

DCIDOB 99. Pensament i religió a l'Àsia.

Introducció

L'actual sistema de valors *occidental* es basa en la raó i el coneixement científic, obviant en gran mesura el llegat religiós de temps pretèrits, i acaba universalitzant aquest model com a únic referent vàlid en la cerca de coneixement. Els sistemes polítics, econòmics i socials associats al pensament occidental també es prenen com a absoluts, inqüestionables i sense alternativa. Esdeveniments com l'enderrocament del mur de Berlín de 1989 enforteixen encara més la idea d'un únic sistema universal.

Però els últims anys han estat testimonis d'un desenvolupament bàsicament econòmic en diversos països asiàtics que no està basat en aquests principis dits "universals" del sistema capitalista occidental. L'èxit econòmic del capitalisme asiàtic, amb un rerefons cultural esquitxat de múltiples i diverses formes de religiositat, demostra que hi ha formes de desenvolupament que no passen pel model occidental. Els fonaments culturals sobre els que s'erigeix no parteixen de la cultura judeocristiana que, també sota diverses formes, s'acabà estenent per Occident. I en aquests fonaments, els sistemes de pensament i les religions tenen un rol modelador important, a l'igual del que va tenir –i encara hi és present– en l'àmbit occidental.

En aquest sentit es fa necessari fer una anàlisi comparativa entre els diferents mons culturals, que relativitzi l'absolutisme occidental. La primera dificultat és entendre que en moltes cultures asiàtiques les eines per arribar al coneixement són diferents a les que estem acostumats a utilitzar a Occident. Aquest entrebanc pot superar-se si, prèviament, es fa un esforç de definició en què es distingeixin els conceptes de filosofia, misticisme, religió i sistemes de pensament. L'elecció de les paraules no és fútil, i la seva correcta identificació ens ajudarà a aclarir la diversitat i la novetat (des d'una òptica occidental) a la que ens acostem.

Una primera aproximació a aquesta realitat ens mostra l'elevada diversitat de formes religioses -i subformes, donada la gran ductilitat i adaptabilitat de molts dels sistemes de pensament- que trobem al continent asiàtic. Tot i trobar-nos amb religions teistes i que segueixen una escriptura o text sagrat, com ara el cristianisme però especialment l'islam, també són presents en el mosaic de pobles asiàtics altres formes religioses de tipus immanentista (on cos i ànima són una única realitat) o ateu (sense reconeixement d'un déu). Aquestes altres formes de religiositat són les que ens permeten entendre la capacitat d'adaptació i pluralitat dels sistemes de pensament.

Confucianisme, taoisme (daoisme), budisme, sikhisme, hinduisme, xintoisme, xamanisme, islam, a diferents nivells i amb una incidència desigual, formen part d'aquest debat sobre els sistemes de pensament que es barregen, s'enfronten i conviuen al continent asiàtic. En aquesta regió, que acull més del 55% de la població mundial, religions i sistemes de pensament mantenen la seva influència en la formació d'ideologies i l'esdevenir polític i social dels pobles que els acullen. Modificats per la història, adaptats a la multiplicitat d'estructures ètniques o en simbiosi amb altres formes de pensament, sobreviuen al dia a dia, transmesos entre generacions i prenen consistència en la reivindicació identitària de la diàspora asiàtica.

A través de la col·laboració de reconeguts experts, amb aquest *dcidob* ens endinsem pel continent asiàtic, viatjant per la seva geografia des del sud-est asiàtic a l'Àsia Central, passant per l'Índia, la Xina i el Japó, i acostant-nos a la diàspora a casa nostra, amb l'objectiu de descobrir i comprendre els principis religiosos que impregnen i conformen les seves societats. L'esguard cap a Orient –el nostre orient– abasta des de la recerca de les arrels més profundes del fet i el pensament religiós fins a la seva participació en l'espai públic en contrast amb l'areligiositat suposada dels governs occidentals. Al mirar cap a Orient, Occident es troba amb alguns sistemes de pensament que no segueixen els patrons racionals. Com diu Seán Golden "el camí al coneixement o a la saviesa no passa necessàriament per la raó, sinó que pot passar per un camí de coneixement que no depèn de la raó, però que tampoc no és pas irracional, sinó aracional".

PENSAMENT I RELIGIÓ
A LA

DCIDOB 99.

Pensament i religió a l'Àsia

Sistemes de pensament, religions i ideologies a Àsia
Seán Golden i Òscar Pujol

SISTEMES DE PENSAMENT, RELIGIONS I IDEOLOGIES A ÀSIA

UNA MIRADA MÉS ENLLÀ DEL PENSAMENT EUROAMERICÀ

Seán Golden Director Centre d'Estudis Internacionals i Interculturals (CEII) de la UAB; Director Programa Àsia de la Fundació CIDOB

Òscar Pujol Director de Programes Educatius, Casa Àsia

Universalitat dels sistemes de valors? ▶ Per a alguns pensadors i comentaristes polítics de l'àmbit euroamericà, el segle XXI va començar l'any 1989, amb la caiguda del mur de Berlín, presagi de la desintegració del sistema soviètic. Francis Fukuyama va parlar en aquell moment de la “fi de la història”, tot suposant que el fracàs del model soviètic marxista-leninista-estalinista del comunisme havia demostrat l'èxit incontestable del model liberal del capitalisme basat en el mercat lliure *smithià* i el *laissez-faire* fisiòcrata.

Tant els seguidors de Karl Marx com els seguidors d'Adam Smith defensaven (i encara defensen) la validesa de la seva visió del món (la seva ideologia) com a “científica”, basada en la raó, i no en les creences o en la fe. El model soviètic, de control centralitzat de l'economia i de control totalitari de la societat, havia servit per garantir un cert nivell mínim de benestar social per a tota la població, però havia tocat sostre en la generació de riquesa. En canvi, el model capitalista de lliure mercat, de la no intervenció de l'Estat, de la llibertat d'actuació dels individus –una mena de “lliure albir” socioeconòmic–, servia per generar riquesa però no per garantir cap justícia social en la seva distribució. Tot i així, es parlava de la fi de la història i de la no necessitat de buscar noves alternatives. La *modernitat* euroamericana havia triomfat i el seu triomf justificava la identificació dels “valors universals” amb els valors de la Il·lustració euroamericana.

Altres veus, però, com la de Samuel B. Huntington, cridaven l'atenció sobre un “xoc de civilitzacions” que posaria en perill la continuïtat d'aquesta *modernitat*, i el nivell de benestar que els seus hereus ja havien assolit. Els valors culturals haurien substituït les ideologies polítiques com a motors de les relacions internacionals, i la diversitat de valors culturals al món seria una amenaça per als valors universals. Els esdeveniments de l'última dècada del segle XX van demostrar de manera traumàtica la tornada de la història. El conflicte europeu dels Balcans va posar de manifest la força de la memòria històrica i de les creences religioses *versus* la raó, com ho va fer també el debat sobre les relacions entre Turquia i la UE, o sobre el paper de la tradició “cristiana” en la definició d'Europa.

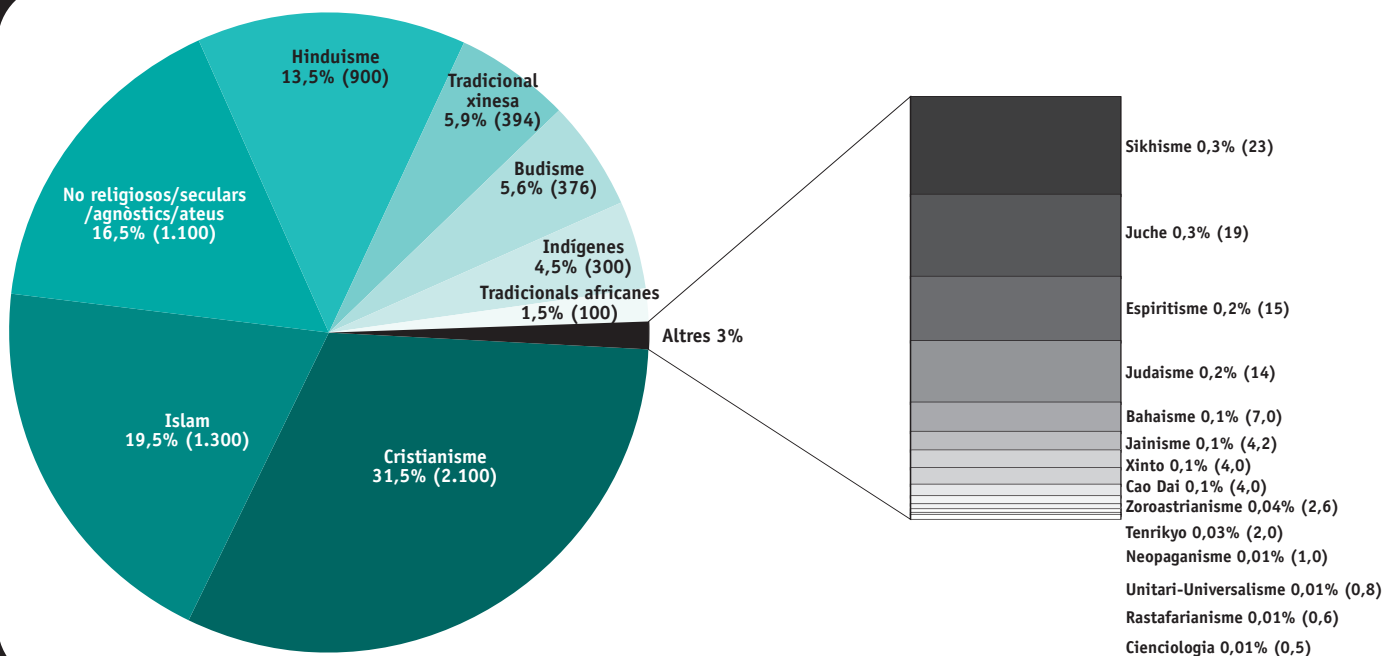
Paral·lelament, el desenvolupament d'un capitalisme asiàtic, sorgit de sistemes de valors i d'organització social ben diferents dels euroamericans, posava en qüestió la “universalitat” d'un model del capitalisme suposadament racional i científic, però que Max Weber havia definit com a “protestant”, és a dir, motivat per creences religioses. El nou fenomen dels tigres asiàtics, a finals del segle XX, alguns de cultura musulmana, com ara Indonèsia i Malàisia, altres de cultura confuciana, com ara Corea del Sud, Hong Kong, Singapur o Taiwan, alguns de cultura hindú, com Tailàndia, a més de la força cada cop més evident de les economies emergents de la Xina i de l'Índia, els converteix en laboratoris de la modernització de societats que no comparteixen les mateixes arrels històriques i culturals de les quals va sorgir la modernitat euroamericana, i alhora són societats que van patir l'imperialisme que l'havia finançat, tot amagant el seu oportunisme darrere d'una façana de valors suposadament de vigor universal.

Iniciatives com el *Diàleg entre Civilitzacions* o el *Diàleg Orient-Occident* o els diversos diàlegs interreligiosos que hi ha en marxa donen fe d'una necessitat d'acostament entre cultures al mateix temps que donen fe de l'existència de diferències interculturals. Un diàleg suposa una relació d'igualtat entre els que dialoguen, i no pressuposa que el resultat sigui l'abandonament de totes les alternatives a favor d'una sola. Tot i així, hi ha un perill inherent en el concepte de la “universalitat” dels valors que no es pot obviar, especialment si una part del diàleg s'atorga unilateralment el descobriment (per no dir l'autoria) d'aquests valors.

En el cas dels valors euroamericans, cal una clara consciència del fet que els orígens de molts dels valors de la Il·lustració són religiosos, tot i el seu intent de separar la raó de la fe, i l'Estat de l'Església, i que l'aplicació d'aquest valors dins i fora de l'àmbit euroamericà ha estat ben desigual i ha beneficiat molt més les antigues metròpolis que no pas les antigues colònies. A més a



Principals religions i sistemes de pensament del món (2005) (% i milions d'adherents)



► Elaboració CIDOB edicions. Font: www.adherents.com

més, cal ser conscient del fet que la força ideològica dels valors de la Il·lustració, especialment en la seva actual variant nord-americana, neoconservadora i fonamentalista cristiana, prové precisament d'aquests orígens religiosos. És per aquesta raó que cal explorar les relacions entre sistemes de pensament, religions i ideologies des d'una perspectiva comparativa, analítica i crítica.

Terminologia en qüestió: filosofia, sistemes de pensament i misticisme ► L'estudi comparatiu hauria de començar amb la terminologia. L'elecció del terme *sistemes de pensament* en preferència al de *filosofia* és deliberada. Per a la nostra cultura, la *filosofia* és un producte de la història mediterrània-europea, especialment de la tradició de pensament post-socràtica, que ha privilegiat una visió absolutista de la raó, la veritat, la bellesa, la justícia, com a conceptes, idees i ideals, i de la raó, la lògica i el llenguatge com a eines útils per arribar a conèixer i expressar aquestes raó, veritat, bellesa, justícia úniques i absolutes. Aquest absolutisme ha estat reforçat per l'absolutisme religiós de la tradició jueva-cristiana que, com la musulmana, professa l'autoritat inqüestionable d'un déu creador, autor d'un text sagrat que, per la seva autoria, no pot ser qüestionat. La combinació d'aquestes tradicions explica el profund arrelament de l'absolutisme en la filosofia euroamericana i en les tres religions del Llibre. Explica també la tendència a buscar (o inventar) interpretacions ortodoxes dels textos sagrats i d'insistir en el fet que cal acatar-les. La tolerància d'altres creences, en l'àmbit euroamericà, ha estat fruit de segles de guerres religioses i d'inquisicions¹. Altres sistemes de pensament, com ara el confucianisme o el daoista (taoista), l'hindú o el budista, sorgeixen de bases conceptuals diferents i no són pas isomòrfics amb la filosofia euroamericana.

L'immanentisme o la no-dualitat d'alguns dels grans sistemes de pensament i de creences que caracteritzen l'Àsia, la no separació de la física i la metafísica, del cos i de l'ànima, a més de la no confiança en la raó, la paraula i la lògica com a eines úniques o supremes per conèixer i explicar el món, fan que el camí al coneixement o a la saviesa no passi necessàriament per la raó, sinó que pot seguir una via que no depèn de la raó, però que tampoc no és irracional, sinó aracional. Aquest camí es considera místic, i per tant, no racional. Sense denegar la possibilitat del misticisme, la tradició euroamericana el considera molt minoritari i excepcional. Si aquestes són les connotacions del terme *misticisme*, pot ser dubtosa la seva aplicabilitat als sistemes de coneixement asiàtics tradicionals que el consideraven un camí "normal" –i fins i tot preferent– per assolir el coneixement.

Religió, religiositat i sistemes religiosos ► La cultura post-Il·lustració euroamericana fa una distinció entre *religió*, *filosofia* i *ciència*. Des d'aquesta perspectiva, tots tres conceptes pretenen donar sentit a les coses que passen al món, tant natural com social, però de maneres diferents: de manera tradicional (i una mica simplista), podríem dir que la ciència explica les coses des d'una perspectiva empírica, material i racional; la filosofia ho fa des d'una perspectiva racional però no material; i la religió les explica mitjançant la fe en algun concepte o ésser sobrehumà o sobrenatural. Descrits així, aquests conceptes ja impliquen distincions entre allò que és material i allò que no ho és (la física *versus* la metafísica) i entre allò que és racional i que, per tant, es fa evident, i allò que és misteriós o inexplicable però que ha de ser acceptat com a veritat tot i ser incompreensible (la raó *versus* la fe). La distinció entre la física i la metafísica, entre el cos i l'ànima, comporta una visió



© Cristina Sánchez i Ignasi Oliveras

► Temple del Lotus, bahaisme (Nova Delhi, Índia)

transcendentalista del món, i no una visió immanentista. La distinció entre l'autoritat d'un ser superior i de la seva paraula revelada i l'autoritat dels costums o de la legislació d'una societat en concret (dret natural *versus* dret positiu) fa impossible un diàleg entre iguals perquè privilegia inevitablement la visió sagrada per damunt de la visió no sagrada. La qüestió de l'autoritat esdevé clau en el moment en què la religió es converteix en l'eix vertebrador de l'estructura social i de les relacions socials, quan les creences religioses reforcen les ideològiques².

Caldria començar, però, per descontextualitzar el significat del mot *religió*, fortament condicionat per la visió del fet religiós propi de les religions abraàmiques. En el seus orígens llatins el mot tenia una riquesa de matisos que anaven des del concepte de "lligam o deure de caràcter moral o religiós" fins a la noció d'"escrúpol o temor sagrat", passant pels significats de "celebració, observança religiosa, ritus; culte, religió; sacralitat, santedat". La irrupció del cristianisme en el món romà afaiçona el concepte de religió a Occident i tendeix a identificar-lo amb un sistema de creences fortament teista basat en la figura d'un profeta o missatger que recull o actualitza la paraula divina en forma d'una escriptura sagrada. Aquesta escriptura sagrada, el Llibre, ocuparà un lloc central en l'estructuració del sistema religiós i crearà el concepte de "dogma" o "doctrina" i també la seva contrapartida, l'"heretgia". La tensió entre la infal·libilitat del Llibre i la pluralitat d'interpretacions acaba determinant tant els desenvolupaments interns de la religió com la seva relació externa amb d'altres religions. La infal·libilitat del Llibre esdevé la màxima autoritat i invalida altres formes de coneixement com la raó o l'experiència; exigeix, per tant, una adhesió incondicional al missatge del Llibre, vehiculitzada en una forma genuïnament religiosa de certesa: la fe. D'altra banda, els

custodis del dogma, de l'opinió correcta, és a dir de l'ortodòxia, constitueixen una classe sacerdotal privilegiada que aliada amb el poder polític dotarà de valors l'exercici efectiu del poder, el legitimarà i l'enfortirà en identificar-lo amb un sistema de creences previ, que es troba ja arrelat en la consciència del poble que ha de ser governat. És a dir, la religió segrega una ideologia, basada en un sistema de creences que és aprofitada pel poder secular.

L'aplicabilitat del concepte religió a totes les formes religioses conegudes és pràcticament impossible. Fins i tot la definició mínima de religió com una via de salvació que possibilita la transició des d'un estat insatisfactori d'existència fins a un estat infinitament millor no és aplicable a les formes "primitives" de religió que cerquen mantenir un ordre natural, considerat molt fràgil, per tal d'evitar la catàstrofe i l'anihilació. La descontextualització del significat del mot religió passa, doncs, per un reconeixement de formes religioses, l'estructura de les quals és diferent a les grans religions del Llibre. Molts autors s'han preguntat si el mot *religió* es pot aplicar a les religions asiàtiques. Pel que fa al terme *religions asiàtiques* o *sistemes religiosos d'Àsia* convindria recordar que des d'un punt de vista estrictament geogràfic totes les grans religions, incloent-hi el cristianisme, són asiàtiques³. Constitueix això ja un fet revelador?⁴ A partir dels articles s'evidencia que hi ha formes de religiositat asiàtiques que no són radicalment diferents de les formes abraàmiques, al mateix temps que trobem un conjunt de característiques que es desvien inequívocament d'aquestes.

