho de la sociedad de la información, nuestra economía se ha convertido en una economía de desinformación” (p.15). Y, es más, ahora “empuñan el timón los agentes de la desinformación” (17) como representantes del fin de la transparencia informativa en materia de economía. Por ello, los ciudadanos se sienten perdidos ante fondos de inversión que juegan con desinformación: no se informa ni de comisiones ni de inflación, ni de fraudes o ruinas en los grandes grupos. El capital se vuelve así algo etéreo a los ojos del ciudadano mediante un lenguaje publicitario que esconde, oculta y engaña y que hace de la información algo imposible ante la indefensión de un sujeto incapaz de cuestionar lo que no entiende: desde tarifas superplanas a los productos *light* o fondos superahorradores. El libro acusa a las grandes empresas que han ampliado su influencia y han desequilibrado la estabilidad del mercado al producirse una desbaratada concentración de poder, en cierta medida depredador, que supera la capacidad de regulación de los Estados y los gobiernos que los regentan. El momento actual es calificado de “neofeudalismo”, un universo en donde las empresas absorben y fusionan otros organismos con los sujetos que los sostienen, sin que importen demasiado los valores democráticos y civiles. De este modo se generaliza el favor de la mentira ante los ciudadanos y las campañas de desinformación y propaganda moderna para conseguir lo que Chomsky denominó “la estrategia del consentimiento”. A ello se une la responsabilidad de los medios de comunicación, sus implicaciones económicas con los grandes grupos de empresas y la crisis de los discursos de verdad que atenaza al periodismo clásico. También se acusa a Internet, el paladín de la libertad, a los buscadores como Google o Yahoo, que seleccionan la información de acuerdo con un logaritmo sujeto a intereses económicos y a las directrices de las empresas que invierten en su publicidad.

Pero este *crash* desinformativo acuñado por Otte se extiende también a la vida cotidiana: desde las etiquetas de los yogures hasta los anuncios publicitarios que suscitan el deseo mediante datos subliminales que se incrustan en nuestro inconsciente como conservas comunicativas. Y la derrota siempre se la lleva el ciudadano que mediante el pago de los productos sostiene la propia desinformación que las empresas generan para el sostenimiento de sus ventas: Danone gasta sólo en Alemania unos sesenta millones de dólares en desinformación. Y cualquier crítica a este sistema se entiende como un ataque a la biblia de Adam Smith *El bienestar de las naciones*. La idea de sociedad abierta de Karl Popper se viene abajo ante el intento de la Globalización, o de esos poderes oscuros llamados “mercados”, de regular a todas las sociedades por igual con mensajes desinformativos que conducen a la misma conclusión: el consumo en un mundo que se agota. Bajo este conjunto de contradicciones, Max Otte apunta a

la falsa esperanza, señalada por Rüstow y presente en la óptica neoliberal, que consiste en la creencia irracional de que un poder supremo arregle las cosas algún día.

El futuro que sugiere el libro es verdaderamente desesperanzador, pero clarificador. Por ello *El crash de la información* es un libro interesante, lleno de datos y de información ilustrativa para el lector, en donde se levanta un horizonte lúgubre, acorde con la idea de Lyotard de que los discursos redentores se han terminado y que sólo existe una lógica: la lógica del capitalismo neoliberal. Como decía Baudrillard, “el futuro ya está aquí” y las opciones parecen agotarse, entre otras cosas porque no parece que se busquen.

Luis Veres
UVEG



Miquel Francés i Domènec y Germán Llorca Abad (Coords.): *La ficción audiovisual en España. Relatos, tendencias y sinergias productivas*, 2012, Barcelona, ed. Gedisa, col. Multimedia/Comunicación, 350 pp.

La publicación de un libro cuyo origen se encuentra en una reunión de carácter científico, en este caso las *IV Jornadas de contenidos para la Televisión Digital CONTD*, siempre va a plantear una misma objeción, la hereogeneidad temática en las contribuciones de los autores. Miquel Francés y German Llorca, conscientes del peligro, han conseguido minimizar el riesgo de dispersión y fragmentariedad de los contenidos del volumen dividiéndolo en seis bloques: “Historias, relatos y narrativas” (que agrupa los textos cuya misión es la de estudiar las transformaciones de la

narratividad en la nueva ficción audiovisual); “Géneros y tendencias” (bloque destinado al estudio de las series televisivas en España); “Historia, memoria e identidad cultural” (cuya misión es la descripción de relatos con base “anecdóticamente” histórica); “Ficción y representación audiovisual” (centrado en el análisis textual); “Producción y difusión” (que incluye textos que analizan la evolución de los modelos de producción clásicos frente a los emergentes formatos además de incidir en el tema de la internacionalización y difusión de la ficción); y, como último bloque, el destinado a la “Ficción para los nuevos medios”, es decir, el teléfono móvil o internet. Evidentemente, tras esta somera descripción de los bloques/macro-capítulos en los que se descompone el volumen parece que se cumple la finalidad del libro que es la de no dejar espacio sin tocar, es decir, apuntar todas las posibles direcciones a seguir por los interesados en el estudio de la televisión y sus ficciones.

Sin embargo, la agrupación de los diferentes textos en bloques temáticos más homogéneos no es la única estrategia seguida por los coordinadores del volumen para evitar la dispersión sino que en sus páginas se incluyen algunas aportaciones que sirven como marco conceptual que trata de establecer el estado de la cuestión en la ficción audiovisual en España. A éstas se van a ir adosando otras cuya intención será la de profundizar en algunos de los aspectos mencionados en estas ponencias de carácter globalizador.

En este sentido, me parece interesante destacar el trabajo presentado por Rosa Álvarez Berciano, que resume las señas identitarias de la nueva narrativa televisiva de ficción. Parte de la constatación de ciertos rasgos narrativos comunes a las ficciones televisivas a partir de la década de los noventa como son la psicologización de los personajes, la incorporación de repartos corales, la hibridación de géneros y el acercamiento a la estructura del serial a los que se añadirán otros elementos narrativos como podrían ser los dispositivos de implicación del espectador, que paralizan la distracción de éste, la puesta en evidencia del artefacto narrativo, las operaciones discursivas que alientan la complicidad entre autor y espectador, la ruptura del relato lineal o la dosificación de la información.

El otro discurso marco, que inaugura el bloque dedicado al tema de la producción y la difusión, está destinado a

establecer el panorama general y a señalar los puntos clave de la producción de ficción en la industria audiovisual española. Sus autores, coordinadores del volumen, señalan las características del radical proceso de transformación que ha sufrido la industria audiovisual española que, en la actualidad, disfruta de un momento de importante presencia en las parrillas de la programación de las televisiones generalistas y cuyos productos y formatos se exportan al mercado televisivo global. Los autores explican el proceso de emancipación de las productoras independientes de los canales televisivos que culmina en la aparición de los actuales grupos de comunicación, un elemento clave en el sector de la ficción audiovisual. También atisban para el futuro nuevos modelos de consumo que van a estar ligados a los nuevos dispositivos portátiles y al nacimiento de un nuevo tipo de espectador alejado del tradicional receptor de los medios de comunicación tradicionales. Para ello, aconsejan la renovación de las tradicionales modalidades de producción y la búsqueda de nuevos modelos de ficción.

Todas estas estrategias narrativas servirán, por una parte, para instaurar una novedosa relación entre creadores y consumidores que, en ocasiones, lleva a la (con) fusión del mundo diegético con el mundo extradiegético. Esta es una de las transformaciones más radicales del nuevo consumo de la ficción audiovisual, que los expertos en el área bautizan con el pomposo nombre de *crossmedia* y *transmedia*. Las nuevas creaciones ficcionales televisivas ya no asumen la tradicional idea de “ver y creer”, es decir, de asumir las divergencias del mundo posible creado por el relato con el mundo de la realidad y de integrarse en éste y aceptar sus leyes. En la actualidad, una de las características más importantes de las nuevas narrativas se deriva de la interactividad de Internet, que convierte al relato en un texto no clausurado, expandido hasta el infinito en blogs, líneas de discusión entre espectadores, páginas de divulgación del producto, etc.; es decir, de creación de ingentes cantidades de material periférico que, en cualquier momento, puede ser susceptible de incorporarse al texto generador de éste. Este nuevo pacto ficcional convierte en colaborador/creador al espectador que va trazando las posibles líneas de desarrollo de la ficción.

