

## ***SHEVIRAT HA-KELIM***

POMPEU CASANOVAS

*IDT-Universitat Autònoma de Barcelona / Deakin University*

Començaré amb una observació de Clive S. Lewis, citada per Anthony Bonner en el seu llibre final sobre la lògica i l'art de Ramon Llull. Deia Lewis referint-se a la literatura medieval: «Si haguéssiu preguntat a Layamon o a Chaucer ‘Per què no inventeu una història totalment nova?’ em sembla que haurien respost ‘No pot pas ser que ja hàgim arribat al punt d’haver-nos de rebaixar a fer això’ [...] L’originalitat que nosaltres considerem un senyal de riquesa a ells els hauria semblat un reconeixement de la pròpia pobresa»<sup>1</sup>.

Tradició i innovació, en efecte, depenen de moltes variables: algunes són introduïdes de cop. D’altres varien lentament. D’altres es mantenen més o menys constants. Però totes depenen de les formes de vida, de decisions prèvies, de la transmissió lingüística, del context dinàmic que creen les societats humanes. És fàcil incórrer en el platonisme de les formes culturals i parlar d’arquetipus, èpoques, paràmetres, paradigmes, epistemes o *eons*. Fariem bé considerar-les un mer escambell on pujar per veure-hi millor i més lluny, o com una mera bastida del (nostre) llenguatge

1. Clive S. LEWIS *The Discarded Image*, Cambridge: Cambridge University Press, citat per A. BONNER, *L’Art i la lògica de Ramon Llull. Manual d’ús*, Barcelona: Universitat de Barcelona / Universitat de les Illes Balears, 2012, p. 334.

per recollir, classificar dades, i construir hipòtesis sobre les seves relacions i la dinàmica que mostren. Amb tot, descobrir patrons no és defensar cap ciència. Més aviat penso que la denominada «ciència de la cultura» consisteix més en un conjunt d'eines per a les quals inventem regles d'ús per obtenir un coneixement precari i revisable, més que no pas en un conjunt de tesis consolidades sobre les quals bastir la nostra certesa.

Quan parlo d'eines no em refereixo només a la tecnologia aplicada. Els conceptes que arrelen i són arrelats en les narracions, els relats, els poemes, les invocacions religioses, constitueixen també una tecnologia cognitiva: són eines naturals del coneixement per manipular la realitat circumdant i fer-la més fàcil de copsar i actuar. Posem exemples.

*Càbala* vol dir *recepció i tradició* [*qabbalah*]. La càbala jueva aconsegueix aquest paper d'origen, transmissió i transformació de la cultura. És dependent del context econòmic i social, certament, però la seva arquitectura interna ha educat i aculturat grups socials molt diferents entre si, i ha permès la seva reinterpretació contínua segons diverses línies de discurs i segons els esdeveniments històrics. Breu: ha estat *institucionalitzada* de moltes maneres.

El mite, la narració, de *Shevirat Ha-Kelim*, per exemple, segueix funcionant avui i ha contribuït a la regeneració de la identitat jueva després de l'Holocaust. Significa «el trencament dels vasos», i es refereix a un mite fundacional de la cosmogonia jueva. Per a la Càbala, els vasos són els primers receptacles de la llum divina, les formes de la creació. L'univers és el producte de la contracció divina (*tzimtzum*) i no pas de l'expansió de la matèria com en la teoria astrofísica: el creador es contrau per donar lloc a la matèria. Des de la perspectiva de la cosa emanada, la creació s'esdevé *Yesh me-Ayin* (Quelcom de no-res). Des de la perspectiva divina, la creació s'esdevé *Ayin me-Yesh* (No-res de quelcom).

Incapaços de contenir la llum divina, els set primers vasos (*Sefirot*) es van trencar, i els altres tres es van esquerdar. Els fragments contenen espurnes de Déu i en ser llançats al món originen la resistència al mateix Déu, que els va crear i que no pot contenir cap forma. Així, la discòrdia, el mal, també té el seu origen en el bé, i nosaltres ens reflectim en aquest mirall imperfecte de la creació, on Déu desapareix per tal que nosaltres el retrobem en l'esperit. Només així podem rebre l'infinit i adquirir coneixement. Cal davallar al fons per poder ascendir després. Som objecte de devastació i de miracle al mateix temps.