Religiositats asiàtiques ► Una primera observació fa referència a la pèrdua de centralitat de l'Esclusiva com a forma d'autoritat religiosa. Així, un bon nombre de religions asiàtiques reconeixen que l'experiència dels sants i dels místics té la

mateixa validesa que l'Escriptura revelada. L'acceptació d'aquest principi trenca immediatament el monopoli de la classe sacerdotal en la custòdia de l'ortodòxia i relativitza la lletra de l'esperit, el text sagrat, per donar-li un nou esperit a la lletra. Aquest nou esperit crearà noves formes de culte que no podran ser desautoritzades pel monopoli exclusiu de la paraula revelada que ostenta la classe sacerdotal.

Una segona observació té a veure amb la identificació de religió i creença teista. L'obligatorietat de la creença en Déu per definir el fet religiós queda qüestionada per l'existència de formes atees de religió. El que una religió sigui atea significa que el seu objectiu no serà el coneixement de Déu o la submissió a la voluntat divina, sinó una altra forma de salvació personal no basada en l'existència d'un ésser transcendent. Encara més, trobem fins i tot un sistema de pensament ritualista, la *mīmāṃsā*, que ofereix ofrenes a déus que només existeixen com a noms del text sagrat, però no com a entitats ontològiques independents. El que és sagrat per la *mīmāṃsā* és el text en si mateix. Un text sense autor que no depèn de cap persona divina o humana (*apauruṣeya*).

La distinció bàsica entre *religions culturals* i *religions de salvació* ens ajudarà a entendre millor els diferents significats del mot *religió*. Les religions culturals, o *religions del poble*, es desenvolupen paral·lelament a la formació d'un poble i la seva cultura i estan estretament lligades a un territori i a un grup humà determinat. En són exemples el judaisme, l'hinduisme, la religió popular xinesa, el xinto i en general les religions dels pobles tribals. Les religions de l'antiga Grècia i Roma també són religions lligades al destí d'un poble. En aquestes religions originàriament no hi ha una separació entre esoterisme, o la

part interna de la religió que es manifesta en les creences i pràctiques personals de salvació, i exoterisme o la part externa que es preocupa d'organitzar i administrar la societat en la qual es desenvolupa.

Les *religions de salvació* o *de reforma* es desenvolupen sovint dins del marc d'una religió cultural a la qual s'oposen i aspiren a reformar. El cas del cristianisme amb relació al judaisme i del budisme amb relació a l'hinduisme són paradigmàtics. Les religions de salvació proposen una nova via que, a diferència de les anteriors, té un caràcter universal i s'aplica no només al poble del qual provenen. Així, cristians i budistes no fan distincions a l'hora de captar fidels: la conversió acostuma a ser una de les formes habituals d'expansió. Una religió de salvació pot també ser reformada, donant lloc a la creació d'un cisma o d'una institució religiosa que sense deslligar-se dels seus orígens proposa una nova disciplina per a la realització espiritual. En les religions de salvació hi ha una voluntat expressa per separar-se radicalment de la religió anterior, mentre que en el cas dels cismes el que es reclama no és tant la creació radical d'una nova via, sinó un retorn a l'autenticitat de la religió original. En tractar-se de reformes de religions més antigues, molt sovint les religions de salvació comporten una crítica de la religió a la qual s'oposen. Així doncs, tant el cristianisme com el budisme critiquen el ritualisme dels fariseus i dels brahmans i l'estructura social del judaisme i el brahmanisme. Aquesta crítica es fa sovint des de l'esoterisme; és a dir, des del punt de vista del camí espiritual del devot. Aquesta operació reformista feta essencialment des de l'esoterisme fa que l'aspecte exotèric perdi importància i sigui vist com a secundari per a la religió⁵. És per això que inicialment religions com el cristianisme o el budis-



© Anna Oliveras

► Monjos budistes al monestir de Kha Khat Wain Kyaung (Bago, Myanmar)

me no es preocupen de proposar un exoterisme i importen els principis i les estructures socials de fora la mateixa religió. L'adopció per part del cristianisme del cànon romà i l'adaptació del budisme a les estructures socials dels països on s'instal·la n'és un exemple. L'eix abrahmic/asiàtic no és tipològicament excloent, ja que cristianisme/budisme s'oposen aquí a judaisme/hinduisme.

Déu o l'aparició tardana del teisme ▶ Per acabar d'entendre la complexitat que s'amaga darrere del mot *religió* convindria tenir en compte la classificació tripartida de les vies religioses que trobem a les religions índiques. Es reconeixen tres vies o mètodes (*yoga*): la via de l'acció, del coneixement i de la devoció. Aquesta divisió respon a un desenvolupament històric.

La *via de l'acció* o *via del ritual* és la més antiga i cerca propiciar i coaccionar els poders divins, que es manifesten en les forces de la natura i en les accions i els sentiments humans: la pluja, les collites, la prosperitat, la seguretat i protecció enfront dels desastres, la victòria en la batalla, la derrota dels enemics, etc. És evident que el concepte de Déu en el ritualisme més antic té poc a veure amb el concepte de Déu propi de les religions teistes. El ritual no és una pregària, sinó un mecanisme per "obligar" aquestes energies divines a operar d'una forma beneficiosa per al sacrificant.

Als voltants del segle VII-VI aC apareixen una sèrie de personatges (*Yājñavalkya*, *Śvetaketu*, Mahavir, Buda, Zoroastre, etc.) que qüestionen des de diverses perspectives el llegat ritualista de les religions anteriors. Sorgeix també la idea que per ser religiós cal renunciar al món. Si abans el ritualisme cercava una regulació dels esdeveniments del món, ara es conclou que l'existència mundana amb la seva persecució compulsiva del plaer i la felicitat acaba deixant sempre un pòsit de dolor. La veritable saviesa consisteix en reconèixer les paradoxes inherents de la vida, en la qual el plaer i el dolor estan inextricablement units, i arribar a un autoconeixement alliberador que eradiqui d'una forma definitiva el dolor de l'existència. S'inaugura així la *via del coneixement*, una via basada en la introspecció i l'anàlisi de la ment. El que cal tenir en compte és que la via del coneixement exigeix un treball personal basat en la gnosi i l'ascesi i que no implica, però tampoc no exclou, la creença en cap déu o força sobrenatural.

Els primers segles aC en diferents textos de l'Índia es comença a perfilar la idea d'un déu personal que pot ser invocat i que pot intercedir en favor del devot manifestant-li la seva gràcia. S'obre així la *via de la devoció*, tan important des del punt de vista de la història de les religions. La via devocional es basa en una idea que ara ens pot semblar simple, fins i tot primitiva o ingènua, però que en realitat és una idea relativament moderna en el desenvolupament de les religions: la idea de Déu. Déu arriba tard a la història de les religions. La idea d'un Déu personal que pot salvar els devots d'una forma gratuïta, només amb l'exercici de la seva gràcia, és una idea revolucionària que allibera el devot de l'angoixa del karma. També l'allibera de la tensió que comporta la via del coneixement, ja que és una via que es fa des de la soledat de l'ascesi i la introspecció sense l'ajuda dels déus o dels homes.

Conclusió ▶ Sens dubte, existeixen sistemes religiosos a l'Àsia, especialment en l'àmbit de la cultura popular, però també existeixen sistemes de pensament, que vertebrats les societats i que reforcen les ideologies, que són ateu i immanentistes. Confuci no és pas Déu, tot i l'existència d'una religió popular confuciana i d'un culte dels avantpassats que són sistemes de creences paral·lels al confucianisme culte agnòstic. Buda no és pas Déu, tot i l'existència d'una versió popular budista amb creences religioses. El Dao (Tao) no és pas Déu, tot i l'existència d'una versió popular daoista amb creences religioses. L'islam a l'Àsia, sí que segueix pautes religioses que són isomòrfiques amb les pautes euroamericanes, igual que les tradicions cristianes –més minoritàries– presents. També existeixen sistemes de creences animistes i xamàniques, alguns dels quals, com ara el xinto en el cas del Japó, han estat profundament integrats en la construcció de la identitat nacional i en la seva ideologia, com ho han estat també els grans sistemes de pensament hindú i confucianista.

L'estudi comparatiu del paper dels sistemes de pensament i de les religions en les ideologies d'Àsia hauria de ser conscient de les diferents condicions històriques i dels diferents sistemes de creences que han estat la matriu de les actuals visions del món operatives, tant allí com aquí.

Notes

1. Les lluites ideològiques de la Guerra Freda o de la guerra contra el terrorisme posen en dubte la consolidació del concepte i de la pràctica de la tolerància.
2. Si les connotacions del terme *religió* a Àsia han de coincidir amb totes aquestes connotacions provinents del món euroamericà, pot ser molt difícil fer un estudi comparatiu dels sistemes de pensament, les religions i les ideologies a l'Àsia i aquí.
3. Utilitzarem el terme *religions asiàtiques* en contraposició a *religions abrahmiques* per designar totes aquelles religions del continent asiàtic que no són abrahmiques.
4. Europa no ha donat una sola gran religió al món, tot i que la veritable construcció del cristianisme té lloc al continent europeu. Europa, però, sí que ha donat grans ideologies de salvació que han funcionat com a substituïts i en contra de la religió, especialment del cristianisme.
5. L'afirmació de Jesús respecte a parar l'altra galta quan et colpegen és un exemple clar d'una afirmació que només té sentit des de l'esoterisme. S'espera que el devot transcendeixi el seu jo interessat. És evident, però, que des del punt de vista exotèric la proposició és del tot insostenible. No es pot construir una societat humana on els que colpegen són premiats amb la submissió de la víctima. No és d'estranyar, doncs, que les societats cristianes al llarg de la història hagin violat sistemàticament aquest principi.

DCIDOB 99.

Pensament i religió a l'Àsia.

Xina: tradició, modernitat i ideologia a l'era de la globalització
Seán Golden

XINA: TRADICIÓ, MODERNITAT I IDEOLOGIA A L'ERA DE LA GLOBALITZACIÓ

EL BUIDATGE IDEOLÒGIC DEL PENSAMENT TRADICIONAL I LA CRISI DEL BUIT IDEOLÒGIC

Seán Golden Director Centre d'Estudis Internacionals i Interculturals (CEII) de la UAB; Director del Programa Àsia de la Fundació CIDOB

El pensament xinès clàssic va articular-se a través de dues grans tradicions autòctones, el confucianisme i el daoisme (taoisme), i d'una estrangera, el budisme (que va adquirir característiques xineses). La confrontació del sistema imperial xinès amb la modernitat de la Il·lustració euroamericana en la seva vessant imperialista a partir de la I Guerra de l'Opí (1838-1840) va provocar una crisi d'identitat cultural molt profunda dins la societat xinesa perquè el seu sistema polític, basat en els seus valors tradicionals, no havia estat prou robust per resistir i repel·lir les agressions estrangeres, i en gran mesura aquesta crisi encara està vigent. Tot i que la Xina ha recuperat la seva sobirania i comença a recuperar el seu paper com a poder mundial, ara ha de fer front a les conseqüències d'una globalització que tampoc no té els seus orígens al sistema de creences i de valors tradicionals xinesos.

Les tres grans tradicions del pensament de *Zhongguo*, el “país del mig”, van construir la realitat social xinesa i van articular els seus valors socials i la seva cosmovisió, però no amb les mateixes característiques que les tres grans tradicions religioses que van sorgir del món “mediterrani”. El judaisme, el cristianisme i l'islam, les tres religions del Llibre, deriven la seva legitimitat i la seva autoritat de la creença monoteïsta en un Déu creador omnipotent que pot intervenir activament en els afers humans, autor inqüestionable d'un text sagrat; tanmateix, les tradicions xineses no comparteixen aquests fonaments. Ni Confuci, ni el Dao, ni el Buda no són déus, ni creadors, ni els seus textos –d'autoria humana– no són sagrats. L'enfocament principal del pensament xinès sempre ha estat l'ordenació de la vida cívica, i no allò que pot passar després de la mort.

Els orígens i l'estratificació social del pensament xinès ▶ L'animisme, el xamanisme i els ritus que ordenaven la vida social van donar origen al pensament xinès antic. En tractar-se d'una societat agrícola, l'observació del comportament del món natural va ser de molta importància, i aquesta observació va confirmar, d'una banda, la periodicitat i la previsibilitat dels fenòmens naturals, i de l'altra, el que semblava ser la inexplicable interrupció d'aquesta previsibilitat per les catàstrofes naturals imprevistes. L'animisme descobria ànimes –i per tant poders màgics– en tot fenomen natural, i el xamanisme articulava un sistema d'intervenció humana en la marxa de les coses a través de la capacitat de la xamana o del xaman de comunicar amb les forces i amb les ànimes de la naturalesa, quan aquestes havien perdut el seu equilibri o previsibilitat habitual. Un desequilibri al macrocosmos del món natural seria la causa d'una catàstrofe natural, com ara una sequera, mentre que un desequilibri al microcosmos de l'individu seria la causa d'un desastre particular, com ara una malaltia.

De l'observació del comportament del món natural es van derivar conclusions sobre el comportament del món humà, i viceversa. El mal comportament del sobirà podria provocar catàstrofes naturals, mentre que el seu bon comportament podria mantenir la previsibilitat habitual del comportament natural. El paper que va assumir el sobirà va ser una evolució del paper dels xamans: actuava d'intermediari entre el món humà i el món natural. És per aquesta raó que la societat xinesa de l'antiguitat va desenvolupar una molt elaborada estructura ritualista, des del nivell microcòsmic de la família fins al nivell macrocòsmic de l'Estat. Al món natural cada cosa tenia el seu lloc, el seu nínxol, i mentre que cada cosa seguís el seu camí correctament, tot aniria bé. El món humà havia de seguir el mateix model.

Fa tres mil·lennis, com a mínim, des del començament de la dinastia Zhou (± 1050 aC–256 aC), el pensament xinès ha fet una discriminació social entre les creences, tant polítiques com socials. La classe dirigent, sense deixar de banda la importància dels ritus, va assumir una actitud bàsicament agnòstica envers els fenòmens sobrenaturals, i va concentrar-se en l'ordenació de la vida cívica. Per aquesta classe social, les creences antropomòrfiques originàries van donar pas a una visió abstracta de *Tian* (el cel) com a



lar del confucianisme, anomenada *rujiao*, que afegia elements de les creences populars al confucianisme de l'elit, fent ús psicològic de la força de les creences religioses populars per tal d'enfortir la subordinació del poble. *Jiao* vol dir "ensenyar" però en aquest context es podria entendre com a "doctrina" o "dogma". Per tant, hi havia un confucianisme intel·lectual o culte (*rujia*) i un confucianisme popular i supersticiós (*rujiao*). En aquest cas, però, la promoció d'una religió confuciana va ser una política deliberada, i no una evolució de les creences populars tradicionals.

L'estratificació social del pensament entre *jia* i *jiao* ha caracteritzat les altres tradicions xineses també. Hi ha una versió culta i agnòstica del daoisme (*daojia*) caracteritzada pels grans llibres de *Laozi*, de *Zhuangzi* i de *Liezi*, però hi ha també una rica tradició religiosa popular (*daojiao*) que contradiu aspectes importants del daoisme culte. Hi ha una tradició budista intel·lectual (*fojia*) i una tradició popular (*fojiao*). Molt sovint les traduccions d'aquesta terminologia a les llengües modernes no respecten aquests matisos en la llengua original i aquest fet pot provocar confusions i malentesos.

La ideologització de les creences per part de les classes dirigents topava sovint amb un procés invers: l'ús que feia el poble de les seves creences com a motor ideològic de les sublevacions populars que van arribar a derrocar dinasties al llarg de la història xinesa. La combinació de reivindicacions polítiques, econòmiques i socials amb supersticions mil·lenàries basades en la fe dels creients i en la seva capacitat d'assolir la invulnerabilitat o la immortalitat ha pogut generar moviments revolucionaris molt potents. A mitjan segle XIX la rebel·lió dels Taiping va estar a punt de derrocar l'última dinastia, i a finals d'aquell segle, hi va haver la rebel·lió dels *Boxers*. La importància d'aquesta combinació en la història xinesa és un dels elements que explica avui dia la preocupació dels governants xinesos amb el moviment Falungong. La combinació de descontentament popular amb creences mil·lenàries és un tipus de resposta contestatària del poble als seus governants amb arrels profundament xineses i que no pot ser descartada com a influència o ingerència estrangera.

Un sistema ultraestable ▶ L'historiador Mark Elvin atribueix la incapacitat de l'imperi xinès de modernitzar-se a l'estil euroamericà, tot i tenir ciència, tecnologia, riquesa i poder suficients per fer-ho, a la consolidació d'una estructura social i econòmica que havia constituït un *high-level equilibrium trap*¹ (Elvin, 1973). El pensador xinès contemporani Jin Guantao fa ús del concepte científic d'un "sistema ultraestable" per caracteritzar aquesta estructura socioeconòmica que va ser incapaç de resistir l'imperialisme estranger i per definir el repte que encara té la Xina per poder fer front a la seva pròpia modernització econòmica, social i política en l'era de la globalització (Jin, 2001). Durant el segle XVII la presència de missioners jesuïtes que ocupaven càrrecs importants a la burocràcia imperial xinesa va permetre la introducció d'alguns elements de la incipient revolució científica moderna en marxa a Europa (Golden,

2000), però la introducció d'idees i d'ideologies estrangeres com ara el budisme hindú, l'islam o el cristianisme va posar de manifest un fenomen que "es podria anomenar un 'imperatiu cultural': cap religió marginal que penetrés de l'exterior no podria tenir esperances d'arrelar-se a la Xina (almenys a escala social) tret que s'adaptés a la pauta que a l'època de finals de l'imperi estava més definida que mai. El confucianisme representava allò que era *zheng* [...], 'ortodox', en un sentit religiós, ritual, social i polític, i per no ser classificada com a *xie* [...], 'heterodox' i ser tractada com a una secta subversiva, una religió marginal havia de provar que estava del cantó del *zheng*. [...] Atès que [els conversos xinesos] mancaven de l'herència intel·lectual i teològica que els seus mestres jesuïtes havien dut des d'Europa, van haver d'adaptar els fonaments jesuïtes al seu propi univers de discurs tradicional, igual que més de mil anys abans els deixebles xinesos de Kumarajiva [monjo budista i màxim traductor i intèrpret dels textos budistes, cap a l'any 385-409] havien absorbit ansiosament els ensenyaments del mestre i malgrat això van crear les seves pròpies versions de filosofia Mahayana, senzillament perquè mancaven del marc de referència indi i escolàstic de Kumarajiva" (Zürcher, 1994). La influència jesuïta va desaparèixer a mitjan segle XVIII i va ser substituïda durant el segle XIX amb un nou tipus d'activitat missionera protestant, més agressiva i menys respectuosa amb els valors xinesos. D'una banda, la presència protestant va inspirar una part de la ideologia dels rebels Taiping, però de l'altra, va contribuir a la xenofòbia creixent que motivava moltes rebel·lions perquè els missioners gaudien del mateix dret a l'extraterritorialitat que tant havia malmès la sobirania xinesa, i perquè predicaven valors estrangers que qüestionaven la legitimitat dels valors tradicionals xinesos. Tot i així, la presència missionera va ser també una font de les noves idees de la modernitat euroamericana.