En este sentido, la afirmación de los coordinadores del volumen y autores del prólogo sobre la noción articuladora

de relato, asumido como equivalente de la ficción, adquiere un sentido más profundo debido a que lo que se está cuestionando es el estatus de ciertos mecanismos de anticipación extratextuales (juegos, pistas, solicitud de participación de los seguidores de una determinada serie en la construcción del argumento, etc.), que funcionan a la manera de la prolepsis, y, en definitiva, de la simbiosis entre dos categorías textuales de difícil categorización, el autor y el lector modelo, que en los nuevos tiempos, se fusionan de tal manera que su diferenciación conceptual resulta más laboriosa. La falta de profundización en estas transformaciones narratológicas se convierte en una de las carencias más evidentes del volumen que, por supuesto, no es achacable a los coordinadores del libro sino a la falta de perspectiva teórica de los investigadores sobre el tema, descriptores superficiales de esta nueva situación comunicativa. Tal vez el futuro sea capaz de ofrecernos en unas próximas Jornadas colaboraciones que desde un punto de vista sólido nos expliquen la evolución narrativa de las nuevas producciones audiovisuales porque el problema no se zanja únicamente inventando nuevos términos que los subsuman sino reflexionando de manera concienzuda sobre preguntas tales como ¿quiénes narran?, ¿desde qué espacio se narra?, ¿hasta dónde se extiende el espacio extradiegético?, ¿cuál es la posición del autor modelo?, ¿se podría hablar de autores conscientes e inconscientes?; en definitiva, ¿cuáles son los límites de la narración? Estas son algunas de las cuestiones que el tema de las ficciones *crossmedia* y *transmedia* podrían generar y que, de momento, aún permanecen en barbecho.

El prólogo elaborado por los autores del volumen plantea otro tema que no deja de tener trascendencia en los tiempos que corren. Miquel Francés y Germán Llorca consideran que el elemento común que amalgama todas las contribuciones es la noción articuladora de relato asumido como equivalente de la ficción. Por ello, hay un gran número de contribuciones que intentan analizar algunos de los relatos de ficción televisiva que acompañan las horas de entretenimiento de la audiencia española. El diccionario de la Real Academia de la Lengua Española además de definirlo como “narración o cuento” emparentándolo con ese concepto de ficción, pivote temático de la mayor parte de las ponencias presentadas, también lo define como “el conocimiento que se da, generalmente detallado, de un hecho”. Esta segunda acepción enlaza con las ideas expresadas en

el prólogo escrito por Jenaro Talens, temeroso del olvido de los modos retóricos que hacen transmisibles nuestra relación con el mundo. Talens constata la desaparición en el debate analítico del carácter discursivo de nuestra relación con el mundo, un problema crucial dentro de la teoría de la significación que ha sido borrado de las investigaciones relacionadas con el lenguaje audiovisual a favor de una supuesta oposición entre los discursos documentales, en apariencia sin mediación retórica, y los ficcionales. Talens defiende que lo que entendemos por realidad es una construcción social e intelectual que limita lo que pensamos, lo que consideramos la normalidad y, también, lo que define cualquier tipo de desviación de ésta. Toda realidad, entendida de esta manera, se transmite a través de la elección de una forma concreta, es decir, utilizando un entramado retórico de persuasión que es el que establece un determinado tipo o influjo sobre el lector de la obra, sea cual sea la materia que ésta adopte para manifestarse.

En los trabajos presentados no hay atisbo de ninguna preocupación sobre esta retórica de la manifestación formal, de estas elecciones narrativas y narratológicas que son las que determinarán la función del texto y el impacto que causa en sus lectores. La mayor parte de los análisis presentados se centran en una mera descripción de los vericuetos argumentales de las series y, en algunos casos, de las elecciones formales, independizando unas de otras. No es posible hablar de ficción, no es posible estudiar un relato quedándonos en el superficial nivel de la descripción del argumento o del *découpage* técnico. La pregunta que hay que hacerse es extremadamente sencilla. Más allá de la catalogación de personajes (parecidos o contrapuestos) de sucesiones de acciones repetitivas, de espacios que albergan a ambos, es decir, más allá de la superficie ¿dónde se encuentra la oposición fundamental que da sentido al texto y que, por ende, lo sustenta y cuáles son las categorías formales que la van a ir recubriendo? Estos son los resultados que un análisis textual debería descubrir, es decir, el trazado que lleva desde las estructuras más abstractas, pero no por ello menos sólidas, hasta su manifestación perceptible. En este sentido, los análisis recopilados en el presente volumen no dejan de ofrecer las mismas conclusiones a las que un espectador avezado podría llegar. Y ése es uno de los graves problemas a los que se enfrenta la crítica textual, la de la banalidad analítica, que el volumen refleja.

Otro de los puntos de ignición que sobre el análisis textual plantea Jenaro Talens se basa en la defensa de que el contenido siempre está en la forma y que la influencia de los contextos históricos y políticos se inscribe como huella en la propia textualidad de los objetos a analizar. Sin embargo, parece que en el mundo de la ficción televisiva (por centrarnos en la temática del libro como es nuestra obligación) está compuesto de submundos que no mantienen ninguna relación entre sí, es decir, el submundo de la producción, el de la medición de los índices de audiencia, el de la programación de los productos en una determinada franja horaria, el de la respuesta de los espectadores... Es cierto que todos ellos han sido abordados por los participantes en este volumen con solvencia. El problema es que cada uno de estos objetos de análisis apenas tiene relación con la disposición de los materiales textuales, es decir, con la imbricación de una forma y un contenido. Evidentemente, esta disparidad, esta omisa mención a lo que en términos textuales es conocido como “contexto pertinente”, debería ser uno de los temas de reflexión del análisis de lo audiovisual en el futuro, independientemente del punto de vista elegido para abordarlo. Porque, repetiremos incansablemente, no hay nada más allá del texto y tanto las audiencias, las franjas horarias como las huellas de producción insertas de manera tan clara en los nuevas series *crossmedia*, dejan surcos en el texto y éste es el elemento ineludible que los determina.

Uno de los temas más interesantes del volumen que, probablemente, para un lector interesado en las supuestas novedades que aportan la ficción audiovisual puede parecer marginal, se encuentra en la idea de permanencia de “lo viejo en lo nuevo”. Por éso quisiera destacar algunas contribuciones que inciden en la supervivencia de lo añejo. Manuel Palacio, centrado en el terreno de la ficción televisiva, intenta responder a las preguntas que definen los patrones de este tipo de relatos en España y, de paso, analizar aquéllas series que recomponen el convulso periodo de la Transición española. La postura de Juan Miguel Company es la del arqueólogo que rebusca en los orígenes de la narrativa, indudablemente, en el embrión gestado por la filmografía de Griffith, sus bases, su evolución histórica y sus principales hitos para ponerla en relación con la obra de Christopher Nolan. Por último, Manuel de la Fuente rebusca en uno de los maestros del cine norteamericano, Martin Scorsese, y rastrea su influencia en las series *Los*

Soprano y *The Wire*, concluyendo con que los ejes temáticos del cine de Scorsese giran en torno al cuestionamiento de la idea de la familia norteamericana formada por personajes inadaptados que crean estructuras sociales paralelas como búsqueda de esa integración. Además, la representación de la violencia se convierte en una respuesta necesaria

en un entorno político caracterizado por la corrupción. Su trabajo consiste en demostrar que esos ejes también van a convertirse en el fundamento de las dos series analizadas.

Carmen Arocena

Universidad del País Vasco/EHU



El arte funcional. Infografía y visualización de información. Alberto Cairo, Madrid, Alamut, 2011, 256 pp.

Alberto Cairo es un reputado diseñador e infografista, con experiencia tanto en el campo de las publicaciones impresas como en los medios digitales. Su trayectoria estuvo inicialmente vinculada con el diario *El Mundo*, donde fue jefe de infografía de su edición digital desde el año 2000 al 2005. Actualmente dirige la sección de infografía de la revista brasileña *Época*, uno de los principales semanarios de este país sudamericano.

La infografía permite condensar informaciones complejas, adaptándolas al medio de comunicación (impreso,

audiovisual o digital) en el que se difundan, con el fin de facilitar la comprensión de todo tipo de datos (procesos, cifras, desplazamientos, etc.), por parte del público. Se trata de una herramienta informativa de primer orden, que puede funcionar como acompañamiento a otros contenidos o como pieza específica. Por su naturaleza, se ubica tradicionalmente en un término medio entre el diseño y el periodismo; entre el arte visual y el tratamiento de la información.

En 2008, Cairo publicó *Infografía 2.0. Visualización interactiva de información en prensa* (ed. Alamut), un análisis del género y sus aplicaciones en medios periodísticos. El libro que nos ocupa busca continuar y profundizar en lo apuntado en el anterior, yendo así de lo particular (la infografía en medios escritos) a lo general (características y técnicas de la infografía, lo que Cairo denomina “el arte funcional”). Se trata, en consecuencia, de un libro con densidad teórica, que aspira a delinear los trazos fundamentales de la creación de piezas infográficas, las tendencias principales de creación de infográficos en los medios de comunicación y, sobre todo, el sustrato histórico y científico que nutre a esta práctica.

Estamos, por tanto, ante un libro que busca clarificar un panorama aún insuficientemente esbozado: la infografía no es un arte (o una ciencia) nuevo, pero sí es una práctica a la que no se ha prestado demasiada atención desde un punto de vista teórico. Si en su primer libro sobre este tema el autor nos explicaba *cómo* se realizaban piezas de infografía, en este trabajo Alberto Cairo nos permite hacernos una idea clara y precisa de los *porqués*.

El libro está dividido en tres bloques principales: en el primero, Cairo define las características fundamentales de la infografía y los diferentes acercamientos posibles a una información determinada y su plasmación mediante un gráfico. En la segunda parte, el autor desarrolla un breve exordio sobre la evolución histórica y los principales antecedentes de la infografía. Por último, en la tercera parte se describen los fundamentos cognitivos que ayudan a entender qué funciona bien, y qué no, en la visualización de información mediante gráficos.