Històricament, en aquest mite de la tradició rabínica luriana<sup>2</sup> se li han associat altres relats, com el de la mort sacrificial dels deu rabins condemnats per l'emperador Adrià a morir cremats dins dels rotlles de la *Torah* després de la destrucció del Temple de Jerusalem l'any 70 d. C. El mite de la creació i la figura de la llum són una de les constants en la filosofia i poesia sagrada de l'alta edat mitjana, tal com va mostrar un dels investigadors més interessants del CSIC sota el franquisme, J.M. Millàs Vallicrosa.<sup>3</sup> Indicaré de passada que *Sefarad* es referia a *Al Andalus*, i no pas a Catalunya (almenys no més enllà del segle XV), i que la llengua hebrea era una llengua sagrada, però no d'ús comú.<sup>4</sup> El cant d'Els Segadors podria tenir els seu origen en una melodia d'aquest darrer segle (*Ein K'Eloheinu*). Des del segle XI, els cabalistes de la Provença, Girona i Barcelona —Işhaq Saggi Nehor (Isaac el Cec), Yehudá Ibn Šēšet, Işhaq ben

2. Es tracta de Rabi Isaac Luria Ashkenazi (Jerusalem 1534- Safed1572), un dels principals pensadors de la mística hebrea.

3. J.M. MILLÀS VALLICROSA, *La poesia sagrada hebraicoespanyola*, Madrid: CSIC, 1940.

4. Cf. Eduard FELIU, «Quatre notes esparses sobre el judaisme medieval», *TAMID. Revista Catalana Anual d'Estudis Hebraics*, (2002): 81-122.

Šalom ha-Aškenazi, Šelomó Gerondí, Iŝhaq ben Šéšet Perfet, entre molts d'altres— van insistir en la via mística cap el coneixement, contra l'averroisme de Maimònides<sup>5</sup>.

Mošes ben Naḥman Gerondí (Bonastruch sa-Porta), cap de l'escola de cabalistes de Girona i l'adversari de Pau Crestià en la disputa de Barcelona del 1263 davant Jaume I, descrivia així el moviment de l'ànima:

[Parla l'ànima]

D'ençà del vell origen del món

Que era als tresors ocults de Déu.

Del No-res em feu sorgir; i a la fi dels temps

Em cridarà de nou el rei.

Ma vida prové del fonament de les esferes,

i ordre i forma escaients en treu;

funcionaris reals la sospesen

per tal de dur-la a les cambres del rei.<sup>6</sup>

El famós *Kéter Malkut* [la corona reial] de Šelomó Ibn Gabirol descriu encara millor la mística de l'effluvi diví:

Tu ets savi, i de la saviesa has derivat una Voluntat precisa, tal com un obrer i artista

a fi de deduir la matèria del no res, tal com dimana la llum que surt de l'ull [Gen 2: 10].

I Ella s'extragué, sense poal, de la font de la llum, i ha fet tota cosa, sense necessitat d'eines, i ha tallat, ha traçat, ha purificat i ha esclarit.

Crerà al no-res i aquest s'esquinçà; a l'ésser, i aquest s'erigí; al món, i aquest s'expandí.

Ajustà els cels amb pam, i la seva mà acoblà el tendal de les esferes celestials.

I amb llaços de poder lligà els dossers de les creatures, i la

5. G. VAJDA, «Recherches récentes sur l'ésotérisme juif: II (1954-1962) (Suite)», *Revue de l'histoire des religions*, (1963): 191-212.