La reacció de la societat xinesa a la seva feblesa davant la modernitat ha provocat des de llavors un debat entre el manteniment dels valors tradicionals, d'una banda, tot fent ús dels avenços científics i tecnològics, i el rebuig total dels valors tradicionals a favor d'una importació total dels valors estrangers, de l'altra. Hi ha un element radical en tots els moviments revolucionaris del segle XX, des de Sun Yat-sen i fins a Mao Zedong, tot passant pel conegut "Moviment de 4 de Maig", que rebutja el pensament, les creences i les ideologies tradicionals. El màxim moment d'aquesta tendència va ser la revolució cultural maoïsta, que pretenia esborrar tot el passat xinès i tots els seus valors, però que va provocar una experiència tan traumàtica que va desprestigiar el maoïsme com a motor ideològic de la modernització de la Xina.

El buidatge ideològic del pensament tradicional ▶ El maoïsme havia identificat el confucianisme, la base principal dels valors tradicionals, com a enemic número u del poble, com a causa primordial de l'estancament de la cultura xinesa i de la seva incapacitat de defensar-se dels poders imperialistes. El maoïsme s'havia inspirat en el pensament marxista-leninista,



© Onofre Farrés

► Gran mesquita de Xi'an (Xina)

que es presentava com a sistema científic, i no com a sistema de creences. Tot i així, i potser com un altre exemple de l'“imperiatiu cultural”, el maoisme reconeixia la necessitat d'adaptar aquest sistema importat d'“Occident” a les característiques específiques xineses. Per aquesta raó, la definició actual del “Pensament Mao Zedong” ja no fa referència als escrits d'aquest autor, sinó al principi de “les característiques xineses”, que diu que tota aplicació d'una política ha de fer-se en funció de la situació específica i històrica de la Xina.

D'una banda, aquesta interpretació del Pensament Mao Zedong, en combinació amb la manca de tradicions dogmàtiques i doctrinàries com les d'“Occident”, dona una gran flexibilitat i marge de maniobra als líders xinesos, com diu John Gray (2000):

“Les profundes diferències entre el capitalisme asiàtic i el dels països occidentals no disminuiran amb el temps. Reflecteixen diferències, no només en les estructures familiars sinó també en la vida religiosa de les cultures en les quals aquests diferents capitalismes estan arrelats (...). Els pensadors socials i els economistes occidentals estan equivocats en suposar que qualsevol capitalisme arribarà a assemblar-se a la cultura econòmica (...) d'Anglaterra, Escòcia i part d'Alemanya i els Països Baixos. El capitalisme francès o italià no ho han fet. En els nostres temps, el capitalisme dels països postcomunistes amb tradició religiosa ortodoxa serà diferent del de qualsevol país “occidental” protestant o catòlic: ni les institucions de la societat civil laica, ni l'Estat limitat d'aquests països occidentals s'han desenvolupat en cap cultura ortodoxa (...). El mateix val per

als capitalismes asiàtics: el capitalisme indi mai no convergirà amb el dels països que tenen com a principal herència religiosa la confuciana, la budista o la musulmana (...). El nou capitalisme d'Àsia Oriental està lliure de la pesada càrrega occidental de disputa ideològica sobre els mèrits dels sistemes econòmics rivals. Això és així en part perquè la major part de les tradicions religioses d'Àsia Oriental no pretenen ser exclusives. Aquesta falta de reivindicació d'una única veritat és paral·lela a un enfocament pragmàtic en política econòmica. A les cultures asiàtiques, les institucions de mercat es consideren instrumentalment, com a mitjans per a la creació de riquesa i de cohesió social, no teològicament fins en sí mateixos. Un dels atractius que tenen els 'valors asiàtics' és que en adoptar una aproximació a la vida econòmica totalment instrumental eviten les obsessions occidentals que fan de la política econòmica un terreny de conflicte ideològic. La llibertat “asiàtica” respecte a la teologia econòmica permet que les institucions de mercat es jutgin i es reformin segons la manera que les seves actuacions afecten els valors i l'estabilitat de la societat”.

D'altra banda, però, el buit ideològic provocat pel fracàs del maoisme radical i el rebuig del confucianisme tradicional ha obert la porta a diverses tendències. Hi ha una recuperació evident de la pràctica de les creences populars tradicionals. Els temples del budisme, el confucianisme i el daoisme populars estan oberts una altra vegada amb una gran concurrència de creients. De fet, durant l'època maoista aquestes creences mai no havien desaparegut del tot al camp, on vivia la major part de la població, com van descobrir molts dels joves intel·lectuals desterrats després de la Revolució Cultural.

També han tornat a funcionar les esglésies cristianes, tot i la pugna entre l'afany del Govern xinès d'organitzar tots els aspectes de la vida social de manera vertical i sota la tutela del Partit i la reivindicació de la seva autonomia per part de les esglésies, especialment la catòlica. Al marge d'aquestes esglésies “oficials” hi ha una activitat missionera clandestina, perseguida pel Govern xinès precisament perquè és clandestina. Tot i així, el cristianisme no és molt present dins la societat xinesa. L'islam, en canvi, té una presència més significativa. Oficialment, els musulmans xinesos constitueixen un dels grups ètnics definits com a “minoria nacional”, a més dels altres grups no xinesos que també són musulmans.

La crisi del buit ideològic ► Quan les creences religioses poden servir com a motor ideològic d'una resistència o d'una reivindicació separatista, com pot ser el cas del budisme al Tibet, o de l'islam a Xinjiang, la frontera entre creença religiosa i ideologia política queda desdibuixada, des de la perspectiva del Govern central, fet que condiciona la seva resposta a aquest tipus de manifestació religiosa. Com ha posat de manifest el paper de l'islamisme en el terrorisme internacional, la ideologització de les creences religioses no és trivial ni innocent, i Xina comparteix les seves fronteres amb diverses fonts de l'islamisme polític.

Una altra tendència, fruit del fracàs del maoisme com a eix vertebrador de la Xina moderna, ha estat l'hedonisme, d'una banda, i el populisme, especialment el nacionalisme populista, de l'altra. Els diversos moviments socials que van convergir en les manifestacions populars de la primavera de 1989 representaven diferents conjunts de reivindicacions i diferents dinàmiques, algunes d'aquestes ideològiques, que van posar a prova –i sobrepassar– el nivell de tolerància del sistema polític. Com a conseqüència de la repressió, durant els anys noranta la ideologia va perdre prioritat a favor de la nova doctrina que manifestava que “enriquir-se és gloriós” que Deng Xiaoping va proclamar l'any 1992. Des de llavors el consumisme ha substituït el comunisme.

La legitimitat del Partit avui dia depèn de la seva capacitat de mantenir el ritme de creixement econòmic i no del seu discurs ideològic. Tant els elements tradicionals i conservadors de la societat com el mateix Partit han començat a predicar el “Nou Confucianisme” com a base dels valors socials (Louie, 2004). Mentrestant, els esdeveniments de 1989 s'allunyen de la memòria històrica i comença a haver-hi debat novament entre els corrents intel·lectuals del neoliberalisme, que rebutgen la revolució socialista xinesa a favor de la modernitat euroamericana i que esperen que la consolidació d'un veritable mercat lliure afebleixi el control del Partit i acceleri les reformes polítiques, tot i la desigualtat patent en la distribució de la riquesa; i la “nova esquerra”, que es preocupa precisament per les desigualtats socials, i que defensa reformes polítiques més igualitàries o equilibrades, una nova esquerra que rebutja la tradició que va conduir a la Revolució Cultural, però no tota la tradició socialista xinesa. Les dues tendències destaquen la globalització com a marc en el qual la Xina ha de dur a terme les seves reformes. Els neoliberals ho veuen com un avantatge, però la nova esquerra com un inconvenient. ■



► Dibuix de Confuci

Nota ▶

1. N. de l'Ed.: High-level equilibrium trap = Trampa d'equilibri d'alt nivell. D'acord amb Elvin, els processos no mecanitzats emprats a l'agricultura i la indústria xineses –principalment l'abundància de mà d'obra barata i la complexitat del mercat– van assolir un nivell tan alt de desenvolupament i eficiència, que van fer poc rendible la inversió de capital en la mecanització d'aquests processos.

Referències bibliogràfiques ▶

- CHENG, Anne. *Historia del pensamiento chino*. Barcelona: Edicions Bellaterra, 2002.
- ELVIN, Mark. *The Pattern of the Chinese Past*. Stanford, CA: Stanford University Press, 1973.
- GOLDEN, Seán. “From the Society of Jesus to the East India Company: A Case Study in the Social History of Translation”. A: Rose, Marilyn Gaddis (ed.). *Beyond the Western Tradition. Translation Perspectives XI*. Binghamton NY: State university of New York At Binghamton Press, 2000.
- GRAY, John. *Falso amanecer. Los engaños del capitalismo global*. Barcelona: Paidós, 2000.
- JIN, Guantao. “Interpreting Modern Chinese History Through the Theory of Ultrastable Systems”. A: Gloria Davies, ed., *Voicing Concerns - Contemporary Chinese Critical Inquiry*. Hong Kong: Rowman and Littlefield Publishers, Inc., 2001.
- LOUIE, Kam. “Valores asiáticos y la internacionalización del confucianismo”. A: Golden, Seán (ed.). *Multilateralismo versus unilateralismo en Asia: el peso internacional de los «valores asiáticos»*. Barcelona: CIDOB edicions, 2004.
- PREVOSTI, Antoni, (ed.) *Pensament i religió a l'Àsia Oriental*. Barcelona: UOC, 2003.
- ZÜRCHER, Eric. “Jesuit Accommodation and the Chinese Cultural Imperative”. A: Mungello, David E. (ed.). *The Chinese Rites Controversy. Its History and Meaning*. Nettetal: Steyler Verlag, 1994.

DCIDOB 99. **Pensament i religió a l'Àsia.**

La construcció de l'hinduisme
Òscar Pujol

LA CONSTRUCCIÓ DE L'HINDUISME

RELECTURES DE LA TRADICIÓ A L'ÍNDIA MODERNA

Òscar Pujol Director de Programes Educatius, Casa Àsia

Un dels tòpics més estesos sobre l'Índia és el de la seva religiositat. Si visitem el país, molts detalls semblaran corroborar-ho: el ventall de temples i mesquites, l'afluència massiva de devots als llocs sagrats, l'existència de xarxes de pelegrinatge per a les diferents religions. Tot i així, allà on el tòpic pot oferir un espai més ampli per a la distorsió és, potser, tant en la història del mot *hinduisme* com en la diferència de significat que el mot *religió* pot tenir en un context índic o en un context abrahmic¹.

El sentit unitari del mot *hinduisme* és enganyós. Al seu darrere no hi ha hagut històricament una religió compacta com el cristianisme o l'islam. En sentit estricte no podríem equiparar el mot *hinduisme* amb *cristianisme*, *islam*, *budisme*, *sikhisme* o *jainisme*. Des dels seus inicis històrics aquestes religions han construït internament el seu sentit unitari. Pel que fa a l'anomenat *hinduisme*, fa relativament poc que es pot parlar de l'existència d'una comunitat hindú que respongui unitàriament a aquest nom.

De fet, *hindu* és ja un mot estranger, concretament persa. Va servir als musulmans per distingir entre els indis no musulmans o *hindu* i els musulmans de l'Índia o musulmans *hindi*. El concepte d'"hindú" es construeix, doncs, des de fora, per defecte. És, de fet, un terme residual. Els principals artífexs d'aquesta construcció foren els musulmans, els missioners i viatgers occidentals, els administradors colonials i, en un lloc destacat, els orientalistes que van ajudar a establir un nucli clàssic de doctrines, una gran tradició brahmànica, entorn a la qual s'ordenés tota la dispersió de creences religioses.

Ortopràxia i estructuració social ▶ Ens acostaríem més a la realitat si entenguéssim que a l'Índia hi havia un conjunt de pràctiques religioses diferents, un bon nombre de les quals compartien entre sí el fet de pertànyer a un espai civilitzacional determinat i no la voluntat de constituir una única religió. Així s'entenen les descripcions habituals de l'hinduisme com la religió sense fundador, sense autoritat central o església, sense profeta o fundador, sense una sola escriptura sagrada, sense un déu únic, sense una única via de salvació, sense un dogma determinat. Aquesta descripció de l'hinduisme pot esdevenir fàcilment un estereotip. Dins de la diversitat de pràctiques religioses que ens ofereix l'hinduisme trobarem tradicions concretes que refereixen els seus orígens a un fundador particular, amb una escriptura central, un déu suprem, un codi ètic i unes creences espirituals clarament establertes. En fi, practiquen la religió d'una forma que no caldria distingir radicalment de les cristianes o islàmiques.

D'altra banda, aquestes tradicions religioses índiques són també diferents de les que pertanyen a un context abrahmic per una sèrie de motius: el concepte de "religió" com a via humana d'alliberament i no només com una qüestió de fe i revelació, el que explica l'existència de religions atees en un context índic; el concepte cíclic del temps i la indiferència corresponent cap a la història; el concepte d'henoteisme, és a dir, d'una pluralitat de divinitats que poden ocupar alternativament el lloc de la deïtat suprema; la manca de distinció clara entre el profà i el sagrat; la prevalença de l'ortopràxia per sobre de l'ortodòxia i especialment el fet que la religió s'estructura socialment tenint com a teló de fons el sistema de castes.

Acabem d'esmentar la prevalença de l'ortopràxia per sobre de l'ortodòxia. És a dir, estem parlant d'un sistema religiós en el qual es pot "pensar el que es vulgui", però "s'ha de fer allò que calgui". Qui i com defineix "el que calgui"? Quins són els determinants de l'ortopràxia? La resposta fa entrar en joc un altre component de la realitat socioreligiosa del subcontinent indi: el sistema social de l'organització de castes.

L'ortopràxia ve donada en bona mesura per l'adherència a una comunitat determinada que dicta el que mengen els seus membres, amb qui es casen, quins tipus de rituals celebren i quines pràctiques i creences comparteixen. Mentre el membre respecti el captament de la seva comunitat i no trenqui la continuïtat dels ritus i les pràctiques religioses, podrà pensar i dir el que vulgui, ja que això no posa en perill les tradicions de la comunitat. En el moment



en què transgredeixi aquest comportament, però, podrà ser víctima de les represàlies del grup. Comencem a entendre una mica més l'anomenada tolerància religiosa índia com una tolerància condicionada per l'ortopràxia de la casta.

Dins d'aquest terreny social esquarterat per les divisions en comunitats endogàmiques, no és d'estranyar que fins i tot les religions que vénen de fora acabin reproduint la divisió en castes dins de la seva pròpia organització social. Així els musulmans del nord de l'Índia coneixen una primera gran divisió entre *ashraf* i *ajlaf*². De fet, s'ha donat el cas de comunitats que no podien dir exactament si eren musulmanes o hindús a causa del contagi cultural. Per aquestes comunitats el que és important identitàriament no és tant la macrorreligió a la qual pertanyen, hinduisme o islam, sinó la comunitat endogàmica en la qual s'inscriuen. Aquest contagi fa que les pràctiques i creences es converteixin en una amalgama de procedències diverses. Actualment, a causa de l'aparició dels grans corrents ideològics islamistes i hinduistes, aquestes ambigüitats són menys tolerades.

Hinduisme: unitat i pluralitat ▶ La construcció de l'hinduisme com a religió unitària es comença a fer a partir de l'arribada de l'islam, però d'una forma conscient a partir del segle XIX quan es crea una elit bengalí il·lustrada que parla anglès i que ha de respondre a les crítiques formulades tant pels missioners occidentals com pels administradors colonials. Aquest hinduisme que reacciona davant d'Occident i cerca d'acomodar les crítiques occidentals és habitualment conegut amb el nom de *neohinduisme* i neix amb la figura de Ram Mohan Roy. És aquesta la forma més coneguda d'hinduisme a Occident. Es tracta d'un hinduisme reformat i crític, almenys sobre el paper, enfront de la discriminació del sistema de castes i les injustícies socials.

En general, el neohinduisme postula la unitat intrínseca de totes les religions i fonamenta aquesta creença en la identitat de l'experiència religiosa. Tendeix a concebre el principi suprem com un absolut sense nom ni forma, neutre, desproveït de qualsevol qualificació i limitació, i que s'encarna en el temps i en l'espai amb noms i formes diferents segons les condicions a les que s'adapta i a les persones a les quals es dirigeix. Alguns dels supòsits filosòfics del neohinduisme es troben ja presents en l'hinduisme tradicional i, per tant, el neohinduísta cerca la confirmació dels nous ideals liberals en les seves pròpies antigues escriptures. Davant del cristianisme i l'islam crea una nova concepció de la unitat de la seva religió i li posa un nom: el *sanātana dharma* o el *dharma* etern.

Una qüestió que cal tenir en compte és el grau d'unitat d'aquestes formes religioses que a posteriori hem anomenat *hinduisme*. Aquest és un punt controvertit: des dels que neguen taxativament la seva unitat, fins als que l'afirmen rotundament. Més enllà de la controvèrsia convindria fer un petit recorregut històric de l'hinduisme.