Como indica Cairo, “un infográfico no es algo simplemente para ser *observado*, sino para ser *leído*; el objetivo central

de cualquier trabajo de visualización no es la estética ni el impacto visual *per se*, sino el ser comprensible primero y bello después” (p. 18). Ese es el anclaje fundamental de cualquier trabajo de infografía, que también se explicita en el título (*El arte funcional*): la función ha de anteponerse a la forma; la transmisión eficaz de información, por delante del criterio estético. Lo cual no significa dejarlo de lado, sino simplemente tener claro el orden de prioridades. Unas prioridades que se pondrán de manifiesto de manera aún más acuciante si el infográfico se realiza para un medio impreso, con un espacio más limitado que el digital y con menos herramientas a nuestro alcance (no podemos incluir vídeos, ni animaciones, ni gráficos interactivos para que el lector navegue por la información).

Al respecto de la combinación entre forma y función, Cairo describe la existencia de dos escuelas contrapuestas. Por un lado, la representada por el profesor de Estadística de la Universidad de Yale Edward Tufte, autor de diversos trabajos de infografía. Tufte defiende el principio de buscar una mayor densidad informativa por milímetro cuadrado de tinta (o de espacio), y un estilo despojado de todo aquello que no sea funcionalmente necesario. Por otro lado, la de dos infografistas (Nigel Holmes y Otto Neurath) centrados en simplificar al máximo el mensaje y utilizar símbolos directos, de aspecto amigable y fácilmente digeribles por parte del lector (p. 86).

La disyuntiva, que como puede apreciarse también deriva de la procedencia profesional de los defensores de ambos estilos, queda resumida por Cairo (que tiende a preferir el planteamiento de Tufte, aunque sin llevarlo al extremo) de la siguiente manera: “los minimalistas favorecen presentaciones más abstractas, funcionales, densas, multidimensionales, de originalidad moderada y que evitan la redundancia. Aquellos profesionales procedentes de disciplinas más *blandas*, como el Diseño Gráfico y el Periodismo, suelen preferir gráficos más figurativos, estéticos, livianos, unidimensionales y, dependiendo del caso, de una cierta originalidad y con algo de redundancia que refuerce los mensajes” (p. 87).

La segunda parte del libro es una interesante disquisición histórica que nos explica los orígenes de la infografía o la representación visual de datos (que comienza con la

cartografía, es decir, el trazado de mapas que intenten explicar la fisonomía del mundo circundante). Asistimos a un proceso paulatino de racionalización de dibujos, mapas, gráficos y figuras conforme el saber científico va ganando espacio al mítico-religioso, y también según las técnicas que permiten plasmar dichas representaciones visuales alcanzan un mayor grado de precisión.

Por último, la tercera parte analiza los principios físicos y biológicos que ordenan la percepción de los seres humanos, y de los que hemos de partir a fin de conseguir trabajos infográficos todo lo eficaces y adaptables a dichas características que sea posible. Una vez más, salen a colación (como casi siempre que hablamos de percepción visual) los principios de la Gestalt que explican el funcionamiento del cerebro en relación con las imágenes, y que Cairo analiza a la luz de los trabajos de infografía: “Nuestra mente *mapea* internamente nuestro entorno. Para hacerlo, se vale de múltiples reglas, trucos y atajos. Estudiarlos nos conducirá a practicar con mayor eficacia nuestro trabajo de comunicadores visuales” (p. 211).

El libro, en conclusión, aporta la necesaria combinación entre dimensión práctica y teórica, perspectiva profesional y académica, para entender el funcionamiento de una técnica de transmisión de datos cada vez más importante, y particularmente en el campo del periodismo. Reivindica la existencia de un sólido sustrato teórico que no sólo (ni principalmente) proviene del campo de las humanidades, sino que combina éstas con aportaciones provenientes de la psicología cognitiva y el análisis estadístico. Incide en la importancia fundamental de no perder de vista, en ningún momento, el carácter divulgativo de los trabajos infográficos: la necesidad de comunicar la mayor cantidad de información en el menor espacio y de la forma más sencilla que sea posible. Y, además, Cairo desarrolla todo ello con un estilo ameno y eficaz en el que predica con el ejemplo, y que se combina con la web <http://www.elartefuncional.com/>, un amplio compendio de ejemplos y materiales complementarios al propio libro que resultan, también, particularmente esclarecedores.

Guillermo López García
UVEG



WHO'S WHO



Mahdi Ahouie

Mahdi Ahouie is an Assistant Professor of politics and Head of Department of “Iranian Studies” at the Faculty of World Studies, University of Tehran (Iran). He has received a Ph.D. in International Relations from the Graduate Institute of International and Development Studies (IHEID)-University of Geneva, Switzerland in 2008. Among his publications are “Iranian Anti-Zionism and the Holocaust; A Long discourse Dismissed,” *Radical History Review*, Issue 105, fall 2009, as well as two chapters on Iran’s geopolitics and political implications of Shi’ism in Gyula Csurgai (ed.) *Geopolitics: Schools of Thought, Methods of Analysis, and Case Studies*, Geneva: International Center for Geopolitical Studies, 2010.



Mahdi Ahouie es profesor adjunto de política y jefe del Departamento de Estudios Iraníes en la Facultad de Estudios del Mundo de la Universidad de Teherán (Irán). En 2008 se doctoró en Relaciones Internacionales por el Instituto Universitario de Estudios Internacionales y Desarrollo (IHEID) de la Universidad de Ginebra (Suiza). Entre sus publicaciones caben destacar “Iranian Anti-Zionism and the Holocaust; A Long discourse Dismissed”, *Radical History Review*, Número 105, Otoño 2009, así como dos capítulos sobre la geopolítica de Irán y las implicaciones políticas del chiísmo en Gyula Csurgai (ed.) *Geopolitics: Schools of Thought, Methods of Analysis, and Case Studies*, Ginebra: Centro Internacional de Estudios Geopolíticos, 2010.

Mahdi Ahouie est professeur adjoint de science politique et chef du Département des Études Iranienne à la Faculté des études mondiales, Université de Téhéran (Iran). Il a obtenu un doctorat en relations internationales de l’Institut de hautes études internationales et du développement (IHEID)-Université de Genève, en Suisse en 2008. Parmi ses publications se trouvent « Iranian Anti-Zionism and the Holocaust; A Long discourse Dismissed », *Radical History Review*, Numéro 105, Automne 2009, ainsi que deux chapitres sur la géopolitique de l’Iran et les implications politiques du chiisme dans Gyula Csurgai (ed.) : *Geopolitics: Schools of Thought, Methods of Analysis, and Case Studies*, Genève : Centre International d’Etudes géopolitiques, 2010.



Anne Sylvie Boisliveau

Anne-Sylvie Boisliveau holds a BA in Political Sciences (1998) at Institut d’Etudes Politiques (Aix-en-Provence), a MA in Political Sciences and Developing Societies (2001) at University Paris VII, a BA (2003) and MA (2005) in Arabic language and civilizations at INALCO (Paris) and a PhD in Islamic and Arabic studies (2010) at Aix-Marseille University. She has published, among other articles, « Canonisation du Coran... par le Coran ? », in *Revue des Mondes Musulmans et de la Méditerranée*, 2011 and « Métatextualité et autoréférence dans le texte coranique », in the publication of the colloquium *Les études coraniques aujourd’hui : méthodes, enjeux, débats, Novembre 2009*, to be published by IISMM, EHESS, Paris, forthcoming.

Anne-Sylvie Boisliveau tiene un BA en Ciencias Políticas (1998) por el Instituto de Estudios Políticos (Aix-en-Provence); un MA en Ciencias Políticas y de las Sociedades en Desarrollo (2001) por la Universidad de París VII; una licenciatura (2003) y un MA (2005) en lengua y civilizaciones árabes por el INALCO (París) y un doctorado en estudios islámicos y árabes (2010) por la Universidad de Aix-Marseille. Ha publicado, entre otros artículos, « Canonisation du Coran... par le Coran ? », en la *Revue des Mondes Musulmans et de la Méditerranée*, 2011, y « Métatextualité et autoréférence dans le texte coranique », en la publicación del coloquio *Les études coraniques aujourd'hui : méthodes, enjeux, débats*, Novembre 2009, que será publicado por IISMM, EHESS, París (de próxima aparición).

Anne-Sylvie Boisliveau détient un bachelor en sciences politiques (1998) de l'Institut d'Études Politiques (Aix-en-Provence), une maîtrise en sciences politiques et sociétés de développement (2001) de l'Université Paris VII, une licence (2003) et une maîtrise (2005) en langue et civilisations arabes de l'INALCO (Paris) et un doctorat en études arabes et islamiques (2010) de l'Université d'Aix-Marseille. Elle a publié, entre autres articles, « Canonisation du Coran... par le Coran ? », dans la *Revue des Mondes Musulmans et de la Méditerranée*, 2011, et « Métatextualité et autoréférence dans le texte coranique », dans la publication du colloque *Les études coraniques aujourd'hui : méthodes, enjeux, débats*, Novembre 2009, qui sera publié par IISMM, EHESS, Paris (à paraître).