6. Eduard FELIU, Jaume RIERA (ed.), *Poemes hebraics de jueus catalans*, Barcelona: Llibres del Mall, 1976, p. 83.

seva força arribà al llindar de la més humil i darrera de les creatures: «l'últim dossier de tots».<sup>7</sup>

Des de l'obra de Gershom Sholem si més no, la filosofia i historiografia jueves han filtrat el mite a través de la història dels segles XIX i XX també. Sholem situa la perspectiva luriana dels s. XVI i XVII en la reacció a l'èxode de finals del XV. De l'escola de Girona al hassidisme posterior a Luria hi hauria la concreció individual d'assumir i recrear la història.<sup>8</sup> La comunió amb Déu (*Devekut*) s'internalitza. Suportar la desgràcia es converteix en un atribut essencial de la identitat: implica l'acceptació del trencament de la tradició i de la pròpia destrucció.<sup>9</sup> En la interpretació que n'ha

7. IBN GABIROL, *Kéter Malkut*, a *La poesia sagrada hebraicoespanyola*, 9: 57-63 op. cit., p. 207-208. Millàs no tradueix de forma poètica, sinó literal, de l'hebreu al castellà. He procurat respectar-ne el sentit en la versió catalana.

8. Cf. Gershom SHOLEM, «Devekut or Communion with God», a G. SHOLEM, *The Messianic Idea in Judaism, and Other Essays on Jewish Spirituality*, New York: Shoken Books, 1971, p. 203-227. Sholem estableix l'estret lligam entre l'escola de Girona el segle XIII i el hassidisme modern a partir dels textos de la pròpia escola, especialment d'Azriel de Girona, i.e. Ezra ben Měnahem ben Šēlomó (1160-1238), deixeble d'Isaac el Cec i mestre de Mošé ben Naḥman, Nehmenides. «Hasidic *devekut* is no longer an extreme ideal, to be realized by some rare and sublime spirits at the end of the path. It is no longer the last run in the ladder of ascent, as in Kabbalism, but the first. Everything begins with man's decision to cleave to God. *Devekut* is a starting point and not the end. Everyone is able to realize it instantaneously. All he has to do is to take his monotheistic faith seriously» (p. 208).

9. «Shevirat ha-kelim represents not only the breakdown in the nineteenth century of traditional structures in both philosophy and Jewish life, but also the possibility, in the absence of such structures, of pluralistic and dynamic responses to the cataclysms of the twentieth century». (Gershom GREENBERG, «Nineteenth-Century Jewish Thought as Shevirat Ha-Kelim», *Jewish Philosophy and the Academy*, ed. Emil L. Fackenheim & Raphael Jospe, Madisno as Teanek: Dickinson University Press, 1996, p. 111.

fet darrerament Anselm Kiefer (2007), el trencament dels vasos s'associa a la nit dels vidres trencats (*Kristallnacht*, 9-10 novembre 1938) i a la crema de llibres (Fig. 1) . *Shevirat Ha-Kelim* dona lloc a *SternenFall*, una obra en plom, vidre i acer, doncs, que surt de la tradició jueva per reflectir la necessària reconciliació amb si mateix i amb els altres, per tal que aquests puguin suportar el record viu del que succeí al segle xx.



Fig. 1. Anselm Kiefer, *SternenFall/ Shevirath Ha-Kelim (Falling Stars/ Destruction of the Vessels, 2007)*. MONA, Hobart.

Tanmateix, aquesta és una història antiga. Hom serva una llarga memòria, que inclou tant el dolor com la joia, i permet la resistència interna a l'adversitat. Hi ha tant conflicte com harmonia entre l'individu i una comunitat que fa de pont necessari entre l'ànima i Déu. Işhaq ben Séšet Perfet (1326–1408) de Barcelona, que fou rabí de l'aljama de Saragossa i de València, escrivia en el seu plany sagrat:

*Com la mar, de profund, és mon dolor;  
I em nodreixo d'afanys i amargor,  
Car ma ciutat és desolada.*  
Plany-te, filla del meu poble,  
I vesteix-te de sac,  
Arrenca't els cabells,  
Fins que siguis calba com el voltor.  
D'estar alegre, què en trauràs?  
¿S'acosta potser el dia en què Déu prendrà una decisió?  
[Isaïes 5:19]  
Sostén-me, Senyor,  
I empara'm en el meu exili.  
Que el meu heretatge no trontolli ni s'esgarriï.  
Fes venir el bàlsam de Galaad [Jer 8:22]  
Per als qui encara restem.<sup>10</sup>