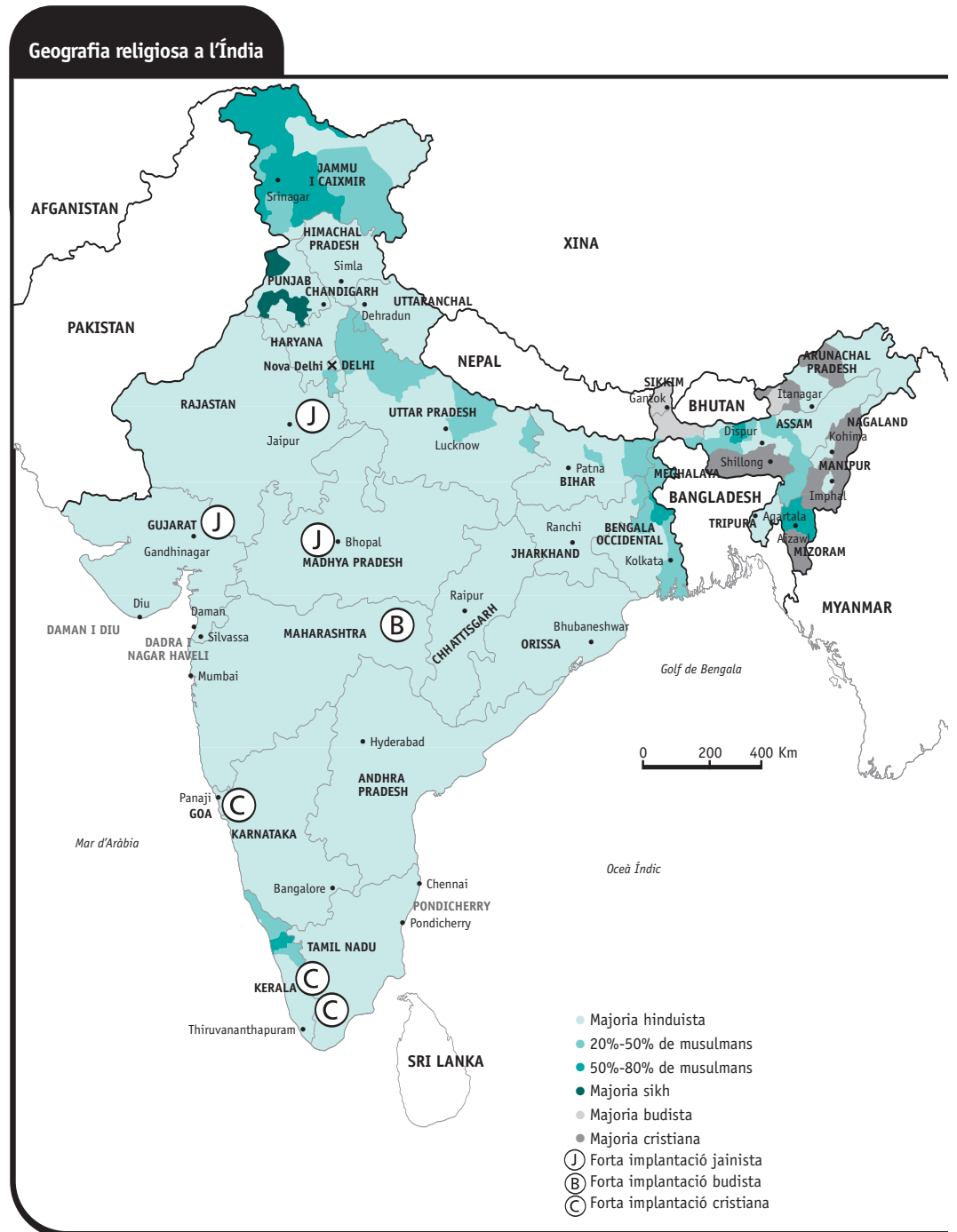
Habitualment es considera que la història de l'hinduisme comença amb l'arribada dels pobles indoaris portadors de la cultura dels *veda*³. El poble vèdic era inicialment seminòmada amb una economia basada en el bestiar i l'agricultura estacional.

Practicaven una religió portàtil basada en el sacrifici i que girava entorn a tres elements: el foc, l'ofrena i la paraula. S'oferia una ofrena al foc acompanyada de la recitació de les fórmules litúrgiques (*mantra*). La paraula era aquí la força i el testimoni de l'acte sacrificial. La seva importància era cabdal i s'encarna en la literatura vèdica: els quatre *veda* (1200-900 aC), els *brāhmaṇa* (900-700 aC) i les *uṇiṣad* (700-300 aC). A l'època dels *brāhmaṇa* aquests pobles seminòmades es tornen sedentaris i la religió esdevé extraordinàriament complexa amb llargs i costosos sacrificis que exigeixen la presència d'una poderosa classe sacerdotal.

A l'època de les *uṇiṣad*, especialment des de la casta guerra, es qüestiona la supremacia del sacrifici i s'inicia un procés de reflexió crítica que posa en qüestió tant el vell panteó vèdic com la mateixa rellevància del ritual. La *via del ritual* deixa pas a la *via del coneixement*. El sacrifici s'interioritza: l'ofrena esdevé el propi coneixement que s'ofereix en el foc de la consciència del sacrificant. El resultat d'aquest sacrifici és el coneixement alliberador que transforma el sacrificant en un home lliure del dolor.

Si alguna cosa caracteritza el pensament d'aquesta època és l'interès per la recerca del substrat imperible de la realitat, allò que està més enllà de la transitorietat dels fenòmens i de les paradoxes de la raó i el llenguatge. En aquest procés es redueix la multiplicitat de déus i els elements naturals a un sol principi, el *brahman* neutre, que és descrit com la realitat de la realitat. Paral·lelament a l'anàlisi regressiva de la realitat externa es produeix una anàlisi de la realitat interna que cerca el centre real de la persona. Això s'aconsegueix mitjançant l'eliminació consecutiva dels elements perifèrics de la individualitat humana: el cos, l'aire vital, els sentits, la ment, els sentiments, les idees, el mateix jo contingent. El que resta després d'aquesta eliminació és la consciència pura sense contingut, anomenada amb el pronom reflexiu, *ātman*, el si de la persona. La gran descoberta de les *uṇiṣad* és la identitat entre el *brahman* neutre i l'*ātman*, entre la transcendència més externa i la interioritat més íntima.

En aquest període s'acaben de configurar una sèrie de conceptes cardinals per a l'hinduisme. El concepte de *karma*, que ve de l'època dels *brāhmaṇa* i que té el seu origen en la doctrina de l'eficàcia de l'acció ritual, agafa ara connotacions negatives. El *karma* —el fet que l'acció realitzada produirà necessàriament un resultat bo o dolent segons la seva natura— esdevé una presó esferidora. Si abans calia fer bones accions per guanyar el cel, ara el que compta és desempallegar-se de les accions bones i dolentes (*Chāndogya Upaniṣad* 8.1.16; 8.4.1) per poder escapar no només de la maledicció de l'infern, sinó també de la gàbia daurada del paradís. A les *uṇiṣad* es fa una crítica del paradís i aquesta crítica s'anomena *mokṣa* o alliberament. El paradís no és l'estat espiritual més elevat, sinó tan sols una simple recompensa per als virtuoses, per a la gent que és només “religiosa” i es limita a seguir els rituals establerts. S'entén així el que afirmàvem sobre els diferents sentits del mot *religió*: dins de la via del coneixement la religió acaba incorporant la seva pròpia crítica.



Elaboració CIDOB edicions. Font: *Atlas des Religions*, 2002.

Aquesta crítica no es fa solament des de l'ortodòxia vàdica, sinó també des dels moviments reformistes que tenen la voluntat de separar-se definitivament del tronc vàdic com són el budisme i el jainisme. Un dels criteris més utilitzats, tant per la tradició índia com pel món acadèmic, a fi de determinar la pertinença a l'hinduisme és l'acceptació dels *veda* com a autoritat religiosa. D'altra banda aquesta "acceptació dels *veda*" no deixa de ser merament formal: encara que els textos vàdics siguin utilitzats a la litúrgia, el conjunt de creences bàsiques de l'hinduisme està recollit en textos posteriors que no pertanyen a l'època vàdica i palesen una procedència molt diversa. En tot cas, el que compta és que hi ha una fissura entre el món vàdic i el món postvàdic. En canvi, des de l'èpica (400 a.C.) fins als nostres dies podem trobar un fil de continuïtat en el panteó i les formes de culte hindús.

Del neohinduisme al nacional hinduisme ▶ Després del període de les *upanişad* i del budisme es pot parlar, simplificant extraordinàriament, de l'hinduisme clàssic (300-500) i tot seguit dels moviments devocionals i tântrics, fins a l'arribada dels occidentals i l'aparició del neohinduisme que ja hem esmentat. Convé tenir en compte que aquestes classificacions no són sinó tipologies amb un component històric. L'hinduisme clàssic conviu amb els moviments tântrics i devocionals i es veu fortament influenciat per ells. De la mateixa manera, l'hinduisme tradicional conviu amb el neohinduisme fins als nostres dies.

El neohinduisme no és l'única forma d'hinduisme modern. Hi ha una forma contemporània d'hinduisme que ha guanyat una importància cabdal en el terreny polític. Es tracta del que



© Cristina Sánchez i Ignasi Oliveras

► Pregària al Ganges (Rishikesh, Índia)

podríem anomenar el “nacional hinduisme” o l'hinduisme nacionalista, que troba una de les seves expressions fundacionals en el concepte d’“hindutva” o “hinduïtat” de Vinayak Damodar Savarkar⁴. El que Savarkar cerca és trobar el ciment unitari per construir la gran casa de la nació índia i l'element aglutinador esdevé la hinduïtat, una qualitat universal de tots els indis. La preocupació principal de Savarkar, influenciat per G. Mazzini, és nacionalista i es fonamenta en una visió nacional de l'hinduisme que el porta a hinduïtzar la política. El seu objectiu és alliberar l'Índia de l'opressió estrangera i unificar-la fins arribar a la construcció de la nació índia unida per la hinduïtat, homogènia pel que fa al territori, la raça, la cultura, la religió i la llengua.

La hinduïtat és precisament l'atribut d'aquells que tenen sang índia i, al mateix temps, segueixen una religió originada en el territori indi. És a dir, es produeix una conjunció entre el concepte de “terra dels avantpassats” (*pitṛbhūmi*) i “terra santa” (*puṇyabhūmi*). Així, els musulmans i els cristians, encara que tinguin sang índia, no es qualifiquen per la hinduïtat en contemplar com a terra santa la Meca en comptes de l'Índia, Jerusalem o Roma. S'inclouen, en canvi, els budistes, jainistes i sikhs, ja que són religions que van néixer a l'Índia. Hinduïtat és, però, més que hinduisme. La hinduïtat és l'essència de la nació índia i del fet de ser indi, i abasta totes les àrees del pensament i de la vida índia, mentre que el terme hinduisme només es refereix als aspectes espirituals o religiosos.

El concepte d'*hindutva* troba la seva concreció institucional al Rashtriya Swayamsevak Sangh (RSS) (Associació de Voluntaris Nacionals), una organització cultural encarregada de revitalitzar i estructurar l'hinduisme, que entén com a sinònim de nacionalisme. L'*hindutva* té també representació política al Bharatiya Janta Party (BJP) (el partit que va governar durant l'última legislatura i que actualment és a l'oposició); té representació religiosa a la Vishva Hindu Parishad (VHP) (Assemblea Mundial Hindú), una organització que aspira a la creació d'un hinduisme modern, homogeni i nacionalista. Com el seu nom indica el VHP també s'ha ocupat de captar per a la causa nacionalista a la pròspera i cada vegada més influent diàspora índia. Aquesta triada d'organitzacions, juntament amb d'altres menys importants, s'agrupen sota el nom genèric de *Sangh Parivar* o “Família d'Associacions” i dóna un nou poder al nacionalisme hindú. D'una banda, el RSS fa el treball social i cultural de base, el VHP s'encarrega dels moviments religiosos populars i el partit polític guanya eleccions amb l'ajut del RSS i el VHP.

El nacional hinduisme cercarà la culminació del que s'ha anomenat la *semitització de l'hinduisme* i que ja comença amb el neohinduisme. S'insisteix, en general, en una major cohesivitat organitzativa (*sangathan*), més homogeneïtat i una masculinització de l'hinduisme tradicional. Creu també en el destí històric de l'hinduisme i al mateix temps promou la igualtat, el treball social i s'oposa al sistema de castes.

El VHP aspira a la representativitat i a la centralitzat de l'hinduisme contemporani a través d'una adaptació de l'antic *dharmā* a les exigències de la modernitat. D'altra banda cerca també la creació d'una església hindú centralitzada, amb un codi de conducta únic i una escriptura unitària, la *Bhagavadgītā*, com a “bíblia” dels hindús. Tampoc no és casual la insistència del RSS, que trobem ja a Dayanand Saraswati, en els exercicis físics, ja que el culte al cos jove, fort i atlètic és una constant dels nacionalismes culturals, per als quals la renaixença de la nació/cultura depèn tant de la força física com del caràcter moral. Savarkar parlarà de la necessitat de militaritzar l'hinduisme per invertir el procés d'efeminament que va tenir lloc durant l'època colonial.

L'èxit de l'hinduisme nacionalista ha estat més espectacular en el camp polític que en el religiós. El BJP, que va guanyar només dos escons en les eleccions de 1984, va passar a ser el partit més votat a la dècada dels noranta i ha estat l'únic partit, exceptuant el Partit del Congrés, que ha pogut governar durant tota una legislatura. Aquesta pujada la va fer amb les dues ales del RSS i el VHP. Aquest darrer es va encarregar d'organitzar el moviment per a la construcció del temple de Rama en el lloc on estava ubicada la mesquita de Babar. La mesquita fou destruïda l'any 1992 i el moviment popular orquestrat pel VHP, amb l'ajut del RSS, va marcar els inicis de la pujada al poder del Bharatiya Janta Party⁵. Entre els arguments brandejats pels nacionalistes, un d'especialment reeixit va ser la denúncia de la política d'acontentament (*appeasement, tuṣṭikaran*) cap als musulmans practicada, segons el BJP, pel Partit del Congrés. Tot i així el proselitisme del VHP i del RSS ha trobat molta més resistència de l'esperada. En part perquè les estructures tradicionals de l'hinduisme són encara massa fortes per cedir a la pressió d'un hinduisme semititzat. La tradició està encara massa viva per ser reemplaçada per un hinduisme modernitzat que es vol autòcton, però que paradoxalment està infectat d'elements estrangers. Un cop més, és la classe mitjana urbana la que es veu més fàcilment seduïda, ja que allunyada del món rural comença a viure l'afebliment de les estructures tradicionals. Pel mateix motiu, la diàspora índia veu amb bons ulls aquest ressorgiment hinduista i contribueix generosament a finançar-lo. A la fi alguns dels objectius del nacionalisme secular i de l'hinduista convergeixen. L'èxit, al final dels anys vuitanta, de l'idea d'un hinduisme nacional es deu en gran mesura al triomf de la idea de nació-Estat. Potser la unitat política ha creat un espai buit que vol ser omplert per una religió corresponent. Esperem que aquesta religió no acabi amb la diversitat de les formes tradicionals i no s'oblidi de la crítica a la religió com un element de l'hinduisme. ■

Notes >

1. N.de l'Ed.: En referència a les religions semites, que tenen en comú la figura d'Abraham, i entre les que es troben les religions monoteistes del judaisme, el cristianisme, l'islam i la fe Bahà'í.
2. Els *ashraf* es consideren a si mateixos descendents dels musulmans que van venir de fora de l'Índia, mentre que els *ajlaf* corresponen generalment als hindús de casta baixa que es van convertir a l'islam, però van retenir el seu rang social anterior. La divisió recorda la de les castes hindús en dos grups: les pures (o les dels dos cops nascuts: brahmans, guerrers i comerciants) i les impures (servents i intocables). Es coneixen quatre divisions principals d'*ashraf* que al mateix temps es subdivideixen en diferents comunitats endogàmiques (Mandelbaum, 1970: 549-550).
3. Habitualment es considera com a hipòtesi que els indoaris van arribar de fora de l'Índia a través de la vall de l'Indus. Actualment des del nacionalisme hindú es nega la validesa d'aquesta hipòtesi i es manté, sense poder-ho demostrar, que els pobles indoaris són originaris de l'Índia.
4. El mot *hindutva*, un híbrid del mot persa *hindu* i el sufix sànscrit *-tva*, significa “la qualitat de ser hindú” o “el fet de ser hindú”.
5. Des de 2004, però, el BJP passa per moments difícils en perdre inesperadament les eleccions enfront del Partit del Congrés i sumir-se en una doble crisi de liderat i identitat.

Referències bibliogràfiques >

- BIARDEAU, Madeleine. *El Hinduisme: Antropología de una civilización*. Barcelona: Kairós, 2005.
- BORREGUERO, Eva. *Hindú: nacionalismo religioso y política en la India contemporánea*. Madrid: Los libros de la Catarata, 2004.
- FLOOD, Gavin. *El hinduismo*. Madrid: Cambridge University Press, 1998.
- HANSEN, Thomas Blom. *The Saffron Wave democracy and hindu nationalism in modern India*. Nova Delhi: OUP, 2001.
- ILÁRRAZ, Félix i PUJOL, Òscar. *La Sabiduría del Bosque: Antología de las Principales Upanishads*. Madrid: Trotta, 2003.
- MANDELBAUM, David G. *Society in India*. Berkeley: University of California Press, 1970.
- PÁNIKER, Agustí. *Índika*. Barcelona: Kairós, 2005.

DCIDOB 99.

Pensament i religió a l'Àsia.

El xintoisme i la construcció de la identitat nacional al Japó
Raquel Bouso Garcia

EL XINTOISME I LA CONSTRUCCIÓ DE LA IDENTITAT NACIONAL AL JAPÓ

TRETS IDENTITARIS I XINTOISME AL JAPÓ

Raquel Bouso Garcia Universitat Pompeu Fabra

El 15 de desembre del 1945, el Comandament Suprem dels Poders Aliats (SCAP) a Tòquio ordenava desmantellar el xinto com a religió estatal del Japó i poc després, el dia d'Any Nou, l'emperador Hiroito anunciava públicament que els lligams que l'unien amb el seu poble no depenien de llegendes i mites, ni derivaven de la falsa concepció que l'emperador és diví i el poble japonès superior a d'altres races i destinat a governar el món. Finalitzava així una època de la història japonesa marcada per una construcció política de la identitat nacional ancorada en l'antiga religió xintoista i s'inaugurava una nova etapa en què es pretenia fer efectiva la separació entre religió i Estat.

Com s'havia arribat a associar les creences xintoistes tradicionals amb una ideologia militarista i imperialista només es pot explicar a partir d'un procés complex i llarg que ens duu als orígens de la nació japonesa. Cal avançar, però, que abans de la modernitat, l'era Meiji (1868-1912), el xintoisme mai no havia existit com a religió independent.