Ali Çaksu

Ali Çaksu was born in 1969 in Istanbul. He graduated from the Department of Political Science and International Relations at Boğaziçi University, Istanbul (1991). He had his M.A. and Ph.D. degrees at the International Institute of Islamic Thought and Civilization (ISTAC) in Kuala Lumpur, Malaysia. Currently, he is an Assistant Professor at Social and Political Sciences Program at the International University of Sarajevo in Bosnia and Herzegovina. His recent research and publications deal with issues such as xenophobia, just war, civil religion, and sacralization of power in modern secular political systems.

Ali Çaksu nació en 1969 en Estambul. Se graduó en el Departamento de Ciencias Políticas y Relaciones Internacionales de la Universidad Bogazici de Estambul (1991). Obtuvo un M.A. y un Ph.D. en el Instituto Internacional de Pensamiento y Civilización Islámicos (ISTAC) de Kuala Lumpur (Malasia). Actualmente, es profesor adjunto en el Programa de Ciencias Políticas y Sociales de la Universidad Internacional de Sarajevo (Bosnia y Herzegovina). Sus investigaciones y publicaciones más recientes se ocupan de cuestiones tales como la xenofobia, la guerra justa, la religión civil y la sacralización del poder en los sistemas políticos laicos modernos.

Ali Çaksu est né en 1969 à Istanbul. Il est diplômé du Département de Science Politique et Relations Internationales de l'Université Bogazici à Istanbul (1991). Il a obtenu un M.A. et un Ph.D. à l'Institut International de la Pensée

la Civilisation Islamiques (ISTAC) à Kuala Lumpur, en Malaisie. Actuellement, il est professeur adjoint au Programme des Sciences Sociales et Politiques de l'Université Internationale de Sarajevo, en Bosnie-Herzégovine. Ses travaux de recherche et publications les plus récents s'occupent de questions telles que la xénophobie, la guerre juste, la religion civile, et la sacralisation du pouvoir dans les systèmes politiques laïques modernes.



Omar Calabrese

Omar Calabrese. Nació en Florencia, Italia, el 2 de junio de 1949 y falleció en Monteriggioni, Siena, el 31 de marzo de 2012), se doctoró en Historia de la lengua, y tras haber enseñado semiología de las artes en la Universidad de Bolonia, fue profesor visitante en la École des Hautes Études en Sciences Sociales de París y en las Universidades de Bilbao, Barcelona, Aarhus, Yale, Harvard, Berlín, Bogotá, Buenos Aires, Londres, Zurich, Salónica, Praga, Viena, Mannheim, Oporto, Tours y Ámsterdam. En el momento de su muerte era catedrático de semiótica en la Universidad de Siena.

Fue concejal en Bolonia, asesor de cultura del Ayuntamiento de Siena, consejero de la Presidencia del Consejo de Ministros para la edición y la comunicación, presidente de la “Associazione italiana di studi semiotici” y de la “Fondazione mediateca regionale toscana” y dirigió las revistas “Alfabeta”, “Rivista illustrata della comunicazione” y “Metafore”, siendo asimismo colaborador a menudo en otros periódicos culturales como “Casabella”, “Viceversa”, “Estudios semioticos”, “Versus - Quaderni di studi semio-

tici”; fundó y dirigió “Carte semiotiche”. Formaba parte del Consejo científico de *EU-topías*. Entre sus numerosas publicaciones podemos citar *Semiotica della pittura* (1981), *Il linguaggio dell'arte* (1984), *L'età neobarocca* (1987), *Cómo se lee una obra de arte* (1999) y *L'art du trompe-l'oeil* (2010) cuya versión castellana preparaba en el momento de su muerte.

Omar Calabrese est né à Florence (Italie) le 2 juin 1949 et est mort à Monteriggioni (Sienne) le 31 mars 2012. Il avait obtenu un doctorat en Histoire de la langue, et après avoir enseigné la sémiologie des arts à l'Université de Bologne, a été professeur invité à l'École des Hautes Etudes en Sciences Sociales à Paris et aux universités de Bilbao, Barcelone, Aarhus, Yale, Harvard, Berlin, Bogotá, Buenos Aires, Londres, Zurich, Thessalonique, Prague, Vienne, Mannheim, Porto, Tours et Amsterdam. Au moment de sa mort il était professeur de sémiotique à l'Université de Sienne.

Il a été conseiller à la mairie de Bologne, conseiller culturel de la ville de Sienne, conseiller de la Présidence du Conseil des Ministres pour l'édition et la communication, président de l'« Associazione italiana di studi semiotici » et de la « Fondazione mediateca regionale toscana » et a dirigé les revues « Alphabeta », « Rivista illustrata della comunicazione » et « Metafore » ; il a été collaborateur régulier d'autres revues culturelles comme « Casabella », « Viceversa », « Estudios semióticos », « Versus - Quaderni di studi semiotici ». Il a fondé et dirigé « Carte semiotiche ». Il faisait partie du Conseil scientifique d'*EU-topías*. Parmi ses nombreuses publications on peut citer *Semiotica della pittura* (1981), *Il linguaggio dell'arte* (1984), *L'età neobarocca*, *Cómo se lee una obra de arte* (1999) et *L'art du trompe-l'œil* (2010), dont il préparait la version espagnole au moment de sa mort.

Omar Calabrese was born in Florence (Italy) on June 2, 1949 and died in Monteriggioni (Siena) on March 31, 2012. He received his Ph.D. in Diachronic Linguistics, and after teaching semiology of the arts at the University of Bologna, was a visiting professor at the Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales in Paris and at the Universities of Bilbao, Barcelona, Aarhus, Yale, Harvard, Berlin, Bogota, Buenos Aires, London, Zurich, Thes-

saloniki, Prague, Vienna, Mannheim, Oporto, Tours and Amsterdam. At the time of his death, he was professor of semiotics at the University of Siena.

He was a city councillor in Bologna, cultural advisor for the City of Siena, Minister of the Presidency of the Council of Ministers for publishing and communication, president of the "Associazione italiana di studi semiotici" and "Fondazione mediateca regionale toscana" and was chief editor of the magazines "Alfabeta", "Rivista illustrata della comunicazione" and "Metafore". He was also a regular contributor for other cultural periodicals such as "Casabella", "Vice Versa", "Estudios semioticos", "Versus - Quaderni di studi semiotici". He founded and directed "Carte semiotiche". He was a member of the Scientific Council of the EU-topias. Among his many publications we can mention *Semiotica della pittura* (1981), *Il linguaggio dell'arte* (1984), *L'età neobarocca* (1987), *Cómo se lee una obra de arte* (1993) and *L'Art du trompe l'oeil* (2010), the Spanish version of which was being prepared for its publication at the time of his death.



Nicolás Combarro

Nicolás Combarro es comisario de exposiciones y artista. Ha cursado estudios de Comunicación Audiovisual en el CES Felipe Segundo (Universidad Complutense de Madrid). Centrado principalmente en el medio fotográfico, se ha especializado en la obra del artista Alberto García-Alix

comisariando la mayoría de sus exposiciones desde el año 2003, notablemente la realizada en 2008 el Museo Nacional Centro de Arte Reina Sofía itinerante en el UCCA de Pekín, la Casa de la fotografía de Moscú y el CCE de Miami. Asimismo ha colaborado con García-Alix en sus trabajos audiovisuales y ha escrito numerosos textos sobre su obra en distintas publicaciones y catálogos. Es también tutor del Master Europeo de Fotografía del IED en Madrid y ha impartido talleres y conferencias en diferentes centros y escuelas de arte en España, Méjico, Francia y Brasil.

Nicolás Combarro est commissaire d'expositions et artiste. Il a fait des études en communication audiovisuelle au CES Felipe Segundo (Universidad Complutense de Madrid). Axé principalement sur la photographie, il s'est spécialisé dans le travail de l'artiste Alberto García-Alix en étant le commissaire de la plupart des ses expositions depuis 2003, notamment celle itinérante du Museo Nacional Centro de Arte Reina Sofía qui s'est tenue en 2008 à l'UCCA de Beijing (Chine), à la Maison de la Photographie à Moscou (Russie) et au CCE de Miami (USA). Il a également collaboré avec García-Alix pour ses œuvres audiovisuelles et a écrit des nombreux textes sur son œuvre dans diverses publications et catalogues. Il est aussi tuteur du Master Européen de Photographie à l'IED, à Madrid et a dirigé des ateliers et des conférences dans divers centres et écoles d'art en Espagne, au Mexique, en France et au Brésil.

Nicholas Combarro is exhibition commissioner and an artist in his own right. He studied Media Studies at CES Felipe Segundo (Universidad Complutense de Madrid). He mainly focuses on photography and is a specialist on the work of artist Alberto Garcia-Alix. He has been the exhibition commissioner for most of his exhibitions since 2003, notably the 2008 the Museo Nacional Centro de Arte Reina Sofía travelling exhibition in Beijing UCCA, House of photography in Moscow and CCE Miami. He has also collaborated with Garcia-Alix on their audiovisual creations and has written extensively on his work in various publications and catalogs. He is also a tutor in the European Master's Degree in Photography at IED in Madrid and has given workshops and lectures in different centers and art schools in Spain, Mexico, France and Brazil.