Eixamplem una mica més la «calba del voltor». Es tracta en realitat de la *qinà* [*lamentació*] que el rabí va escriure després de fugir a Alger, poc després dels pogroms de València i Barcelona de juliol i agost del 1391. El 9 de juliol van morir uns dos-cents cinquanta jueus dels cinc-mil que hom calcula que hi havia a la ciutat. Šéšet es convertí per salvar la vida, esdevenint Jaume de València, de l'orde dominicà. Val la pena la cita extensa de la hipòtesi de Jaume Riera en aquest punt, perquè mostra com havia d'operar el poder reial per contrarestar la revolta:

Quan l'infant Martí i els seus oficials s'adonaren que la millor manera d'apaivagar l'avalot popular de la ciutat era aconseguir que els jueus no es resistissin al baptisme, i que el millor argument per a això era poder-los presentar la conversió del rabí, prengueren rabí Issach Perfet i l'instaren, en bé de tots, a convertir-se, fent-li veure que era la millor via per a fer cessar la commoció i evitar la mort

10. *Poemes hebraics jueus catalans*, op. cit. p. 161-62. Traducció d'Eduard Feliu.

massiva dels seus correligionaris. Rabí Issach Perfet s'hi va negar. Exhaurits els mitjans a l'abast que van trobar per convèncer-lo a rebre el baptisme (suborns, amenaces, etc. ), el posaren davant l'opció final: uns testimonis pagats declararen contra ell crims gravíssims –com podia ser haver tingut relacions carnals amb una cristiana–, i el procurador fiscal redactà els capítols d'acusació formal pels quals havia de ser sentenciat a cremar . . . si no volia rebre públicament el baptisme. Davant una mort tan horrorosa i injusta, i per motius no religiosos, rabí Issach Perfet abandonà la seva actitud i acceptà el baptisme, i amb ell l'alliberament i l'immediat sobreseïment d'aquella paròdia de procés sumariíssim. Obtingut el seu propòsit, l'infant Martí i els seus oficials es dedicaren a propalar la notícia del baptisme del rabí –en el qual prengué el nom del cardenal i bisbe de València, Jaume d'Aragó, aleshores resident a Avinyó–, presentant-lo com a exemple.<sup>11</sup>

La llegenda diu que Isaac Perfet, de la presó estant, va dibuixar amb carbó un vaixell a la paret, i que fou aquest el vaixell que Déu va fer arribar a Alger. El cert és que hi arribà un any i escaig després, i que fou més o menys llavors quan compongué la *qinà*. La cultura jueva ha hagut de conviure i aprendre a conviure amb el perill, la decepció i la mort. El mallorquí Mošé Remós, nascut a Mallorca i metge a Sicília, fou acusat falsament d'enverinament i forçat a acceptar la conversió. No ho feu. Morí ajusticiat als vint-i-quatre anys a la plaça pública de Palerm el 1430. En el plany redactat el dia abans, escriví:

El cap dels enemics ha dit que em salvaré  
si al seu déu dono glòria.  
He respost: «Més val morir del cos  
que no de l'ànima».

11. Jaume RIERA I SANS, «El Baptisme de Rabí Ishaq ben Siset Perfet» *Calls*, 1 (1986): 43-52, p. 47.



Per a mi el Déu vivent; el mort [Crist crucificat] per a ell.<sup>12</sup>

El que vull dir amb tot això és que la narració, el relat, el discurs, quan es posen en contacte amb la cognició social, acompleixen un paper important en la creació i transmissió de la *identitat cultural*. Però la identitat es fa *personal*, i és fruit tant de de la transmissió per la llengua escrita, parlada, oïda o visual com dels conflictes exteriors i interiors. La identitat resulta una mica més complexa que la llengua, perquè les matrius de la identitat no es deixen parametritzar fàcilment. El flux cultural arriba a conformar els individus, i ofereix l'arc de decisions possibles als membres d'una comunitat. Les vivències es nodreixen d'aquest fruit. Però el resultat no és previsible.