El camí dels déus ▶ S'acostuma a anomenar “xintoisme primitiu” al culte religiós que practicaven els japonesos cap al segle VI, quan es va introduir el budisme des de la Xina i Corea. És llavors quan es creà el mot *shintō* per diferenciar l'espiritualitat indígena de la nova religió estrangera. L'origen del terme és una combinació de dos caràcters xinesos: *shin* (en una altra lectura, *kami*) que se sol traduir per “déu” i *tō* (o *dō*) amb el sentit de “camí”¹. Aquesta denominació assumí diversos significats al llarg de la història religiosa japonesa i no es va popularitzar fins al segle XIX.

El culte nadiu no es tractava d'un sistema compacte de creences sinó d'una fusió de nombroses pràctiques amb components ètnics diversos (probablement d'origen melanesi, austro-asiàtic, tungusic, micronesi i altaic). Els assentaments prehistòrics trobats a l'arxipèlag japonès suggereixen la formació d'uns primers grups o clans (*uji*) que adoraven un *kami* o divinitat tutelar (*ujigami*). *Kami* fa referència a allò sagrat, digne de reverència, que es manifesta en els cels, el vent, boscos, muntanyes, rius, animals o éssers humans, principalment difunts. Aquesta concepció sacralitzada del cosmos implicava una espiritualitat de caire animista, caracteritzada pel culte a divinitats locals, llocs sagrats i ritus de purificació. En tant que forces del creixement, fertilitat i producció, els *kami* eren objecte de cerimònies i rituals (*matsuri*) a fi d'atreure la seva protecció i exorcitzar els mals. Els principals valors vinculats a aquestes pràctiques consistien en la sinceritat, la naturalitat i simplicitat, la puresa, el tabú i la solidaritat comunal.

A mesura que el territori es va anar unificant, a finals del segle IV, el clan dominant Yamato va desenvolupar una organització política al voltant d'una família imperial. Cap a la fi del segle VII i començament del VIII, el sobirà fou elevat a l'estatus de *kami* vivent que expressava la seva voluntat a través d'edictes imperials. D'aquests anys daten dues cròniques posades per escrit per tal de preservar les tradicions orals dels mites de la creació del món i de la fundació de l'Estat japonès, *Kojiki* (Registre dels fets antics) i *Nihongi* (Cròniques del Japó)². En aquests escrits es detecten les dues grans línies mítiques arrelades en les tradicions culturals més antigues del Japó, la “meridional”, articulada al voltant del conreu de l'arròs i la deessa sol Amaterasu, i la “septentrional”, al voltant de Takamimusubi, déu del cel. Aquesta última, centrada en el poder i la legitimitat, era la pròpia de la casa imperial que, interessada en consolidar-se, integrà el component meridional en les cròniques, com mostra el relat del nét del cel, l'avantpassat imperial que rep dels dos *kami* l'ordre de governar i els símbols de la seva legitimitat: el mirall, l'espasa i la joia. Així, les creences tradicionals es van utilitzar per donar suport a l'autoritat imperial sobre la base mitològica de la descendència genealògica de l'emperador.



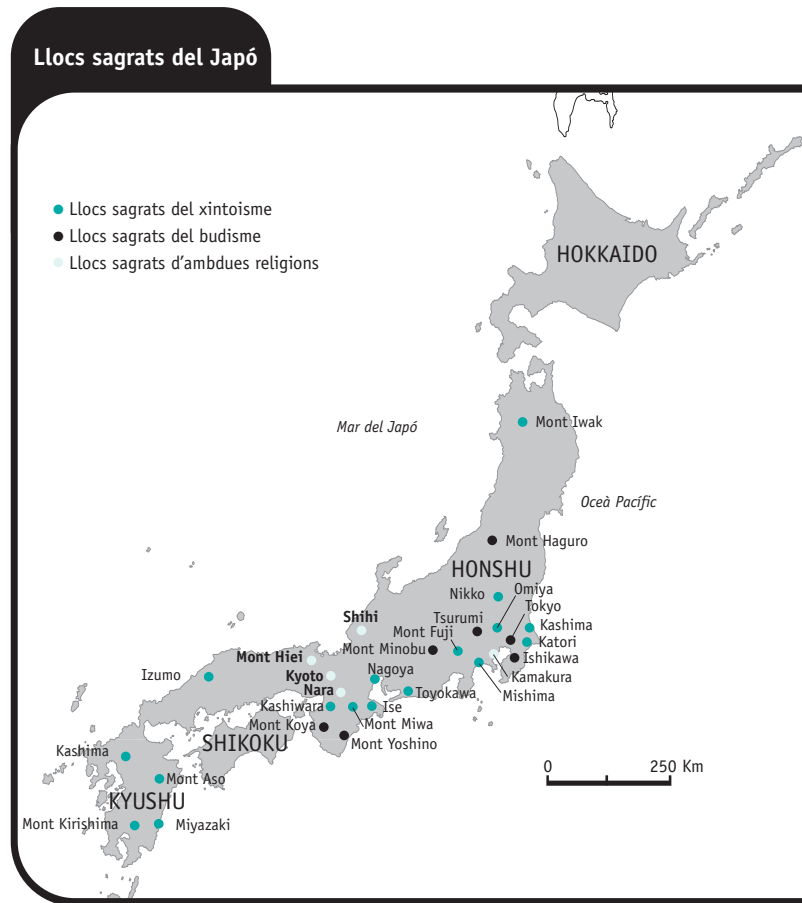
Sincretisme budista-xintoista ▶ A mitjan segle VIII, l'emperador Shōmu (701-756), sacerdot en cap del xinto, es va iniciar en el budisme i ordenà construir el Gran Temple de l'Est (Tōdai-ji) a Nara, on va reunir el culte a la *kami* del sol, Amaterasu, amb el buda solar

(japonès *Dainichi*; sànscrit, *Mahāvairocana* o *Vairocana*), principi espiritual bàsic del cosmos per l'escola budista Kegon, una de les més prominents al Japó de l'època. Aquest tipus de síntesi en la pràctica va trobar aviat una fonamentació filosòfica arran de les doctrines desenvolupades a les escoles budistes esotèriques Shingon i Tendai del període Heian (794-1185). La teoria anomenada *honji suijaku* partia de la idea budista que l'univers és l'activitat del buda còsmic i tot el cosmos, una expressió simbòlica d'aquesta activitat. Així, mentre que el "fonament de la realitat" (*honji*) correspondria al buda, contenia "traces" o "vestigis" (*suijaku*) dels *kami* xinto: els *kami* serien aparences fenomèniques de les divinitats budistes existents a un nivell més profund de la realitat. Al Japó medieval, pensadors xintoistes com els representants del moviment Watarai Shintō van invertir la teoria en argumentar que els *kami* eren fundacionals i els budes, les seves manifestacions.

L'assimilació del xintoisme al budisme va permetre les escoles budistes apropar les seves pràctiques a sectors de la població més amplis que l'elit educada. Per la seva banda, l'antiga cosmovisió xintoista, en adoptar les sofisticades formes d'argumentació i terminologia budistes, es dotava d'un nou utilatge intel·lectual i augmentava el seu prestigi. Cal tenir present que la primera constitució japonesa, elaborada pel príncep Shōtoku (574-622), s'havia basat en principis confucians i budistes sense esmentar directament el xintoisme; les estructures burocràtiques per governar l'Estat eren d'inspiració confuciana i el budisme gaudia d'una considerable tradició especulativa i doctrinal que es remuntava als seus orígens a l'Índia.

El sincretisme budista-xintoista (*shin-butsu shūgo*) es convertí en la religió predominant del Japó medieval i la combinació institucional de budisme i xinto, no exempta de punts de conflicte entre ambdues tradicions, es va mantenir al llarg del període Edo o Tokugawa (1603-1867). A excepció dels santuaris més emblemàtics del xintoisme, Ise i Izumo, o els del domini Mito, els centres de culte eren majoritàriament complexos formats per santuaris xinto, dedicats a divinitats locals tutelars, i temples budistes, administrats pel clergat budista. Tanmateix, en aquest període, l'hegemonia institucional i intel·lectual del budisme va minvar amb la prevalença de les idees neoconfucianes provinents de la Xina, la desposseïció del poder militar dels temples budistes i la relegació de les seves tasques a l'elaboració del cens de la població o els serveis funeraris, i amb la promoció d'acadèmies urbanes seculares al marge de les tradicionals escoles dels temples.

Revifalla del xintoisme ▶ En cercles intel·lectuals, el moviment d'Estudis Nadius (*kokugaku*), preocupat per la pèrdua de les arrels ètniques i culturals davant les influències estrangeres (confuciana, taoista o budista i la incipient introducció d'idees occidentals), proposà per tal de preservar-les un "retorn a l'antic xintoisme" (*Fukko Shintō*). La interpretació del xintoisme desenvolupada per Hirata Atsutane (1776-1843) i els seus seguidors es convertí en la branca més important del *Fukko Shintō*. A diferència del seu mestre i principal exponent dels



▶ Elaboració CIDOB edicions. Font: *Atlas des Religions*, 2002.

Estudis Nadius, Motoori Norinaga (1730-1801), Atsutane era un activista polític i vinculà la noció central d'aquests estudis, *Yamato damashii* (l'esperit original del poble japonès), amb l'aleshores en voga eslògan polític "reverència a l'emperador; expulsió dels bàrbars" (*sonnō jōi*). Juntament amb erudits neoconfucians, camperols i terratinents descontents amb el Govern, aquest moviment era partidari de la restauració imperial, ja que feia temps que el poder fàctic descansava en mans dels règims feudals de famílies guerres (*bakufu* o *shogunat*). Hirata considerava que els japonesos havien de complir una missió única en el món, atès que si s'admetia la història de la creació de les cròniques antigues, el pla diví de sobirania de l'emperador no es limitava a la nació japonesa. El xintoisme de Hirata, en part influït pel cristianisme, afegia a la dicotomia tradicional puresa/impuresa, una polaritat bé/mal que comportava conseqüències (recompenses/càstigs) en l'altra vida.

El xintoisme adquiria així per als estadistes de la Restauració Meiji unes característiques idònies per donar suport a la nova ideologia: comptava amb un cànon d'escriptures oficial (les antigues cròniques recuperades pels Estudis Nadius), una visió idealitzada del passat al voltant de la singularitat de ser japonès, una doctrina desvinculada d'altres tradicions espirituals i reafirmava l'argument central de l'emperador. Però, què va fer possible que una ideologia estatal presentada com a xintoisme fos àmpliament acceptada poc després de la Restauració pels sectors populars?

Durant la fi del règim Tokugawa (*bakumatsu*), la religió popular de les àrees rurals es definia per la recerca dels beneficis d'una bona



© Onol Farrés

► Font de la purificació, Temple de Heian (Kyoto, Japó)

collita i protecció personal, així com per la difusió del valor del perfeccionament personal. Entre els pocs intents de propagació del culte del *kami* de forma independent del budisme destacaven les peregrinacions organitzades pels sacerdots (*oshi*) del Gran Santuari d'Ise i les confraternitats (*sanshatakusen*) que es reunien per retre culte als oracles de divinitats xinto com Kasuga, Hachiman i Amaterasu. Per la seva voluntat proselitista, els *oshi* van esdevenir figures cabdals de la cultura popular: distribuïen entre els camperols almanacs i talismans, pronunciaven sermons, recitaven pregàries, executaven danses sagrades i rituals de purificació. Entre els predicadors populars (budistes, confucians, *kokugaku*, Nous estudis o *shingaku*) també figuraven sacerdots xintoïstes, alguns, amb el temps, fundadors de noves religions. Malgrat la disparitat de doctrines que representaven aquests predicadors, tots promovien, sota el patrocini de les elits locals, uns valors comuns entre la població: la pietat filial, l'honestetat, la diligència o l'estalvi. Aquesta conjuntura fou aprofitada pels defensors de la nova política estatal en matèria religiosa.

Xinto estatal ► El 1868 de l'era Meiji, l'Estat va intervenir en els assumptes religiosos i va separar oficialment el xintoïsm del budisme (*shinbutsu bunri*) i va establir la independència institucional del xintoïsm. Es va decretar que els santuaris xinto eliminessin els elements budistes i que oficiessin funerals xintoïstes (quan el contacte amb la mort o la sang era considerat tabú). En l'àmbit local, aquesta separació va desembocar en un moviment violent per destruir el budisme (*haibutsu-kishaku*) amb una consegüent important pèrdua material de patrimoni. Es van confiscar terres, es van fondre estàtues i objectes de culte i es prohibí als monjos budistes executar ritus que constituïen la seva font d'ingressos. Amb tot, la posició del budisme

en la vida religiosa popular no va canviar gaire pel que fa a les pràctiques dels serveis funeraris i ritus ancestrals.

Altres mesures que es van emprendre foren la classificació jeràrquica de tots els santuaris (amb Ise al capdavant) i un sistema de registre nacional dels santuaris en substitució del budista: cada nounat es convertia així en membre d'un santuari i rebia un talismà; també es distribuïa a cada llar un amulet d'Ise, amb la clara funció d'unificar la nació en el culte. Es restablí una oficina encarregada dels ritus (*jingikan*) i s'introduïren una sèrie de canvis en el ritual imperial. El 1871, els ascetes de la muntanya (*yamabushi*) van quedar al marge de la llei, fet pel qual havien d'ordenar-se sacerdots budistes o xintoïstes o tornar a la vida laica, i això permeté reorganitzar llocs de pelegrinatge tradicionals com el mont Fuji o Dewa Sanzan, als quals s'assignaren deïtats xintoïstes.

El Govern va promoure la creació d'una religió estatal, que en un principi no s'identificava amb el xintoïsm, a través de la Campanya de Promulgació de la Gran Educació (*taikyō senpu undō*), des del 1870 al 1884. Aquesta Campanya comptava amb la participació de budistes i contribuï a generar una consciència general del xinto com a entitat independent. S'assentava en tres pilars: tres grans ensenyances (*sanjō no kyō soku*), l'Institut de la Gran Ensenyança (*Daikyōin*) i un cos d'educadors (*kyōdō shoku*). Les tres grans ensenyances es poden resumir en: respecte als déus i amor al país; aclarir els principis del Cel i el Camí de l'Home; reverència a l'emperador i obediència a la voluntat de la cort. Per formar els educadors en aquestes ensenyances rebien manuals on s'exposaven les virtuts de pagar els impostos, complir el servei militar, l'educació obligatòria, del calendari solar o dels lemes "país ric, exèrcit fort" (*fukoku kyōhei*) i "civilització i il·lustració" (*bunmei kaika*).



► Santuari de Yasukuni (Tòquio, Japó)

Malgrat que no hi havia cap declaració manifesta que la religió estatal emergent fos el xintoisme, el sistema doctrinal xintoista proporcionava arguments normatius i una clara justificació de la nova estructura institucional basada en el govern imperial, i el seu simbolisme era prioritzat en les noves creences i ritus, tant pel que fa a la forma litúrgica, els atuells dels sacerdots, els objectes de culte o les pregàries. Després de controvèrsies internes en el Govern i crítiques d'arreu, el santuari d'Ise es va fer càrrec de la Campanya, de manera que el caràcter de la religió estatal esdevingué explícitament xintoista.

El 1873, el règim Meiji derogà la prohibició del cristianisme (declarat il·legal per primer cop el 1587) i la pressió exercida per líders budistes i diplomàtics occidentals en favor de la llibertat religiosa el va dur a garantir aquest dret en la Constitució del 1889. A partir del 1882 fins al 1945, el Govern japonès defensà que el xinto estatal era un culte no religiós a l'emperador i una moral patriòtica nacional a la qual cada ciutadà, independentment de les seves creences, havia de retre homenatge. Es van fer servir els governs nacional i locals, el sistema d'educació pública o l'exèrcit per propagar, emprant de forma selectiva la mitologia (que en els llibres de text apareixia com a història verídica), la sobirania de l'emperador, la lleialtat a la casa imperial i la singularitat del Japó. El fet que la deïtat del sol fos considerada antecessora directa de la família imperial japonesa convertia el tro en una institució religiosa, mentre que els llocs de culte perderen el seu caràcter religiós en ser utilitzats únicament per al cerimonial imperial. El xinto estatal no admetia activitats religioses, predicar o oficiar funerals, però tolerava els símbols religiosos, càntics, amulets o festivals.

A causa de la proliferació de pràctiques religioses, algunes vinculades al xinto, el Govern va haver de reconèixer tretze grups

que denominà "sectes xintoistes" (*kyōha shintō*)³, tot i que exclouïa els seus sacerdots de les celebracions del xinto d'Estat. Després de la Segona Guerra Mundial algunes d'aquestes sectes es van declarar "noves religions" (*shinkō shūkyō*) i el xinto estatal es va transformar en xintoisme de santuari (*jinja shintō*), reconegut legalment com a religió. La nova Constitució garanteix la llibertat religiosa i, en general, el poble coneix i respecta els drets i privilegis del xintoisme.

El xinto en la cultura japonesa ► La societat japonesa contemporània ja no és agrària sinó industrial o tecnològica, però per a alguns estudiosos el principi bàsic de l'antic xintoisme ritual –pregar per una producció abundant, seguretat i prosperitat– continua sent la base espiritual del Japó actual. No només l'art o l'arquitectura del país són contemplats com una herència xintoista vigent, sinó aspectes com l'actitud positiva envers la feina que distingeix els japonesos i que derivaria de la creença tradicional en la cooperació entre els déus i el poble (*shinjin-kyōdo*) per a la producció de la collita i el desenvolupament de la comunitat.

De fet, les pràctiques xintoistes encara marquen els estadis de la vida de les persones i el temps del calendari. Aquestes pràctiques, vinculades amb la fertilitat i la família (naixements, infantesa, matrimoni), són seguides per molts japonesos: la "primera visita al santuari" (el nadó és presentat al *kami*), el ritus "set-cinc-tres" que celebra la infantesa dels nens als cinc anys i les nenes de set o tres, o el casament xinto, el més comú actualment. També són populars la visita al santuari local l'Any Nou –on es presenten ofrenes de menjar i sake al *kami*, que deslliura de les impureses de l'any anterior i permet encetar el nou renovat– o els festivals, sovint regionals i lligats al cicle agrícola.