Silvia di Donato

Master degree, Oriental Languages and Literature (Arabic and Hebrew), University of Venice and PhD. in Oriental Studies (Arab-Islamic Culture, Tradition and Societies), University of Venice with a Thesis on Annotated critical edition of the Latin translation of Averroes' *Book of the disclosure of ways of proof*, with historical and critical introduction concerning its three textual traditions (Arabic, Hebrew and Latin), Silvia di Donato is a philologist, specialist of Arabic and Jewish medieval philosophy. Her interests concern the textual, doctrinal and terminological stakes of the transmission of the Arabic thought through Hebrew and Latin translations; and Hebrew codicology and paleography. She is currently a temporary researcher at the CNRS (SPHERE/CHSPAM, Paris).

Silvia Di Donato es filóloga, especialista en filosofía medieval árabe y judía. Tiene un doctorado en Lenguas Orientales y Literatura (árabe y hebreo) y un doctorado en Estudios Orientales (cultura, tradición y sociedad árabe-islámicas), ambos por la Universidad de Venecia, con una tesis sobre la edición crítica anotada de la traducción latina del *Libro de la divulgación de los medios de la prueba* de Averroes, con una introducción histórica y crítica de sus tres tradiciones textuales (árabe, hebrea y latina). Se interesa por las cuestiones textuales, doctrinales y terminológicas de la transmisión del pensamiento árabe a través de las traducciones al hebreo y al latín, así como por la paleografía y la codicología hebreas. Actualmente es investigadora temporal en el CNRS (ES-PHERE/CHSPAM, París).

Silvia di Donato est philologue, spécialiste de la philosophie médiévale arabe et juive. Elle a un doctorat en langues et littératures orientales (arabe et hébreu) et un doctorat en études orientales (culture, tradition et sociétés arabo-islamiques), tous deux de l'Université de Venise, avec une thèse sur l'édition critique annotée de la traduction latine du *Livre de la divulgation des moyens de la preuve* d'Averroès, avec une introduction historique et critique sur ses trois traditions textuelles (arabe, hébraïque et latine). Ses intérêts portent sur les enjeux textuel, doctrinal et terminologique de la transmission de la pensée arabe à travers des traductions en hébreu et latin ainsi que sur la codicologie et la paléographie hébraïques.

Elle est actuellement chercheuse temporaire au CNRS (SPHERE/CHSPAM, Paris).



Geoffrey Herman

Geoffrey Herman was born in London and lives in Israel. He was a FIIRD alumnus (2008-2009). He received a doctorate from the Hebrew University of Jerusalem (2006) where he has taught. He has also taught at JTS and Cornell. He has pursued post-doctoral studies at Harvard and at the Hebrew University, and was a fellow at the Käte Hamburger Collegium, "Dynamics in the History of Religion" at Ruhr University, Bochum. His areas of interest are ancient Jewish history, Talmud and rabbinics, the Sasanian Empire, Syriac literature, and Zoroastrianism. His recent publications include *"A Prince without a Kingdom"* *The Babylonian Exilarch in the Sasanian Era*, (Texts and Studies in Ancient Judaism), Tübingen, Mohr Siebeck, forthcoming.

Geoffrey Herman nació en Londres y vive en Israel. Fue alumno FIIRD (2008-2009). Obtuvo un doctorado por la Universidad Hebrea de Jerusalén (2006), donde ha sido profesor. También lo ha sido en la JTS y Cornell. Ha hecho estudios de posdoctorado en Harvard y en la Universidad Hebrea, y fue becario en el Käte Hamburger Collegium, "Dynamics in the History of Religion" en la Universidad del Ruhr (Bochum). Sus áreas de interés son la historia antigua judía, el Talmud y los escritos rabínicos, el imperio sasánida, la literatura siríaca y el zoroastrismo. Sus publicaciones más recientes incluyen *"A Prince without a Kingdom" The Babylonian Exilarch in the Sasanian Era*, (Textos y Estudios del judaísmo antiguo), Tubinga, Mohr Siebeck, de próxima publicación.



Claudine Korall

Geoffrey Herman est né à Londres et vit en Israël. Il a été boursier de la Fondation pour la recherche et le dialogue interreligieux et interculturels FIIRD (2008-2009). Il a reçu un doctorat de l'Université Hébraïque de Jérusalem (2006) où il a enseigné. Il a également enseigné au Jewish Theological Seminary (JTS) et à Cornell. Il a poursuivi des études postdoctorales à l'Université Harvard et à l'Université Hébraïque, et a été boursier au Käte Hamburger Collegium, « Dynamics in the History of Religion » à Université de la Ruhr, Bochum. Ses domaines d'intérêt sont l'histoire ancienne juive, le Talmud et les écrits rabbiniques, l'Empire sassanide, la littérature syriaque et le zoroastrisme. Ses publications les plus récentes comprennent *"A Prince without a Kingdom"*, *The Babylonian Exilarch in the Sasanian Era*, (Textes et études du judaïsme ancien), Tübingen, Mohr Siebeck, à paraître.

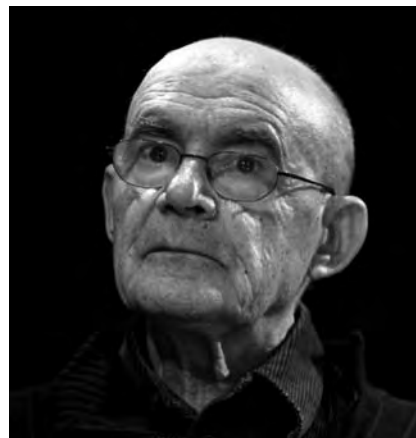
Née en Belgique, Claudine Korall a étudié en Israël: B.A de linguistique et littérature françaises et anglaises (Université Bar Ilan), et M.A. en philologie romane à l'Université hébraïque, à Jérusalem. Arrivant à Paris pour une thèse doctorale en sciences du langage, le thème de sa recherche la mène aussi bien vers l'anthropologie cognitive que la pragmatique interculturelle. Soutenue à l'École des Hautes Études en Sciences Sociales, sa thèse en histoire et civilisation s'intitule *La Sémiologie des rêves dans la littérature en ancien français, XI^e - XIII^e siècles. Stratégies des non-dits et discours d'insoumission*. Sa recherche postdoctorale, au sein de la Fondation pour la recherche et le dialogue interreligieux et interculturels, a porté sur *Le Message, le messenger et l'élection dans la Bible hébraïque*, afin d'en extraire une analyse sémiologique du dialogue interculturel.

Claudine Korall est la déléguée de la *Levant Foundation* et dirige la Fondation pour la recherche et le dialogue interreligieux et interculturels, à Genève.

Nacida en Bélgica, Claudine Korall se formó en Israel: BA en Lingüística y literatura francesa e inglesa (Universidad Bar Ilan) y Máster en Filología Románica en la Universidad Hebrea de Jerusalén. Ya en París para una tesis de doctorado en lingüística, el tema de su investigación la llevó tanto a la antropología cognitiva como a la pragmática intercultural. En la École des Hautes Études en Sciences Sociales leyó su doctorado en historia y civilización, *La Sémiologie des rêves dans la littérature en ancien français, XI^e - XIII^e siècles. Stratégies des non-dits et discours*

d'insoumission. Su trabajo de investigación posdoctoral en la Fundación para la Investigación y el diálogo interreligioso e intercultural se tituló *Le Message, le messenger et l'élection dans la Bible hébraïque* y en él llevó a cabo un análisis semiótico del diálogo intercultural.

Claudine Korall es delegada de la *Levant Foundation* y dirige la Fundación para la Investigación y el Diálogo Interreligioso e Intercultural en Ginebra (Suiza).



Jean-Luc Nancy

Born in Belgium, Claudine Korall was educated in Israel: BA in Linguistics and French and English literature (Bar Ilan University) and MA in Romance Philology at the Hebrew University of Jerusalem. Back in Paris for a doctoral thesis in linguistics, the subject of her research led her to delve into both cognitive anthropology and cultural pragmatics. At the Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales she defended her thesis in history and civilization: *La Sémiologie des rêves dans la littérature en ancien français, XIe - XIIIe siècles. Stratégies des non-dits et discours d'insoumission*. Her postdoctoral research at the Foundation for Research on Interreligious and Intercultural Dialogue was entitled *Le Message, le messenger et l'élection dans la Bible hébraïque*. In this research she conducted a semiotic analysis of intercultural dialogue.

Claudine Korall is the delegate of the Levant Foundation and directs the Foundation for Research on Interreligious and Intercultural Dialogue in Geneva (Switzerland).