El diàleg, la interacció —i també la disputa, la controvèrsia i el conflicte— són essencials per comprendre la tensió entre tradició i innovació de què hem partit. Les cultures s'originen i es mantenen, perviuen o arriben a desaparèixer mitjançant multitud de formes que són en elles mateixes creades i dotades de significat (contingut). Per dir-ho així, poden saltar fora de la circumscripció de l'espai i la cronologia del temps.

Per exemple, és forçós constatar que dins de les ontologies que Ramon Llull configura en la seva art, en la línia racionalitzada i racionalitzant dels deu *sefirot* si es vol, no hi figura el pacte. El pacte de poder, tal com és pensat pels juristes catalans del segle XIII i XIV i culmina en l'obra del *Dotzè del Crestià* de Francesc Eiximenis, és absent en l'apologètica cristiana.

És com si entre el déu en la ment humana que assumia Llull i l'acció que ell empenia com a obra literària, hi fes estada l'ignot, la incertesa que resulta de les accions que segueixen a l'art de trobar la veritat. Tanmateix, com recorda Bonner, això en el fons és només una estratègia

que cedeix a l'adversari el terreny de la raó, però que no oblida la finalitat última de la conversió. ¿Cal recordar l'estratègia inversa i complementària dels grans dominics del seu temps (Tomàs d'Aquí, Ramon de Penyafort, Ramon Martí)? A la lletra, el *Pugio Fidei* (1278) de Ramon Martí assevera «cap *enemic* de la fe cristiana és més 'familiar' ni més ineludible per a nosaltres que el jueu»<sup>13</sup>. El punyal serveix per degollar la seva «impietat i perfídia desvergonyida» (*impietatem atque perfidiam jugulandam*)<sup>14</sup>.

Tornant a Kiefer, sempre he sospitat que és justament en aquest ús explícit d'*inimicus* per part de l'apologètica cristiana medieval, i no pas en cap dels escrits jurídics llatins, on Carl Schmitt trobà l'origen de l'ús conceptual que fa posteriorment d'aquest terme. La seva teologia política fonamentà les lleis de Nuremberg (*Nürnberger Gesetze*) del 15 de setembre del 1935 contra els jueus. Foren considerats enemics públics, i no merament adversaris polítics, de l'estat nacionalsocialista que ell estava configurant. El discurs inaugural que va dirigir al Congrés que l'Associació de Joventuts Nacionalsocialistes va dedicar al tema *Das Judentum in der Rechtswissenschaft* el 3-4 d'octubre de 1936 començava amb aquesta cita: «El sentit últim i més profund d'aquesta batalla [el conflicte ideològic contra el judaisme i el bolxevisme], i per això de la nostra labor actual, residex en la següent màxima

12. *Poemes hebraics*, op. cit. p. 212.

13. «Deinde cum juxta sententiam Senecae, 'nulla pestis sit efficacior ad nocendum quam familiaris Inimicus': nullus nutem inimicus Christiani fidei magis sit familiaris, magisque nobis inevitabilis, quam Judaei» *Pugio Fidei*, p. 2, citat per A. BONNER, «L'apologètica de Ramon Martí i Ramon Llull davant de l'Islam i del judaisme», *Estudi General*, 9 (1989): 171-185 (p. 176).

14. *Ibid.* p. 177.

pronunciada pel Führer: “Mentre em defenso dels jueus, lluito per l’obra de Déu”»<sup>15</sup>.

Això ens duria certament massa lluny. Em quedo en el misteri d’allò que produeix la ment humana de més personal, de més íntim i creatiu, de més resistent i *resilient*, que es troba també més enllà dels nou vasos esquerdatats i incapços de contenir la llum divina: l’estudi al diàleg i l’altre.

15. Carl SCHMITT, «Discursos en el congreso organizado por el grupo de estudiantes universitarios de la Asociación Nacional-socialista para la Salvaguarda del Derecho (3-4 de octubre de 1936)», *Anales de la Cátedra Francisco Suárez*, 47 (2013): 307-315 (p. 307). (Traducció de Federico Fernández-Crehuet).