Un altre costum vinculat al xintoisme que perviu és el pelegrinatge a llocs d'especial poder espiritual com ara el Mont Fuji, Ise o Miyajima, com també les visites a santuaris dedicats al *kami* de la natura o a guerrers, emperadors, erudits o artistes. En els santuaris encara s'adquireixen talismans per a propòsits específics (viatjar sa i estalvi, salut, exàmens, parts fàcils, fortuna, etc.), es realitzen peticions als *kami* amb plaques votives i als sacerdots xintoistes d'oracions o encanteris amb els que tradicionalment es buscava purificació, salut, protecció davant de desastres naturals, etc. i ara més aviat benediccions per a l'any nou, la collita, una nova casa o negoci. Tampoc no és gens estrany que companyies i fàbriques líders del progrés econòmic del país (Toyota, Mitsubishi, Hitachi o Toshiba) comptin amb el seu propi santuari, on celebren les seves festes particulars com el dia de la creació de la companyia, o amb altars per als déus (*kamidama*) en les seves instal·lacions, on preguen per la seguretat i prosperitat de l'empresa.

Amb tot, santuaris com el d'Ise i el de Yasukuni, festivitats com l'aniversari de la fundació de l'imperi (suprimida després de la guerra i novament introduïda el 1966) i algunes de les cerimònies celebrades a la cort imperial susciten reiteradament polèmiques, en la mesura que recorden la unitat del xinto i l'Estat (*saiseiitchi*). Yasukuni constitueix un cas paradigmàtic d'aquest tipus de controvèrsies. Es tracta d'un santuari dedicat a tots aquells que van morir per l'emperador des del 1853⁴ fins al final de la Guerra del Pacífic, uns 2,5 milions de persones, algunes considerades criminals de guerra. Des de la dècada del 1950, el santuari ha estat visitat de manera oficiosa per membres del Govern i polítics conservadors, coincidint amb la data de la rendició del Japó. Des que va ser elegit primer ministre, Junichiro Koizumi ha visitat el santuari diverses vegades, essent invariablement objecte de crítiques per part de la Xina, Corea del Sud, Filipines i d'altres països del Sud-est asiàtic però també de ciutadans japonesos que sostenen que aquesta visita vulnera la separació constitucional d'església i Estat.

Notes ▶

1. Els japonesos utilitzaven el sufix *dō* que indica "via", "camí" o "curs" i el sufix *kyō* (ensenyança) indistintament per designar les tradicions espirituals asiàtiques (ex. budisme: *butsudō* o *bukkyō*; confucianisme: *jūkyō*; taoisme: *dōkyō*; i més endavant s'afegí el cristianisme: *kirisutokyō*), tot i que el primer sufix conté el matís de pràctica i el segon de doctrina. En canvi, el terme *shūkyō* (*shū*: comunitat religiosa), emprat originalment en el budisme per anomenar una escola o secta, va ser introduït pels intel·lectuals del segle XIX com a equivalent del mot occidental "religió" i inclou unes connotacions d'exclusivisme que mancaven en el sincretisme religiós tradicional.

2. Aquestes cròniques serien les fonts més antigues del xintoisme. Fins llavors la tradició espiritual indígena era oral, ja que Japó no va tenir sistema d'escriptura fins a la introducció de textos xinesos a finals del segle V o començament del VI. Amb el temps, el sistema d'escriptura xinès es va adaptar a la llengua japonesa. El *Kojiki* està escrit majoritàriament en japonès i és una compilació de material mític del període preliterari, des dels orígens del Japó fins als emperadors del segle VI. El *Nihongi* o *Nihonshoki*, redactat en xinès, ofereix més detalls sobre el període del segle VI fins a la data de la seva escriptura.

3. *Kurozumikyō*, *Konkōkyō*, *Tenrikyō*, *Shinrikyō*, *Fusōkyō*, *Misogikyō*, *Ontakekyō*, *Jikkōkyō*, *Taishakyō*, *Shōseikyō*, *Shinshōkyō*, *Taiseikyō* i *Shintō Taikyō*.

4. Any en què el comodori nord-americà Matthew C. Perry va entrar en la badia de Tòquio per forçar un acord comercial amb el Japó.

Referències bibliogràfiques ▶

HARDACRE, Helen. "Creating State Shinto: The Great Promulgation Campaign and the New Religions". *Journal of Japanese Studies* 12(1): 29-63 (1986).

HOLTOM, Daniel Clarence. *Un estudio sobre el Shintō moderno. La fe nacional del Japón*. Barcelona: Paidós, 2004.

HONDA, Sōichirō. "Shinto in Japanese Culture". *Nanzan Bulletin* 8: 24-30 (1984).

KASULIS, Thomas P. *Shinto. The Way Home*. Honolulu: University of Hawai'i Press, 2004.

KURODA, Toshio. "Shinto in the History of Japanese Religion". *Journal of Japanese Studies* 7(1): 1-21 (1981).

NAUMANN, Nelly. *Antiguos mitos japoneses*. Barcelona: Herder, 1999.

DCIDOB 99.

Pensament i religió a l'Àsia.

Sistemes de valors i fet religiós en les societats del sud-est asiàtic
Hugo Valenzuela García

SISTEMES DE VALORS I FET RELIGIÓS EN LES SOCIETATS DEL SUD-EST ASIÀTIC

SINCRETISME I DIVERSITAT

Hugo Valenzuela García Universitat Autònoma de Barcelona

Malgrat el tòpic, les societats del Sud-est asiàtic es poden definir com un caos de religions, llengües i ètnies (Hall, 1995: 5). Tan sols a Indonèsia es compten ni més ni menys que 748 grups ètnics, les religions dels quals cobreixen una àmplia combinatòria sincrètica, que fusionen les principals religions universals, diverses filosofies orientals, ancestrals tradicions animistes i nous moviments místics. En el conjunt del Sud-est asiàtic la diversitat augmenta, ja que cap país és religiosament homogeni. Musulmans sufís, sikhs, hindús balinesos, catòlics romans, bataks de Sumatra protestants, metodistes tàmls, xinesos episcopals, vietnamites taoistes, budistes mahayanes i theravadés, adventistes del Setè Dia, filipins seguidors de l'Església de Crist, xamans animistes, etc., són solament algunes de les possibilitats trobades a la regió. Davant d'aquesta pluralitat, que sembla frustrar qualsevol síntesi, una comprensió general de tot allò religiós requereix centrar-se en les manifestacions més populars i emfatitzar allò que és comú a costa d'allò que és singular, amb el propòsit de trobar, com apunta l'eslògan d'Indonèsia, la "unitat en la diversitat". Aquesta aproximació va dirigida cap a aquesta direcció: mostrar que malgrat, o potser gràcies, la desbordant heterogeneïtat religiosa, les societats del Sud-est asiàtic comparteixen un substrat comú mínim de valors i cosmologies.

A diferència d'Occident, on s'accentua l'aspecte doctrinal de la religió, a Àsia l'experiència religiosa és un afer quotidià que no tenyeix solament les pregàries, els cultes i els ritus de pas, sinó que travessa actes tan aparentment mundans com la salutació, la forma de vestir-se, l'alimentació, la interacció social o l'actitud davant la vida i la mort. En aquest context el fet religiós, més enllà de la doctrina, és una forma de vida (Cf. Geertz, 1975) o, com diria l'antropòleg francès Marcel Mauss, un *fet social total*. Per comprendre millor la lògica religiosa al Sud-est asiàtic cal explorar, breument, la seva textura heterogènia.

El sincretisme religiós al Sud-est asiàtic ▶ La fusió de creences en aquestes latituds és el corollari d'un procés històric de difusió cultural producte de la migració interna, l'expansió dels antics imperis regionals, la influència dels grans països del nord (Xina i Índia), l'intercanvi mercantil internacional i l'impacte colonial.

Cronològicament, la primera manifestació religiosa que es va trobar en aquest territori és l'animisme (del llatí *animus*, ment o ànima) o la creença en éssers sobrenaturals que viuen en els objectes animats o inanimats. L'animisme espiritualitza les forces de la natura i, en la seva màxima expressió, considera que "tot té ànima". Aquesta idea és precisament la que es desprèn de la noció malaia de "semangat", molt propera a l'animisme indonesi ancestral i al concepte i etimologia del "mana" melanesi i polinesi. El "semangat" és una força animista que rau tant en els éssers humans com a les llars, a les muntanyes i boscos, al mar, als camps d'arròs o a l'embarcació de pesca. Aquesta creença perviu de manera vívida en l'imaginari col·lectiu, i es manifesta en el tractament i diagnòstic de malalties, en els ritus de reproducció humans i en els de producció d'arròs, en la simbologia de la llar (Cf. l'esperit de la llar tailandesa, *phra pume*), en les activitats lúdiques com la lluita de galls o el "wayang kulit" (*teatre d'ombres*) i, per suposat, en la màgia. El principi de la màgia negra practicada a Tailàndia, Cambotja, Malàisia, Indonèsia o Sabah i Sarawak a Borneo implica cert tràfic o interacció amb esperits. En concret, tant l'atac com la possessió espiritual requereixen dirigir una esperit maligne contra una víctima humana, utilitzant com a reclam les seves pertinences personals impregnades d'energia o ànima (fotografies, ungles, cabell, roba, etc.). Sovint s'ha adduït que la creença animista és un anacronisme o un signe de superstició i retard, però això no és del tot cert. Ni la urbanització, ni la modernitat, ni el domini de les grans religions monoteistes han acon-



seguit eradicar completament la creença animista en aquesta regió del món. L'animisme perviu, fonamentalment, perquè possibilita epistemologies (o racionalitats) alternatives no sempre incompatibles amb la medicina moderna ni necessàriament derivades de la pura superstició. La comprensió de l'animisme requereix observar el context socioeconòmic i ecològic en què es produeix: en el si de societats camperoles, tradicionals, inserides dins de sistemes econòmics molt dependents de l'entorn ecològic. En l'entorn asiàtic observat (dominat per l'estacionalitat del monsó i les variables temperatures tropicals) les activitats econòmiques primàries (pesca, caça, agricultura, recol·lecció, etc.) s'exposen a un gran atzar, producte de fenòmens ambientals difícils de predir i neutralitzar. En absència de sistemes epistemològics i tècnics més efectius, l'animisme pot complir, en canvi, funcions cognitives (donar compte de l'atzar climàtic, econòmic, etc.), psicològiques-emotives (alleujar l'ansietat en situacions de tragèdia humana) i socials (aconseguir major cohesió mitjançant la representació col·lectiva). La fusió de l'animisme original amb les grans religions en expansió va donar lloc a diverses formes de sincretisme religiós.

Els contactes entre l'Índia i la regió del Sud-est asiàtic es remunten a l'era prehistòrica. No obstant això, a partir del segle I de l'era cristiana la regió va experimentar un procés de progressiva "indianització" o "hinduïtzació" a través de mercaders, brahmans i monjos budistes procedents de l'Índia i Sri Lanka. Entre els segles V i VIII, els imperis d'Angkor a Cambotja i de Sri Vijaya, Malayu, Mataram i Majapahit a Indonèsia van adoptar l'hinduïsmes com a religió principal i la seva influència es va estendre per Malàisia, Tailàndia, Filipines, Laos i Myanmar. Actualment, a moltes d'aquestes regions encara es poden interpretar clars indicis hindús al llenguatge, als símbols rituals (ús de flors i fruites), als mites, a l'art o a la parafernàlia simbòlica de l'aristocràcia, ja que l'herència hinduïsta-budista concebia els monarques com a semidéus, els governs còsmics dels quals s'emplaçaven en zones cèntriques i elevades (Cf. Provencher 1975, Osborne 2000). Aquests trets es van estendre per bona part del territori durant l'era clàssica, en un període d'auge i col·lapse d'imperis regionals anomenats *estats mandala*, ja que irradiaven la seva influència en cercles concèntrics des dels centres a les perifèries. Actualment, l'arquitectura d'inspiració religiosa generada per alguns d'aquells imperis (Cf. Angkor Wat a Cambotja o Borobudur a Java) es troba entre les grans meravelles del món.

Durant segles el budisme va coexistir amb l'hinduïsmes i va originar formes eclèctiques, com el budisme tântric o el culte a Siva-Buda a Java durant el segle XIII. El budisme theravada "camí dels ancians", la religió de l'antic regnat Dvaravati a l'antiga baixa Birmània, fou també àmpliament adoptat a Tailàndia, Laos i zones de Cambotja i Indonèsia. El budisme mahayana "gran vehicle", més místic que l'anterior, es va difondre per Vietnam, quan pertanyia a la Xina, i es va estendre després per zones d'Indonèsia i Malàisia.

A partir del segle XIII, l'islam sufí, introduït també per mercaders indis musulmans, es va estendre ràpidament per Indonèsia, Malàisia, Brunei, Borneo, Singapur, nord de Tailàndia i Filipines, abans de caure sota la influència del catolicisme espanyol. La ràpida conversió a l'islam per part dels regnats costers s'explica per diverses raons: en primer lloc, perquè garantia l'aliança comercial de l'elit regional amb els mercaders musulmans indis. En segon lloc, perquè el sufisme possibilitava una major integració de l'herència animista i hinduïsta, en ser més esotèric i místic que altres corrents islàmics. En tercer lloc, perquè tant l'islam com el budisme o el cristianisme deixaven la salvació en mans de l'individu i eren, en aquest sentit, religions més "democràtiques" que l'hinduïsmes, tot i que el sistema de castes hindú no va arribar mai a implantar-se en aquesta regió.

Actualment, el budisme theravada és la religió majoritària, amb adeptes a Tailàndia, Cambotja, Laos, Myanmar i Vietnam. El budisme mahayana es practica a Vietnam i Malàisia. L'islam és la religió oficial de Brunei, Malàisia i Indonèsia¹, tot i que també hi ha importants poblacions musulmanes al sud de Tailàndia, Sabah i Sarawak a Borneo, Filipines i entre minories de Cambotja i Vietnam. Filipines és l'únic país del Sud-est asiàtic que té com a religió oficial el cristianisme, encara que la fe cristiana ha estat adoptada per població de Timor, els Karen i Katxin de Myanmar, minories vietnamites i diversos sectors indis i xinesos escampats per tots els països de la regió. Malgrat que aquestes societats han acabat abraçant les grans religions universals, excepte el judaisme, el cert és que les seves pràctiques i creences disten de ser ortodoxes, ja que estan temperades amb vestigis de l'hinduïsmes, brahmanisme, confucionisme, taoisme, animisme, etc. D'altra banda, es poden trobar diverses religions tradicionals –com el *bai shen* practicat per la població xinesa a Malàisia i Singapur, que fusiona elements confucionistes, taoistes, budistes i animistes– i no deixen d'aparèixer noves tendències religioses. En aquest últim sentit destaca el Cao Dai, una religió recent i molt popular a Vietnam que compta amb Joana d'Arc i Víctor Hugo com a alguns dels seus guies espirituals.

El sistema normatiu-moral: el cas malai ▶ Malàisia presenta un cas paradigmàtic de sincretisme religiós. La religió oficial és l'islam, els principis del qual controlen tots els afers mundans i travessen cadascun dels actes, pensaments i fases vitals de l'individu, fins i tot després de la mort (*akhirat*). Però l'islam malai també dista de ser ortodox. En primer lloc perquè, com en altres zones, el seu animisme primigeni es va anar nodrint progressivament de diverses influències religioses. En segon lloc perquè Malacca, bressol de la cultura malaia i punt neuràlgic de comerç internacional, va absorbir herències culturals xineses, índies, àrabs i europees. En tercer lloc perquè juntament amb la religió (*agama*) coexisteix l'*adat*, un sistema normatiu-moral generalment traduït per cos-

tums i tradicions. Aquest sistema posseeix una importància transcendental en la vida del malai, com indica un popular proverbi local: “Bihar mati anak, jangan mati adat” (*deixa morir els teus fills abans que l’adat*).

L’adat estableix els estàndards pels quals el comportament es jutja com a refinat (*halus*) o groller (*kasar*), socialment permès o sancionat. Una persona *halus* és la que mostra amabilitat (*baik hati*), honestedat (*amanah*) o pietat (*warak*). Al contrari, una persona *kasar* és la que *no té costums* o *modals* (*tak beradat*). Es considera cortès (*halus*) oferir hospitalitat, somriure, respectar una persona de més condició, asseure’s amb les cames juntes i plegades en el cas femení i amb les cames creuades en el masculí, etc. Es considera *kasar* assenyalar l’individu amb l’índex, mostrar les plantes dels peus, tocar el cap d’un individu o col·locar les mans als malucs (signe d’arrogància). L’adat també desaprova qualsevol comportament públic excessivament emotiu (la còlera o l’amor, per exemple), ja que es considera un greuge que taca el prestigi de l’individu i de la seva família. Per aquesta raó els malais aparenten una actitud apocada i pusil·lànim (*malu*) especialment quan interaccionen amb individus de condició més elevada. El judici aliè i el prestigi individual (*pangkat*) són, com es pot veure, aspectes clau de la vida social i el comportament malai.

El substrat comú del sistema de valors ▶ Tot i que els trets esmentats abans definien la cultura malaia, bona part del que s’ha dit es pot extrapolar a Indonèsia, Brunei, Borneo septentrional i sud de Tailàndia (per similitud lingüística, religiosa i cultural) i certs trets s’assemblen als documentats a la regió central –Laos, Cambotja, Vietnam, Tailàndia i Myanmar. A continuació sintetitzarem alguns d’aquells principis del substrat comú:

▶ *El codi de conducta*. Anàlogament a l’adat malai, moltes societats del Sud-est asiàtic comparteixen un codi tàcit referent als gestos, la postura corporal o el mode de dirigir-se a un altre individu: el fet de descalçar-se en entrar en una casa, l’hospitalitat, la rellevància de la comensalia o la sanció de determinats actes considerats irrespectuosos. Aquestes normes d’etiqueta o *tècniques del cos* (Cf. Mauss, 1934) podrien derivar de la doctrina budista, que atorga un valor sagrat a les parts del cos i emfatitza el control corporal i l’autodisciplina. Així mateix, tant el confucianisme com el budisme –que tracta de desposseir-se del dolor eliminant el desig– podrien explicar la sanció social, gairebé universal en aquesta regió, davant la mostra d’emocions en públic. El taoisme, rellevant per exemple al Vietnam, podria reforçar algunes d’aquestes normes, en considerar que les coses, quan assumeixen el seu rumb natural, tendeixen a la perfecció harmoniosa. Potser per això, en moltes d’aquestes societats l’actitud davant la tragèdia sol ser resignada i estoica.