Jean-Luc Nancy (Bordeaux, 1940), est professeur aux Universités de Strasbourg, Berkeley et Berlin. Il est l'un des penseurs les plus influents de la scène philosophique française d'aujourd'hui. Au-delà de la philosophie, son travail se projette dans des domaines tels que le cinéma, l'art ou la politique. Parmi ses œuvres récentes, on trouve *La décloison: déconstruction du christianisme I*, Paris, Galilée, 2005; *Iconographie de l'auteur*, Paris, Galilée, 2005; *Juste impossible*, Paris, Bayard, 2007; *Vérité de la démocratie*, Paris, Galilée, 2008; *L'Adoration: déconstruction du christianisme II*, Paris, Galilée, 2010

Jean-Luc Nancy (Burdeos, 1940), Profesor en las Universidades de Estrasburgo, Berkeley y Berlín, es uno de los pensadores más influyentes de la actual escena filosófica francesa. Más allá de la filosofía, su obra se proyecta en ámbitos como el cine, las artes plásticas o la política. Entre sus obras recientes se encuentran: *La décloison: déconstruction du christianisme I*, Paris, Galilée, 2005; *Iconographie de l'auteur*, Paris, Galilée, 2005; *Juste impossible*, Paris, Bayard, 2007; *Vérité de la démocratie*, Paris, Galilée, 2008; *L'Adoration: déconstruction du christianisme II*, Paris, Galilée, 2010.

Jean-Luc Nancy (Bordeaux, 1940), Professor at the Universities of Strasbourg, Berkeley and Berlin, is one of the most influential thinkers of the French philosophical scene today. Beyond philosophy, his work extends to areas such as film, the arts or politics. Among his recent works include: *The décloison: deconstruction du christianisme I*, Paris, Galilée, 2005; *Iconographie de l'auteur*, Paris, Ga-

lilée, 2005; *Juste impossible*, Paris, Bayard, 2007; *Vérité for Democracy*, Paris, Galilée, 2008; *L'Adoration: deconstruction du christianisme II*, Paris, Galilée, 2010.



Andrew Wilson

Andrew Wilson was born in the USA (Yakima, WA). After pastoral training at Luther Theological Seminary (St. Paul, MN), received his PhD from Princeton Theological Seminary, where he wrote on Bartolomé de Las Casas's early involvement in black slavery. He has published and presented on Las Casas in several venues, and is currently

writing a book on the pilgrimage he and his wife made in the steps of Martin Luther from Erfurt to Rome. He is the pastor of the International Church of Strasbourg.

Andrew Wilson, nació en USA (Yakima, WA). Después de una formación pastoral en el Seminario Teológico de Lutero (St. Paul, MN), se doctoró en el Princeton Theological Seminary, donde escribió sobre la implicación inicial de Bartolomé de Las Casas en la esclavitud de los negros. Ha publicado y presentado textos diversos sobre Las Casas y está escribiendo un libro de actualidad sobre la peregrinación que hizo junto con su esposa siguiendo los pasos de Martín Lutero desde Erfurt a Roma. Es pastor de la Iglesia Internacional de Estrasburgo.

Andrew Wilson est né aux USA (Yakima, WA). Après une formation pastorale au Séminaire Théologique de Luther (St. Paul, MN), il a reçu un doctorat au Princeton Theological Seminary, où il a écrit sur l'implication du jeune Bartolomé de Las Casas dans l'esclavage des Noirs. Il a publié et présenté plusieurs travaux sur Las Casas et il écrit actuellement un livre sur le pèlerinage que lui et son épouse ont fait sur les traces de Martin Luther d'Erfurt à Rome. Il est pasteur de l'Eglise internationale de Strasbourg.

Call for Papers

Les racines plurielles de l'Europe Las raíces plurales de Europa The Plural Roots of Europe

La revue *EU-topias* prépare un dossier sur «Les racines plurielles de l'Europe» pour le numéro 6 (automne 2013). Dès les débuts du processus contemporain d'intégration européenne, après la deuxième guerre mondiale, des penseurs et des acteurs ont cherché à identifier le destin commun, ou les valeurs communes, qui justifieraient la constitution d'une Europe politique, intégrée. En 1961 déjà, Denis de Rougemont publiait son ouvrage *Vingt-huit siècles d'Europe*, essayant d'identifier une trajectoire historique, une destinée partagée des Européens. Et quarante années plus tard, les membres de la Convention sur l'avenir de l'Europe (2002-2004) s'essayaient encore à identifier les racines de l'Europe : l'héritage chrétien, ou humaniste, ou les deux ; les valeurs communes ; etc.

Ces tentatives sont révélatrices de l'effort de reconstituer un grand récit unificateur de l'histoire et des valeurs européennes, afin de construire l'Europe en reproduisant le modèle sur lequel se sont construites les nations : un socle de valeurs communes, dégagées ou enchâssées dans un récit national. C'est pourtant oublier un peu vite que l'Europe ne vise pas à une unité nationale. D'abord parce que l'Europe d'après-guerre c'est construite contre les excès des nationalismes et que ce serait trahison que de les reproduire pour cimenter, selon un modèle national, une construction antinationale (ou supranationale, ou postnationale, selon les auteurs et les perspectives). Ensuite parce que la devise de l'Union est « Unie dans la diversité ». Il faut alors être logiques : cette diversité que préserve l'Union ne peut provenir d'une source unique. D'ailleurs, loin de tendre vers la constitution d'un nouvel ensemble national, l'Union européenne s'engage, depuis le Traité de Maastricht, à respecter les identités nationales. Si donc l'antinationalisme militant des années d'après-guerre n'a plus lieu d'être, cela ne justifie pas pour autant un néonationalisme européen.

L'erreur de méthode brouille la perspective et fait émerger un « roman national européen » factice, qui passe de la Grèce à la Rome antique, puis aux Lumières, avec une dose de pratiques chrétiennes qui cimenterait le tout. Mais le récit européen ne peut être un roman national. C'est une polyphonie, ou un hypertexte matriciel, au sein duquel la pluralité et la diversité des sources, des itinéraires et des traditions doit s'harmoniser, tout en préservant la diversité de chacune. Il ne s'agit pas de minimiser ou de nier l'héritage de la démocratie athénienne, de la République romaine, de l'Eglise chrétienne ou de la pensée libérale et humaniste des Lumières. Mais peut-être convient-il aussi de faire justice au détour de l'Europe par Constantinople ; aux traditions « barbares », germaniques ou nordiques ; à l'apport de la culture arabe, au travers d'Al-Andalus. Et même plus récemment – et contrairement à ce que prétendait en 2007 le slogan de la célébration des 50 ans du Traité de Rome (« Ensemble depuis 1957 ») – de l'histoire différente qu'ont vécu dans la seconde moitié du XXe siècle les Etats qui ont rejoint l'UE au XXIe siècle.

N'y a-t-il pas des éléments de récit, d'héritage, des valeurs dont l'Union européenne d'aujourd'hui serait porteuse ou héritière, qui proviendraient de sources diverses ; que l'Europe unit certes, mais qui fondent la diversité que préserve cette Union européenne originale et non-nationale. Nous sommes donc, pour ce numéro de la Revue, à la recherche de traces et de sources constitutives d'éléments de cette identité plurielle de l'Europe.

Nous invitons les chercheurs concernés ou interpellés par cette approche à nous soumettre d'ici au 15 septembre 2012 des projets de contribution, d'un maximum de 500 mots. Les auteurs de projets de contributions retenus seront ensuite invités à les développer en une contribution n'excédant pas 6 000 mots. Le délai de remise des

contributions développées est fixé au 31 janvier 2013. Ce numéro de la Revue sera publié en juin 2013.

Toutes les personnes intéressées à participer peuvent envoyer des propositions de moins de 5 000 caractères (espaces compris) avant le 15 Septembre 2012 aux deux adresses indiquées ci-dessous :

Eu-topias.org@unige.ch
Euto-pias.org@uv.es

Les auteurs des articles retenus seront contactés avant le 15 Octobre et les manuscrits définitifs sous forme électronique doivent être envoyés à la même adresse ci-dessus avant le 1^{er} Mars 2013.



La revista *EU-topias* prepara un dossier sobre “Las raíces plurales de Europa” para el número 6 (Otoño 2013).

Desde el inicio del actual proceso de integración europea después de la Segunda Guerra Mundial, tanto pensadores como actores han tratado de identificar el destino común –o los valores comunes– que justificaron la creación de una Europa política e integrada. Ya en 1961, Denis de Rougemont publicó su libro *Vingt-huit siècles d’Europe* [Veintiocho siglos de Europa], en el que trataba de identificar una trayectoria histórica, un destino compartido de los europeos. Y cuarenta años más tarde, los miembros de la Convención sobre el Futuro de Europa (2002-2004) aún estaban tratando de identificar las raíces de Europa: su herencia cristiana o humanista –o ambas– y los valores compartidos, etc.

Estos empeños son reveladores del esfuerzo que se ha realizado para reconstruir un relato unificador de la historia y los valores europeos con el fin de construir Europa según el modelo sobre el que las naciones se suelen erigir: un conjunto de valores comunes, libres o inmersos en un relato nacional. Sin embargo, se olvida con demasiada rapidez que Europa no busca una unidad nacional. En primer lugar, porque la Europa de la posguerra se ha construido contra los excesos del nacionalismo y reproducirlos como un modelo nacional para edificar un edificio antinacional (o supranacional o posnacional, según los autores y las perspectivas), sería un despropósito. En segundo lugar,

porque el lema de la Unión es “Unida en la diversidad”. Por eso, hay que ser lógicos: la diversidad que protege a la Unión no puede provenir de una sola fuente. De hecho, lejos de tender hacia la formación de una nueva entidad nacional, a partir del Tratado de Maastricht la Unión Europea se ha comprometido a respetar las identidades nacionales. El hecho de que el antinacionalismo militante de la posguerra ya no tenga sentido no justifica un neonacionalismo europeo.

El error de método oscurece el punto de vista y hace surgir una artificiosa “novela nacional europea”, que pasa de Grecia a la Roma antigua y a la Ilustración, salpimentada con una pizca de prácticas cristianas que cimentan el conjunto. Pero el relato europeo no puede ser una novela nacional. Se trata de una polifonía o de un hipertexto matricial en la que la pluralidad y la diversidad de fuentes, itinerarios y tradiciones deben armonizarse, al mismo tiempo que se preserva la diversidad individual. No se trata de minimizar o negar el legado de la democracia ateniense, de la república romana, de la iglesia cristiana o del pensamiento liberal y humanista de la Ilustración. Pero quizá convendría también hacer justicia al rodeo que dio Europa por el camino de Constantinopla; a las tradiciones “bárbaras”, germánicas o nórdicas; a la contribución de la cultura árabe a través de Al-Ándalus e, incluso en fechas recientes –en contraposición a lo que en 2007 pretendía el lema de la celebración del 50 aniversario del Tratado de Roma (“Juntos desde 1957”)–, a la historia distinta que vivieron en la segunda mitad del siglo XX los Estados que se han incorporado a la UE en el siglo XXI.

¿Acaso la Unión Europea actual no es portadora o heredera de elementos de relato, de patrimonio, de valores que provienen de fuentes diversas, que unen a Europa, por supuesto, pero que cimentan esa diversidad protectora de la Unión Europea original y no nacional? El presente número de nuestra Revista está dedicado a la búsqueda de las huellas y las fuentes que constituyen los elementos de esta identidad plural de Europa.

Invitamos a los investigadores que se sientan concernidos por este enfoque a que nos remitan sus proyectos de contribución, desde ahora al 15 de septiembre de 2012, con un máximo de 500 palabras. Los autores elegidos serán invitados a que desarrollen una contribución que no exceda

la 6 000 palabras. La fecha límite para el envío de tales contribuciones será el 31 de enero de 2013. Ese número de la Revista se publicará en junio de 2013.

Todas las personas interesadas en participar pueden enviar propuestas de no más de 5 000 caracteres (espacios incluidos) antes del 15 de septiembre de 2012, a las dos direcciones electrónicas que se indican a continuación:

eu-topias.org@unige.ch
euto-pias.org@uv.es

Los trabajos que sean aceptados se comunicarán con fecha no posterior al 15 de octubre y los artículos definitivos en formato electrónico deberán ser enviados a las mismas direcciones arriba indicadas antes del 1 de marzo de 2013.

The journal *EU-topias* is preparing a special issue on “THE PLURAL ROOTS OF EUROPE “ for the number 6 (Fall 2013).

Since the beginning of the current process of European integration after the Second World War, both thinkers and doers have tried to identify the common destiny, or common values, which required the creation of an politically integrated Europe. In 1961, Denis de Rougemont published his book *vingt-huit siècles d’Europe* [Twenty centuries of Europe], which sought to identify a historical trajectory, a shared European destiny. And forty years later, members of the Convention on the Future of Europe (2002-2004) were still trying to identify the roots of Europe: its Christian or humanistic heritage or both, and its shared values, etc.

These efforts are indicative of the effort that has been made to reconstruct a unifying narrative of European history and values in order to build Europe around a model upon which nations are usually erected: a set of common values, free or immersed in a national narrative. However, we forget all too readily that Europe is not seeking national unity. First, because post-war Europe was built to struggle against the excesses of nationalism to attempt to follow a national model in order to construct an anti-national (or supra-or post-national, the authors and perspectives) edifice, would be absurd. Second, because the Union’s motto

is “United in diversity”. So, to act in a logical fashion, the diversity that protects the Union cannot come from a single source. In fact, far from moving towards the formation of a new national entity the European Union has pledged to respect the diverse national identities since the Maastricht Treaty. The fact that militant post-war anti-nationalism no longer makes sense does not justify European neo-nationalism.

Methodological errors have clouded the issue and have create an artificial “European national novel,” which goes from Greece to ancient Rome and the Enlightenment, spiced with a dash of Christian practices that underpin the whole. But the story of Europe cannot become a national novel. What we have is a polyphony or a hypertext matrix in which the plurality and diversity of diverse sources, pathways and traditions should be harmonized while, at the same time, preserving individual diversity. We do not wish to minimize or deny the legacy of Athenian democracy, the Roman Republic, the Christian church or the liberal and humanistic thought of the Enlightenment. But perhaps we should also take into account the roundabout route that took Europe by way of Constantinople, the “barbaric” Germanic or Nordic traditions, the contribution of Arab culture through Al-Andalus. Moreover, in opposition to what the motto of the 50th anniversary of the Treaty of Rome proclaimed in 2007 (“Together since 1957”) we would be well advised to bear in mind the diverse historical backgrounds of the European states that have recently joined the EU in XXI century.

It is true that today’s European Union is imbued with story elements, of heritage, of values that come from various sources and which link Europe. But, at the same time we must remember that what holds the original non-nationalistic European Union together is not the ideal of nation but protective diversity.

This issue of our magazine is dedicated to finding the footprints and the sources that constitute the elements of the plural identity of Europe.

We invite researchers who are concerned by this approach to send us your proposals of a maximum of 500 words from now to September 15, 2012. Authors whose proposals are accepted will be invited to develop a contribution

that should not to exceed 6000 words. The deadline for submission of such contributions is January 31, 2013. This issue of the Journal will be published in June 2013.

All persons interested in participating can send proposals of no more than 5,000 characters (including spaces) before September 15, 2012, the two email addresses listed below:

eu-topias.org @ unige.ch
eu-topias.org @ uv.es

Authors of papers that are accepted will be contacted no later than 15 October and the final manuscripts in electronic form will be sent to the same address above by March 1, 2013.

Normas de publicación

NORMAS GENERALES

- Los textos podrán presentarse en español, inglés o francés.
- Los textos tendrán una extensión máxima de 7.000 palabras o 45.000 caracteres con espacios, bibliografía incluida.
- El título del artículo se presentará en Times New Roman tamaño 12, y con letra negrita. En la línea inferior, se hará constar los siguientes datos del autor: nombre completo, institución de procedencia y correo electrónico.
- El formato de escritura es Times New Roman tamaño 12, con una separación entre líneas de 1,5 espacios. Las citas se incluirán al pie de página, con formato Times New Roman 9 a espacio sencillo. Las citas que se inserten en el texto llevarán formato Times New Roman 10, con una sangría de 2 cm. y espacio sencillo.
- A la hora de resaltar una palabra, se usará la cursiva, no la negrita. Sin embargo, se hará sólo en caso estrictamente necesario. Sólo se usarán negritas para el título del texto y los títulos de cada epígrafe.
- Todo el texto (incluidas las notas y el título) tendrá una alineación justificada. Se incluirá una línea de separación entre párrafos.

CITAS BIBLIOGRÁFICAS

- Las referencias bibliográficas incluidas en el texto seguirán el siguiente formato:

Paréntesis, apellido del autor, coma, año de edición, dos puntos, un espacio, número de la página, donde se encuentra la cita y cierre del paréntesis.

Si la referencia abarca toda una obra, se pueden omitir las páginas.

Ejemplos:

... como ya se ha comentado (Minkenberg, 2011: 79).

según señala Minkenberg (2011: 79).

... “no existe una convergencia real” (Minkenberg, 2011: 79).

Como observa Minkenberg (2011: 79): “...”.

- Cuando la referencia textual tenga una longitud superior a las tres páginas, se referenciará como cita dentro del texto, siguiendo las normas (Times New Roman 10, sangría de 2 cm. y espacio sencillo).
- Al final del texto, se aportará una relación de las fuentes bibliográficas empleadas.

- El formato para citar será el siguiente:

LIBROS:

APELLIDOS, Nombre del autor (año de publicación), *Título de la obra (en cursiva)*, lugar de edición: editorial.

Ejemplo:

ECO, Umberto (1975), *Trattato di semiotica generale*, Milano: Bompiani.

En el caso de que se trate de un libro colectivo, se incluirá “ed.” o “coord.” entre el nombre y el año. Además, se incluirá el APELLIDO y nombre de todos los editores o coordinadores.

Ejemplo:

FRITH, Simon y GOODWIN, Andrew, ed. (1990), *On Record. Rock, Pop, and the Written Word*. Londres: Routledge.

CAPÍTULOS DE LIBRO:

APELLIDOS, Nombre del autor (año de publicación), Título del capítulo. “En” Nombre y Apellidos del/los autor(es) de la obra completa, *título de la obra completa (en cursiva)*, lugar de edición, editorial, páginas del capítulo.

Ejemplos:

DE LAURETIS, Teresa (1995), “El sujeto de la fantasía”. En Giulia Colaizzi, ed., *Feminismo y teoría filmica*, Valencia, Episteme, pp. 37-74.