▶ Pagoda de Shwedagon (Yangon, Myanmar)

▶ El *prestigi*, el respecte per l’estatus i la jerarquia social són nocions definitòries d’aquestes societats. El prestigi individual s’assigna segons l’edat, el gènere, la procedència social, la riquesa o les habilitats personals. De manera que es produeix una relació jeràrquica entre els diversos individus de la comunitat, que es tradueix en deferència individual, respecte pels ancians, culte als avantpassats i reverència cap a l’autoritat. Aquestes idees referents a la jerarquia social podrien tenir el seu origen en les concepcions hindús i budistes del poder aristocràtic (Cf. Osborne 2000: 40). De fet, en aquestes societats l’estament religiós és difícilment separable del polític, ja que la pertinença religiosa-ètnica sovint fonamenta la identitat comunal. A Tailàndia i Myanmar, per exemple, el camperol local s’identifica, mitjançant el nexa religiós, amb la seva comunitat i els seus dirigents: “ser birmà és ser budista... i el màxim representant del budisme a Birmània és el rei” es deia a l’antiga Birmània, avui Myanmar. A Malàisia, on els sultans i rajàs gaudeixen d’idolatria popular i són els màxims representants religiosos, trobem una expressió similar “masuk Islam” és “masuk melayu” (*fer-se musulmà és esdevenir malai*).



► Pagoda de Shwedagon (Yangon, Myanmar)

► Els tres sistemes religiosos majoritaris comparteixen cert *determinisme social*: el sistema de castes hindú pautava aspectes individuals com el tipus de treball, l'aliança matrimonial o el nombre de fills. El karma budista determina la bellesa, la intel·ligència, la longevitat, la salut i l'estatus. El malai musulmà creu decidivament que Al·là predestina la seva vida en quatre sentits: l'elecció de l'esposa (*jodoh*), o *cònjuge per a la vida*, la salut, la longevitat i el nivell de riquesa (*rezeki*). A Laos, un proverbi afirma: *el teu comportament determina el teu origen i les teves formes determinen la teva línia familiar*. Davant la determinació social encara queda una forma de racionalització: el destí, una font d'esperança o de resignació, ja que explica tant els esdeveniments afortunats com les desgràcies. En els casos en què el destí està prefixat per una força superior (per exemple Al·là en el cas malai-indonesi), la contrarietat reiterada pot donar lloc a una actitud fatalista, si s'aspira a la salvació. No obstant això, també existeix una via alternativa, encara que religiosament sancionada, que possibilita manipular les qüestions mundanes com l'amor, la sort o l'èxit de l'empresa econòmica: és aquí on tenen lloc la màgia i el tracte amb esperits generalment a través d'un especialista ritual o xaman.

► *L'ascetisme i la noció cíclica del temps* són propis de la cosmologia dels tres sistemes religiosos adduïts i posseeixen un efecte poderós en la concepció del món i la vida. En el primer sentit (ascetisme) destaca la idea hindú d'alliberar-se del món, la idea budista de desprendre's del desig i la noció musulmana del món terrenal transitori. En el segon sentit

(temps cíclic) s'addueix la idea de reencarnació hindú, el renaixement budista o la vida musulmana extraterrenal. Al costat d'aquesta teleologia existeixen una sèrie de principis morals i ètics lloables, no només relacionats amb la interacció social, sinó també pel que fa a la relació entre l'humà i el natural. En efecte, similars preceptes i tabús en contra de l'espoliació natural indiscriminada i el maltractament animal es poden trobar en l'hinduisme (*ahimsa*), en l'islam (*halal*), en el budisme, en l'animisme malai o en la cosmologia aborigen Ma'batisek o Chewong de la península malaia.

► *La medicina tradicional i el sistema humoral* és un àmbit que mostra sorprenents similituds i és crucial per entendre els conceptes de cos, malaltia i cosmologia en aquestes societats. A Vietnam, per exemple, la medicina tradicional es basa en una forma de l'antic sistema humoral xinès i taoista que comprèn que la matèria i l'univers (fins i tot l'ésser humà) es componen de dues forces dinàmicament oposades: el pol masculí (*yang*), representat per la llum, la força i la calor, i la part femenina (*ying*) representada per la foscor, la debilitat i el fred. La salut d'un individu depèn de l'equilibri del seu sistema humoral, que es regula mitjançant la ingesta d'aliments considerats freds (te, fruita, pollastre, etc.) i aliments considerats calents (greix animal, cafè, alcohol, etc.). Un excés en una de les dues direccions genera desequilibri i, per tant, malaltia. Pràcticament els mateixos principis es troben en la medicina animista malaia-indonèsia, en la medicina àrab-medieval, en l'índia-ayurvèdica i en l'europea fins al segle XVII.

En conclusió ▶ El fet religiós al Sud-est asiàtic és un àmbit complex i apassionant. La diversitat és tan gran que aquesta regió s'ha definit com un veritable paradís antropològic (Hall, 1995: 5) que obre camps d'investigació pràcticament inesgotables. Davant la pluralitat he intentat, tot i el risc de caure en una generalització excessiva, insistir en els aspectes comuns per enllumenar un patró subjacent que possibiliti un quadre mínim del fet religiós i del sistema de normes subjacent. Entre les conclusions més ressenyables hauríem de subratllar la relació indissociable de la superestructura religiosa amb altres àmbits socioculturals i materials, la cosmologia, l'estratificació social, la comprensió del cos, el poder polític o l'art. ■

Nota ▶

1. Indonèsia és el país amb major població islàmica del món, amb més de 196 milions de musulmans.

Referències bibliogràfiques ▶

GEERTZ, Clifford. *The Interpretation of Cultures*. Nova York: Basic Books, 1975.

HALL, D.G.E. *A History of South-East Asia*. 4ª edició. Londres: Macmillan Press, 1994.

MAUSS, Marcel. «Les techniques du corps». *Journal de Psychologie*, XXXII, nº, 3-4, 15 març - 15 abril 1936. Comunicació presentada a la Société de Psychologie el 17 de maig de 1934.

OSBORNE, Milton. *Southeast Asia. An Introductory History*. 8ª edició. Austràlia: Allen and Unwin, 2000.

PROVENCHER, Ronald. *Mainland Southeast Asia: An Anthropological Perspective*. Pacific Palisades, Califòrnia: Goodyear Publishing Co, 1975.

VALENZUELA GARCÍA, Hugo. *La Isla de las Víctimas de la Complicidad. Economía Política, Dialéctica y Cultura de los Pescadores de Pulau Tuba, Estado de Kedah, Malaysia*. Tesis doctoral, Universitat Autònoma de Barcelona, 2006.

ANUARIO ASIA-PACÍFICO 2005

EDICIÓN 2006

Fundació CIDOB, Casa Àsia i el Real Instituto Elcano, publiquen la segona edició de l'Anuari Àsia-Pacífic, una obra que es publica en un moment d'especial activitat a la regió, convertida en centre d'atenció de les institucions internacionals, els governs i els mitjans de comunicació de tot el món a causa, per una banda, del gran i sostingut creixement econòmic i la transformació social de la República Popular de Xina, i les seves implicacions dins i fora del país, i per altra banda, a les amenaces de capacitat nuclear de l'Iran i de Corea del Nord



TEMES

Balanç dels principals esdeveniments polítics de l'any, per regions
La transformació de la Xina i els reptes de futur
Energia, medi ambient i amenaces socials
Terrorisme i seguretat a l'Àsia
La nuclearització del continent
Esport professional i mitjans de comunicació
Mapes, cronologies i indicadors estadístics

ARTICLES (entre altres)

Fernando Delage, Eva Borreguero, Javier Solana, Amitav Acharya, Gavan McCormack, Pablo Bustelo, Hu Angang, Paul Isbell, Enrique Iglesias, Giovanni Arrighi, Leila Fernández-Stembridge, Seán Golden, Kam Louie, César de Prado, Li Xiguang

SECCIONS

Política
Seguretat
Economia
Societat
Cultura
Annexos

DCIDOB 99.
Pensament i religió a l'Àsia.

L'islam a Àsia
Rafael Bueno

L'ISLAM A ÀSIA

RESSORGIMENT I RADICALITZACIÓ

Rafael Bueno Director de Conferències, Seminàris i Estudis a Casa Àsia

L'islam és una religió global. A diferència d'altres religions monoteistes, els musulmans tendeixen a considerar la seva religió no com si es tractés d'una nació subdividida en grups religiosos sinó com una religió subdividida en nacions. Persisteix, paral·lelament, la creença generalitzada a Occident que aquesta religió monoteista és una religió àrab. És molt difícil generalitzar sobre l'islam: si d'una banda denota una religió i un sistema de creences, de l'altra també fa referència a una civilització que va créixer i florir sota l'esfera i influències d'aquesta pròpia religió. En qualsevol cas, i com va dir l'aiatol·là Khomeini, "l'islam és política o no és res" (Lewis, 2004: 7).

És innegable que els àrabs han tingut un paper determinant en la creació i desenvolupament d'aquesta religió, només cal recordar que la revelació de Déu es va produir a Aràbia, a un àrab, el profeta Mahoma, que la llengua de l'Alcorà i la seva recitació és també en àrab, i que ciutats sagrades com la Meca, Medina o Jerusalem es troben al cor del món àrab. Per tot això, sembla innegable que l'islam, originàriament, és una religió àrab i tot aquell àrab que no sigui musulmà és un convers. Seguint aquesta consideració, els països asiàtics amb majories musulmanes es poden considerar països conversos.

Àsia no és un ens homogeni o monolític, com tampoc no ho és l'islam, i les variacions doctrinals com la dels sunnites i els xiïtes també van arribar a Àsia. La història i la geografia també han tingut un paper important. L'islam a Àsia té, consegüentment, formes diferents, significats diferents així com implicacions diverses.

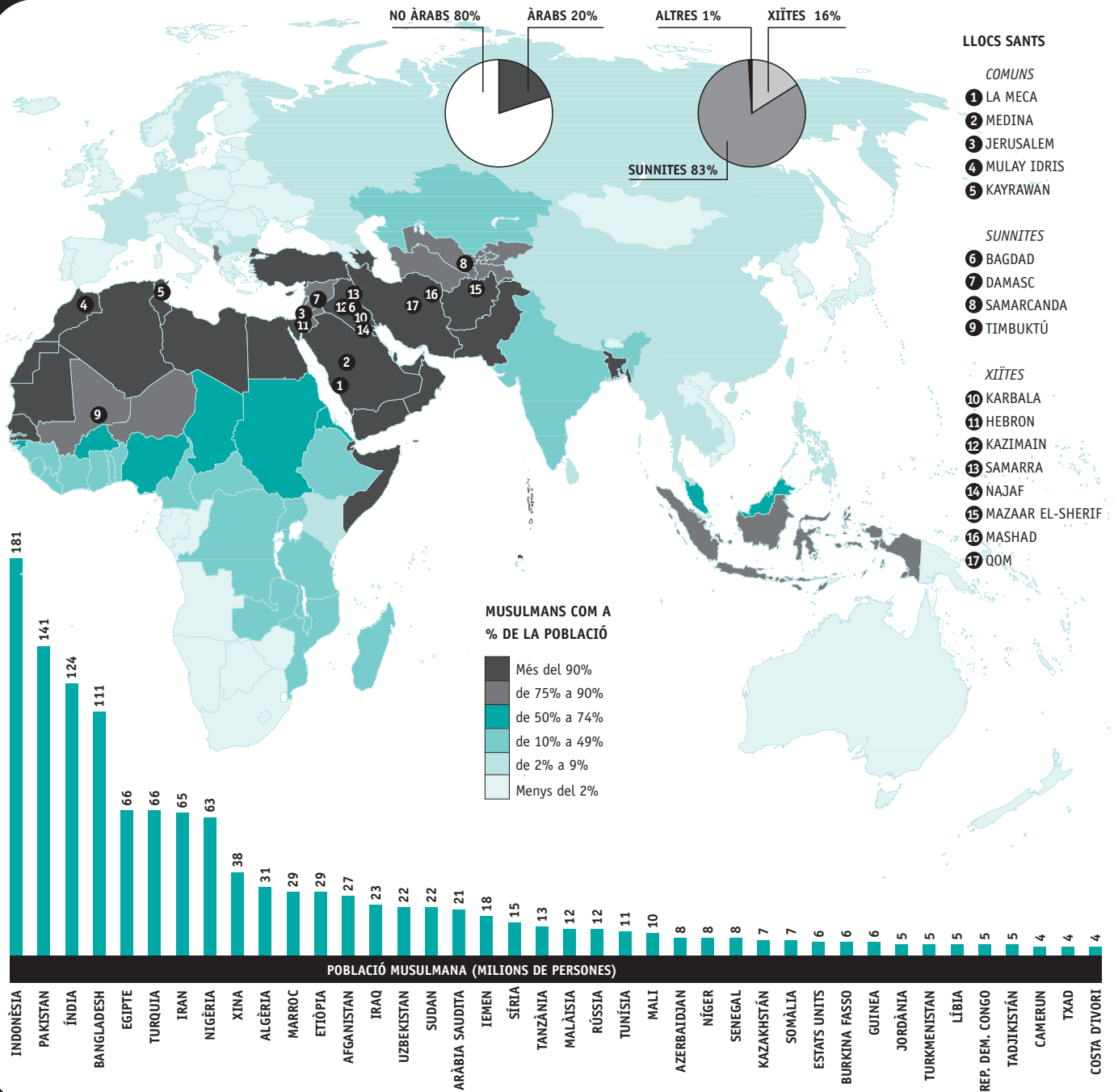
Amb la fi de la Guerra Freda han emergit noves forces que estan refent les relacions internacionals en un món en procés de transformació i globalitzat. Entre aquests nous elements la religió ha passat a predominar, i el fonamentalisme, en especial l'islàmic, ocupa un lloc destacat. La reemergència de l'islamisme o del fonamentalisme islàmic ha tingut importants efectes polítics, ja que l'islam ha passat a ser considerat una amenaça global. Paradoxalment es continua percebent com una religió d'Orient Mitjà, encara que en realitat l'islam s'estén des del nord d'Àfrica a Indonèsia, o des d'Àsia Central fins al Senegal. Davant d'aquest nou escenari internacional en què l'islam és el centre del debat polític, econòmic, cultural, però també de seguretat, és pertinent, almenys, fer una reflexió sobre l'islam avui i l'islam a Àsia en particular.

Expansió i diversitat de l'islam asiàtic ▶ A partir del desembarcament de l'islam a Àsia –principalment per la via comercial¹– la transformació d'aquesta religió monoteista va conduir a una major diversitat de comunitats islàmiques, i es va dotar d'una nova dimensió dins del mateix islam i la seva "comunitat d'estats". La seva superposició amb l'hinduisme i les tradicions budistes li van donar un caràcter més sincrètic.

Es calcula que arreu del món hi ha aproximadament 1.200 milions de musulmans², dels quals el 60% viu a Àsia –un terç d'aquests al Sud-est asiàtic– i només un 15% són àrabs. Les quatre comunitats musulmanes més nombroses es troben a Indonèsia, amb prop de 200 milions d'habitants, a Bangladesh amb uns 130 milions, al Pakistan amb 145 milions i a l'Índia amb una minoria d'uns 150 milions. L'islam també és important en estats com Malàisia, Tailàndia, Singapur, Filipines o Afganistan, país aquest últim en què l'islam va ser portat a graus extrems pels talibans, davant un món que contemplava horroritzat fins on pot arribar la intransigència religiosa. La ressurgència de l'islam es veu de manera diferent segons la influència de l'islam en el país asiàtic en qüestió, i segons la resposta de l'Estat al procés de modernització i globalització en totes les seves dimensions. Existeixen minories musulmanes en altres països asiàtics com la Xina, on poden assolir els 20 milions de persones. Al Kirguizistan, Uzbekistan, Tadjikistan i Turkmenistan o Kazakhs-tan, tot i ser majoria, se'ls continua veient com un islam perifèric o sota un ferri control estatal.



L'islam al món



► Elaboració CIDOB edicions. Font: Anuario Asia Pacífico, 2005.

L'islam a Àsia, i en particular al Sud-est asiàtic, és vist com més moderat que en gran part dels estats d'Orient Mitjà. Aquesta moderació emana, en part, de la manera en què l'islam va evolucionar en aquesta zona. A diferència d'altres regions, els musulmans asiàtics estan més dividits ètnicament i en tradicions nacionals, i tenen la seva pròpia visió sobre Occident.

L'islam a Àsia meridional ► Àsia meridional acull tres de les quatre poblacions musulmanes més nombroses del món. Gairebé 400 milions de musulmans –des dels 3.000 de les Maldives fins als 150 milions de l'Índia– han de conviure en aquesta regió particular.

Pakistan ► El Pakistan ocupa un lloc privilegiat en el món musulmà. És un dels pocs estats creats en nom de l'islam i on, gairebé seixanta anys després de la seva independència, el paper que ha de tenir la religió al país encara no s'ha resolt. Existeix una divisió entre els que consideren l'Estat com un instrument necessari per protegir els drets socials, polítics i econòmics dels musulmans i aquells que pensen que el Pakistan és simplement un Estat islàmic on la religió i la política són indivisibles. Els musulmans del Pakistan han seguit una escola menys liberal que en altres parts de la regió i la seva influència en les esferes de poder ha anat augmentant a poc a poc des dels anys seixanta a causa de factors diversos: l'arribada al poder de mili-



► Mesquita Kalon (Bukhara, Uzbequistan)

tars molt conservadors com el general Zia-ul-Haq durant la dècada dels anys setanta; la revolució islàmica del seu veí Iran; l'emergència dels mujahidins a l'Afganistan; i l'auge del nacionalisme hindú a l'Índia.

La guerra a l'Afganistan va servir, sens dubte, per incrementar les tensions religioses i debilitar la societat pakistanesa. Els més grans beneficiats van ser els conservadors religiosos que van decidir tenir un paper actiu a l'Afganistan i al seu conflicte contra els invasors soviètics, a través de l'ús de les madrasses i les ajudes financeres de països àrabs, en especial d'Aràbia Saudita. El conflicte va servir perquè altres forces conservadores a Àsia s'unissin en aquesta causa comuna creant una veritable xarxa per continuar lluitant en altres conflictes on l'islam era present. Finalment, l'auge dels talibans i el fenomen creat al seu voltant va tenir un paper determinant no només a l'Afganistan sinó també al mateix Pakistan.

Índia ► L'islam a l'Índia és particularment important per la rivalitat entre aquest país i el Pakistan, que competeixen per un espai geopolític molt complicat, en el qual la violència entre hindús i musulmans ha marcat períodes tràgics de la seva història. L'Índia és un país extraordinàriament divers ja sigui en aspectes ètnics o culturals. L'enfrontament entre musulmans i hindús és, sens dubte, el factor que podria desencadenar un conflicte de conseqüències més greus. Els musulmans indis no viuen en una zona geogràfica concreta sinó que estan repartits per tot el territori i solen concentrar-se en els centres urbans;

constitueixen entre una tercera i una quarta part de la població de les principals ciutats. Des de finals dels anys setanta els enfrontaments entre ambdós només han fet que augmentar. Hi ha gairebé tants musulmans al Pakistan com a l'Índia però, més que la pròpia religió, la causa principal de conflicte entre ambdós països està més lligada al nacionalisme i la geopolítica. En la disputa pel Caixmir, la rivalitat entre musulmans i hindús és utilitzada per manipular l'opinió pública tant a Delhi com a Islamabad.