TRÍAS, Eugenio (2010), “La revolución musical de Occidente”. En Eugenio Trías, *La imaginación sonora*, Barcelona, Galaxia Gutenberg, pp. 33-58.

ARTÍCULOS DE REVISTA:

Se deben indicar los siguientes datos:

APELLIDOS, Nombre del (año de publicación), Título del artículo, *Título de la revista (en cursiva)*, volumen de la revista, páginas.

Ejemplo:

PARRONDO, Eva (2009), “Lo personal es político”, *Trama y Fondo*, 27, pp. 105-110.

PELÍCULAS Y SERIES DE TELEVISIÓN:

A la hora de citar una película, se referenciará de la siguiente manera: *Título (en cursiva)*, paréntesis, *Título original (en cursiva)*, director, año, cierre del paréntesis.

Ejemplo:

“Según se ve en *Ciudadano Kane (Citizen Kane, Orson Welles, 1941)*...”

Las series se citarán de un modo similar, sustituyendo el director por el creador, y el año de realización por el rango de años que abarcan las temporadas de la serie.

Ejemplo:

“El personaje de McNulty en *The Wire (David Simon, 2002-2008)*...”

Règles d'édition

RÈGLES GÉNÉRALES

- Les textes peuvent être soumis en anglais, en espagnol ou en français.
- Les textes auront un maximum de 7 000 mots ou 45 000 caractères avec espaces, bibliographie comprise.
- Le titre de l'article sera en Times New Roman, corps 12, gras. La ligne suivante doit contenir les renseignements suivants au sujet de l'auteur : nom, prénom, institution et courriel.
- Le texte sera en Times New Roman, corps 12, avec un interligne de 1,5 lignes. Les références bibliographiques seront en bas de la page, en Times New Roman 9 à interligne simple. Les citations insérées dans le texte seront en Times New Roman 10, avec alinéa de 2 cm et espace simple.
- Pour mettre en valeur un mot on utilisera des caractères italiques, pas les gras, et seulement lorsque cela est strictement nécessaire. Les caractères gras seront utilisés uniquement pour le titre de l'article et les intertitres de chaque paragraphe.
- Tout le texte (y compris les notes et le titre) sera justifié. On devra inclure une ligne entre les paragraphes.

CITATIONS BIBLIOGRAPHIQUES

- Les références bibliographiques incluses dans le texte auront le format suivant :

Parenthèse, nom de l'auteur, virgule, année de publication, deux points, espace, numéro de la page où se trouve la citation et fermeture de la parenthèse.

Si la référence est le livre on peut omettre les pages.

Exemples :

... tel que déjà mentionné (Minkenberg, 2011 : 79).

... selon Minkenberg (2011 : 79).

... “ il n'y a pas de convergence réelle ” (Minkenberg, 2011 : 79).

D'après Minkenberg (2011 : 79): “ ... ”.

- Lorsque le texte de référence a une longueur supérieure à trois pages, la citation se fera à l'intérieur du texte en suivant les règles (Times New Roman 10, alinéa de 2 cm et interligne simple).
- À la fin du texte on ajoutera une liste des sources de références bibliographiques utilisées.

- Le format de citation est le suivant :

LIVRES :

NOM, prénom de l'auteur (année de publication), *Titre de l'œuvre (en italiques)*, lieu de publication: maison d'édition.

Exemple :

ECO, Umberto (1975), *Trattato di semiotica generale*, Milano : Bompiani.

S'il s'agit d'un livre collectif on y ajoutera " éd. " ou " coord. " entre le prénom et l'année. En outre, on y ajoutera le NOM et le prénom de tous les éditeurs ou coordinateurs.

Exemple:

FRITH, Simon et GOODWIN, Andrew, éd. (1990), *On Record. Rock, Pop, and the Written Word*. Londres : Routledge.

CHAPITRES DE LIVRE :

NOM, prénom de l'auteur (année de publication), Titre du chapitre. " In " Prénom et NOM de/des auteur(s) de l'œuvre complète, *titre de l'œuvre complète (en italiques)*, lieu de publication, maison d'édition, pages du chapitre.

Exemples:

DE LAURETIS, Teresa (1995), " Le sujet de la fantaisie ". In Giulia COLAIZZI, éd., *Féminisme et théorie du cinéma*, Valencia, Epistème, pp. 37-74.

TRIAS, Eugenio (2010), " La révolution musicale en Occident ". In Eugenio TRIAS, *L'imagination sonore*, Barcelona, Galaxia Gutenberg, pp. 33-58.

ARTICLES DE REVUES :

On doit indiquer ce qui suit :

NOM, Prénom (année de publication), Titre de l'article, *Titre de la revue (en italique)*, numéro du volume, pages.

Exemple :

PARRONDO, Eva (2009), " Le personnel est politique ", *Marianne*, 27, pp. 105-110.

FILMS ET SÉRIES DE TÉLÉVISION :

Lorsqu'on cite un film, la référence sera comme suit : *Titre (en italiques)*, parenthèses, *Titre original (en italiques)*, metteur en scène, année, fermeture de la parenthèse.

Exemple :

" Comme on le voit dans *Citizen Kane (Citizen Kane, Orson Welles, 1941)*, ... "

Les séries seront citées d'une façon similaire, en remplaçant le metteur en scène par le créateur et l'année de la réalisation par la fourchette de datation des saisons de la série.

Exemple :

" Le personnage de McNulty dans *The Wire (David Simon, 2002-2008)* ... "

Publication Guidelines

GENERAL GUIDELINES

- Articles may be submitted in English, Spanish or French.
- Articles should have a maximum length of 7,000 words or 45,000 characters with spaces, including references.
- The title of the article should be in Times New Roman, 12 and bold. The line below should contain the following information about the author: full name, affiliation and email.
- The font throughout should be Times New Roman size 12, with a line spacing of 1.5. Quotations should be included at the bottom of the page in the following format: Times New Roman 9, single-spaced. Quotations inserted in the text will have the following format: Times New Roman 10, indented 2 cm., single space.
- When highlighting a word, use italics, not bold. Only highlight when strictly necessary. Only use bold for the title text and title of each section.
- All text (including footnotes and title) will be justified. Insert a line between paragraphs.

REFERENCES

- References within the text will follow the following format:

Within parenthesis include the following information: author's surname, comma, year of publication, colon, space, page number.

If the reference refers to a book, page numbers may be omitted.

Examples:

As mentioned (Minkenberg, 2011: 79) ...

according Minkenberg (2011: 79).

“no real convergence exists” (Minkenberg, 2011: 79).

As noted by Minkenberg (2011: 79): “...”.

- When the quotation text has a length greater than three pages lines, it should be formatted as follows: (Times New Roman 10, indented 2 cm. And single spaced).
- At the end of the text, a list of reference sources used should be included.

- The reference format is as follows:

BOOKS:

SURNAME, author name (year of publication) *Title of the book (in italics)*, place of publication: publisher.

Example:

ECO, Umberto (1975), *Trattato di semiotica generales*, Milano: Bompiani.

In the event that it is a book containing a collection of authors, you should include “ed.” Or “eds.” Between the name of the author(s) and the year. In addition, include the last name and name of all editors or coordinators.

Example:

Frith, Simon and Goodwin, Andrew, eds. (1990), *On Record. Rock, Pop and the Written Word*. London: Routledge.

BOOK CHAPTERS:

SURNAME, author name (year of publication) Title of the chapter. “In” Name and Surname of the author(s) *complete title of book (in italics)*, place of publication, publisher, “pp.” followed by first and last pages of the chapter with a hyphen between them.

Examples:

DE LAURETIS, Teresa (1995), “El sujeto de la fantasía”. In Giulia Colaizzi, ed., *Feminismo y teoría fílmica*, Valencia, Episteme, pp. 37-74.

TRÍAS, Eugenio (2010), “La revolución musical de Occidente”. In Eugenio Trías, *La imaginación sonora*, Barcelona, Galaxia Gutenberg, pp. 33-58.

JOURNAL ARTICLES:

They should indicate the following:

SURNAME, Name (year of publication), Article Title, *Journal title (in italics)*, volume number, pages.

Example:

PARRONDO, Eva (2009), “Lo personal es político”, *Trama y Fondo*, 27, pp. 105-110.

FILM AND TELEVISION SERIES:

When citing a movie, be referenced as follows: *Title (in italics)*, parentheses, *Original title (in italics)*, director, year, close the parentheses.

Example:

“As seen in *The Spirit of the Beehive (El espíritu de la colmena)*, Víctor, Erice, 1973) ...”

TV series will be cited in a similar way, replacing the director by the creator and year of implementation by the period of years covered by the seasons of the series.

Example:

“The character of McNulty in *The Wire* (David Simon, 2002-2008)...”

ISBN 21748454



9 772174 845008



Departamento de Teoría de los lenguajes y Ciencias de la comunicación
Universitat de València. Estudi general
Avda. Blasco Ibáñez 32, 5ª planta
46010 Valencia (España)
eu-topias.org@uv.es

Institut Européen
Université de Genève
2, rue Jean-Daniel Colladon
1204 Genève (Suisse)
eu-topias.org@unige.ch

www.eu-topias.org