Sud-est asiàtic ►

Filipines ► A diferència del subcontinent, el paper de l'islam a Filipines se centra en la comunitat musulmana dels *moros*³ del sud-est del país. Mentre que la major part de la població es va convertir al cristianisme –en especial a les illes del nord–, al sud van romandre fidels a la religió musulmana. Aquest grup ha resistit als intents polítics i econòmics per canviar el seu sistema de vida.

Els *moros* filipins comparteixen creença religiosa però no llengua, ja que existeixen almenys tretze comunitats etnolingüístiques diferents. Entre totes aquestes destaquen els Tausugs de Sulu i els Magindanaos de Cotabato-Pulangi. La lluita per la independència i la influència de les potències colonials holandeses, britàniques i espanyoles han marcat enormement aquests grups. Actualment els fronts moros a Filipines tenen connexions amb el moviment islàmic mundial i, en particular, amb altres regions del Sud-est asiàtic.

Malàisia ► Malàisia és un altre dels països representatius de l'islam a Àsia. El 55% dels seus gairebé 22 milions d'habitants són musulmans. La religió representa també una forma d'identitat ètnica, ja que la gran majoria dels musulmans són també malais. La influència de l'islam és molt important en la vida dels malais i a l'Estat, a causa del seu predomini en la vida política, econòmica i social. La resta de la població és fonamentalment xinesa (35%), índia, (8%) i grups indígenes no musulmans (2%).

Cap al segle XIV l'islam va arribar a la zona que es coneix avui com Malàisia a través dels mercaders xinesos i indis, i va reemplaçar a poc a poc la influència hindú i budista fins a arribar a la font de legitimació política dels governants feudals malais. L'islam es va fondre amb la identitat malaia sense que es perdessin la cultura local i les altres pràctiques religioses, també fortament arrelades, fet que va produir una barreja original.

Un altre element característic de l'islam a Malàisia ha estat la necessitat de suport polític d'altres forces socials, en especial dels xinesos, fet que ha provocat que la influència malaia-musulmana hagi hagut de negociar-se amb altres grups polítics i religiosos.

Indonèsia ► Amb una població de musulmans de prop del 90%, representa el país amb major nombre de musulmans del món. Malgrat aquestes xifres, l'islam no ha tingut mai un paper polític determinant, a diferència d'altres estats de majoria musulmana. En qualsevol cas, sempre hi ha hagut una tensió persistent entre els que promulguen un paper més formal de l'islam al país i els que es resisteixen al fet que l'islam esdevingui un actor políticament actiu. Les diferències entre tradicionalistes, modernistes i fonamentalistes fan que l'islam a Indonèsia estigui fracturat entre els que pretenen islamitzar Indonèsia i els que desitgen que l'islam es modernitzi sota les característiques pròpies d'Indonèsia.

Xina ► L'islam a Xina es va propagar durant els últims 1.300 anys, fonamentalment entre la nacionalitat hui i els ligur. Actualment, el país acull la major població musulmana de tot l'est asiàtic. Així mateix, els musulmans xinesos es poden considerar el grup més important, en termes geopolítics, de tot el nord-est d'Àsia. D'acord amb els últims censos, la població musulmana varia entre l'1% i el 2% de la població, fet que equivaldria a entre 13 i 26 milions de musulmans, encara que tenint en compte que els censos xinesos enregistren els ciutadans per la seva nacionalitat i no per la seva religió el nombre final és difícil de determinar.

Àsia Central ► En aquesta regió l'islam ha tingut un paper molt limitat com a instrument de mobilització política i ha representat una visió diferent no només de l'islam d'Orient Mitjà sinó també del d'altres parts d'Àsia.

El col·lapse de la Unió Soviètica el 1991 va ser, sens dubte, el detonant de la ressurgència de l'islam a les repúbliques centro-asiàtiques, després de més de mig segle de repressió religiosa.

Tot i les restriccions imposades des de Moscou, la població va aconseguir mantenir les seves creences i tradicions, però amb l'establiment de les noves fronteres a inicis dels anys noranta van començar a penetrar en aquestes ex repúbliques soviètiques formes més radicals d'entendre l'islam.

La religió islàmica va ser introduïda per primera vegada al segle VII pels invasors àrabs que arribaven des d'Orient Mitjà, però va ser realment adoptada dos segles després pels líders locals com la religió predominant a la zona. L'islam va ser vist per aquests líders com l'instrument perfecte per poder mantenir el seu poder sobre una població nòmada, fet pel qual el van estendre entre els seus respectius pobles. La majoria dels musulmans van decidir seguir l'islam sunnita, les minories xiïtes existeixen fonamentalment al Tadjikistan i a les ciutats de Bukhara i Samarcanda, a l'Uzbekistan.

Tot i que la majoria dels musulmans d'Àsia Central no donen suport al radicalisme islàmic, aquesta tendència no ha impedit que hi hagi moviments radicals com el Moviment Islàmic d'Uzbekistan i l'Hizo-ut-Tahrir amb vincles amb organitzacions terroristes internacionals com Al Qaida. Aquest augment del radicalisme en grups minoritaris es produeix, sens dubte, a causa de la influència de grups estrangers que intenten capitalitzar el descontentament fruit de la globalització i les seves conseqüències negatives en l'economia, i sobretot pel repartiment de les noves riqueses: gas i petroli.

La resposta dels governs respectius en la seva lluita contra el terrorisme i el fonamentalisme religiós ha estat fins al moment molt dura, tant en l'eradicació com en la persecució d'aquests grups. El terrorisme internacional, especialment des de l'11 de setembre de 2001 i la campanya nord-americana, han convertit aquesta zona del planeta en un enclavament únic, on diferents potències –Rússia, Xina i Estats Units– intenten evitar que el fonamentalisme religiós provoqui una situació similar a la de l'Afganistan.

Islam a Àsia avui ► La ressurgència islàmica a Àsia ha estat provocada tant per factors interns⁴ com externs. Entre els primers, la globalització i l'impacte de la cultura occidental han tingut un paper important especialment pels seus efectes en la ràpida industrialització i la consegüent urbanització. Per la seva part, l'Iraq, l'Afganistan, el conflicte palestino-israelià, o més recentment l'Iran, són alguns dels factors externs que continuen sent importants en l'entorn polític de l'islam a Àsia, sense oblidar el paper d'Aràbia Saudita en exportar la doctrina wahabi, o el conflicte indo-pakistanès.

Aquest ressorgiment està canviant la cara de l'islam polític a Àsia. L'islam del Sud-est asiàtic, moderat pel que fa al seu origen, està vivint ara un procés de transformació en alguns segments de la població. Aquest canvi està inspirat, en certa forma, per Orient Mitjà, la situació a l'Afganistan i el Pakistan, fet que està radicalitzant els diferents moviments que es defineixen també com a antiamericans i antioccidentals⁵. El Front Islàmic d'Alliberament Moro i Abu Saïaf són exemples de grups a Filipines en què la ideologia islamista, el seccio-

nisme i les activitats criminals tenen connexions amb els grups de terrorisme internacional. La Jemaah Islamiya, que vol crear un califat a través de tot el Sud-est asiàtic i establir la Xària o llei islàmica, té llaços amb Al Qaida.

Conclusions ▶ Alineació i humiliació són dos elements clau que han de ser compresos per entendre la ressurgència de l'islam a Àsia i per comprendre la seva vinculació amb el nou terrorisme internacional. Tot sembla indicar que l'extremisme continuarà creixent al mateix temps que el procés de modernització, a través de la globalització, deixarà a més gent aïllada i desencantada d'un procés polític que no ha servit per omplir les expectatives d'aquests pobles.

Els islamistes i els seus seguidors continuaran guanyant terreny polític a menys que una comunitat musulmana més secular tingui la capacitat d'oferir un veritable model alternatiu de tolerància i modernitat de l'islam, que ha funcionat en algunes parts d'Àsia durant 40 anys.

Frustració per no assolir les expectatives esperades i acompanyades per un situació econòmica no tan pròspera com desitjada, falta de participació real en la política pel desencant cap a les institucions i els seus dirigents i, finalment, un sentiment d'humiliació en sentir-se que són els únics que s'han quedat estancats en aquest procés de modernització, són motius pels quals els musulmans asiàtics comencen a radicalitzar-se. L'islam és una religió internacional o global però amb una connexió molt important amb els llocs sagrats i amb el seu origen. Els musulmans, com els cristians i els jueus, sempre han estat molt preocupats pel destí dels seguidors de la seva fe. No és estrany, per exemple, que la invasió de l'Afganistan per part de la Unió Soviètica provoqués un moviment generalitzat de suport i solidaritat arreu del món musulmà; tanmateix, van ser pocs els països que van trencar relacions diplomàtiques amb Moscou. El mateix va passar amb la guerra a Iugoslàvia i la situació a Kosovo.

Al mateix temps, existeix una falta de consens dins del propi món musulmà. Orient Mitjà és molt important per a Àsia i per a l'islam a Àsia, no només perquè sigui el bressol de la seva fe, sinó també per qüestions geopolítiques i econòmiques: petroli, mercat per als seus productes, treball per a la seva població i assistència econòmica procedent dels rics regnes àrabs.

Potser el món està en crisi. Les solucions que han de sorgir per donar resposta als grans temes que afecten al planeta s'han de produir des de tots els angles, sectors i països. Àsia està cridada a donar alternatives i solucions a uns problemes que en molts casos s'identifiquen amb la religió i, en especial, amb l'islam. ■

Referències bibliogràfiques ▶

- ESPOSITO, John L (editor). *Islam in Asia*. Nova York: Oxford University Press, 1987.
- ESPOSITO, John L. *El islam: 94 preguntas básicas*. Madrid: Alianza Editorial, 2003.
- LEWIS, Bernard. *The crisis of Islam: holy war and unholy terror*. Londres: Phoenix Press, 2004.
- NAIPAUL, V.S. *Al límite de la fe: entre los pueblos convertidos del islam*. Barcelona: Debolsillo, 1998.
- ROY, Olivier. *El islam mundializado*. Barcelona: Bellaterra, 2003.

Notes ▶

1. A Àsia meridional i Orient Mitjà l'islam va arribar a través de conquestes militars.
2. El 2002, els musulmans constituïen aproximadament el 19% de la població del món en contrast amb el 30% de la població cristiana. La previsió per al 2025 és que la proporció sigui del 25% al 30%. World FactBook: <https://www.cia.gov/cia/publications/factbook/fields/2122.html>
3. Nom donat pels espanyols. Els moros filipins constitueixen aproximadament el 5% de la població total de l'arxipèlag. Foren convertits a l'islam abans que la majoria de la població de Filipines fos convertida al cristianisme.
4. La crisi financera de 1997 va provocar la sortida de Suharto a Indonèsia, fet que va propiciar la creació d'un espai polític nou per als islamistes. D'altra banda, països com Filipines i Tailàndia han vist com els moviments separatistes de caire musulmà han continuat la seva lluita; mentre que a Malàisia les formacions musulmanes intenten crear-se un espai dins del sistema per promoure la seva agenda.
5. Al Pakistan, on la coalició de partits islamistes controla aproximadament el 20% dels escons del Parlament, proliferen les madrasses amb ensenyament de doctrines antioccidentals i antihindús.

DCIDOB 99. **Pensament i religió a l'Àsia.**

Valors culturals i fet religiós a la diàspora asiàtic
Amelia Sáiz López

VALORS CULTURALS I FET RELIGIÓS A LA DIÀSPORA ASIÀTICA

HIBRIDACIÓ CULTURAL A LES COMUNITATS ASIÀTIQUES?

Amelia Sáiz López Centre d'Estudis Internacionals i Interculturals (CEII), Universitat Autònoma de Barcelona

La fi del segle XX marca una nova etapa de moviments humans a escala transcontinental que és el resultat d'innovacions tecnològiques i de l'anomenada globalització. Espanya es converteix en un país de destí on la presència de persones procedents de països llunyans, entre aquests els asiàtics, s'aferma mitjançant la consolidació de fluxos migratoris que, si originàriament obeïen a causes de tipus polític –per exemple, el naixement de l'Índia i el Pakistan com a nacions independents– actualment adquireixen un marcat caràcter econòmic.

D'altra banda, la fi del segle XX també suposa la normalització del terme *diàspora* per denominar els integrants dels col·lectius que provenen de determinats països. Les diàspores inclouen les persones que van migrar i els seus descendents, independentment que s'hagin o no nacionalitzat als països on estan assentats. La diàspora suggereix un grup de persones que comparteixen uns trets ètnics, fàcilment identificables per a la resta de la població, i culturals com, per exemple, la llengua, la forma de vestir, el menjar, l'estil de vida, les creences, etc., que formen part d'una xarxa dispersa per diferents llocs del planeta, que mantenen la connexió entre els diferents nodes que la componen, juntament amb el lloc d'origen.

El fenomen migratori és un procés en què els protagonistes experimenten canvis, més o menys graduals, en relació a alguns aspectes vitals, al mateix temps que es mantenen altres que es constitueixen en elements bàsics de la identitat, entre els que sobresurten l'ús d'una llengua, els valors culturals, les creences, etc., aspectes que formen part de la trajectòria biogràfica de la persona migrant. No obstant això, la identitat no és fixa ni immutable. Formada per moltes dimensions (social, cultural i política) i de caràcter relacional (que pren forma en el si de i en contraposició a) s'alimenta de l'experiència que la modula i transforma, o afegeix nous estrats que la fragmenta més, si això és possible. La identitat, doncs, es construeix en la relació amb l'entorn d'una forma personalitzada, fet que explica les diferents maneres d'entendre el fet religiós i practicar-lo entre els integrants d'un mateix grup social i cultural.

En les línies següents s'analitzaran breument algunes de les funcions de la religió en la diàspora, la diversitat en les creences i en les pràctiques, com també els canvis, adaptacions i continuïtats que manifesten amb l'objectiu de determinar fins a quin punt es produeix una hibridació cultural.

La religió en la diàspora asiàtica ▶ La religió, com un conjunt de creences o ensenyaments, pràctiques i rituals, és un marcador d'identitat ètnica i cultural que es manté en el context migratori, a la vegada que pot ser funcional per facilitar una xarxa de suport en les primeres fases de l'assentament a la societat receptora (informació, allotjament, treball, etc.). La religió ha estat de vegades un factor decisiu d'integració en la societat receptora, quan aquesta articula la seva vida social entorn d'una confessió majoritària. Així, els immigrants poden decidir convertir-se a la religió del país de destí amb la finalitat de desenvolupar un projecte migratori d'èxit, com va ser el cas dels xinesos al Perú, que van optar per professar el catolicisme, o els primers xinesos dels quals es té constància a l'Estat espanyol (Beltrán, 2002a).

Generalment, les creences i pràctiques religioses, com a constitutives de la identitat, tenen el seu origen en la socialització familiar. Les persones creients i practicants mantenen les seves creences en els seus nous destins, i les transmeten als seus descendents com un element més del patrimoni cultural familiar i comunitari. En aquest sentit, avui dia, les conversions de fe a causa de la migració, per tal d'instrumentalitzar la xarxa de suport, no són molt nombroses.



Les pràctiques religioses i espirituals fomenten la cohesió social de la diàspora. Constitueixen un element d'identificació que es manté més enllà de les fronteres físiques o jurídiques. Les pràctiques religioses permeten objectivar el continuum origen/destí(s) ja que en l'aspecte essencial mantenen el mateix corpus, malgrat que es vagin adaptant a les possibilitats formals i pràctiques imposades per l'entorn. Un exemple d'aquesta imbricació de la religió en el reforçament de la cohesió social és la celebració de menjars comunitaris al final dels oficis religiosos, pràctica habitual dels sikhs indis i dels evangelistes coreans, entre d'altres.

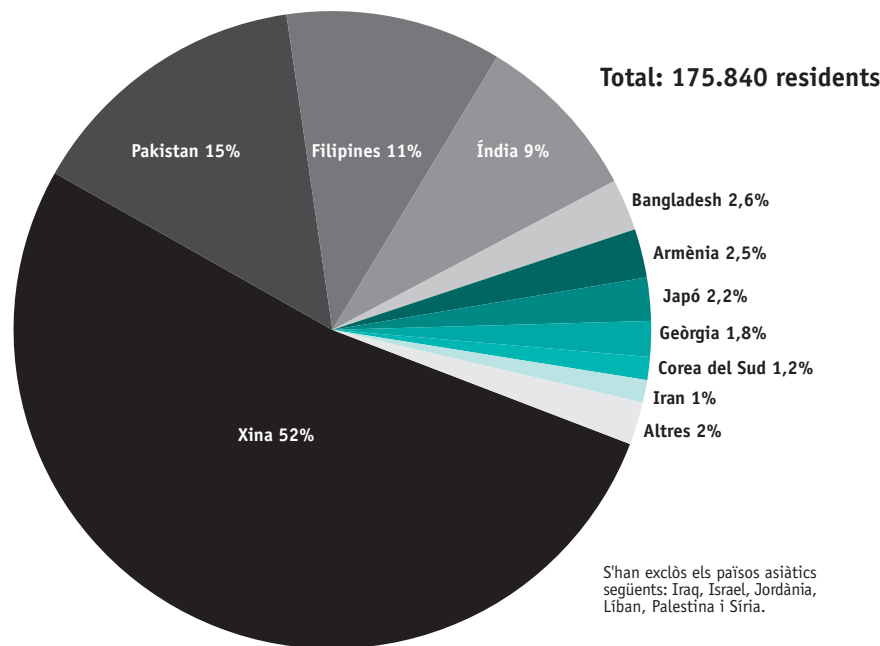
La pràctica religiosa constitueix una de les activitats que permet la creació d'associacions voluntàries formals de les comunitats asiàtiques als països d'acollida, participant d'aquesta manera també en la vida comunitària. La seva incidència a l'interior de la diàspora asiàtica varia per comunitats, però pràcticament gairebé totes compten amb alguna associació religiosa². Contribueix a enfortir els vincles comunitaris tant en l'àmbit local, quan el centre associatiu religiós és a més un centre de trobada i articulació social, com a nivell de la diàspora, mitjançant les federacions d'associacions religioses transnacionals formals i/o informals, o l'establiment de llocs de culte que són filials d'una seu central localitzada en un altre lloc.

I en la seva dimensió política la religió té un paper important en aquelles activitats que són centrals per a la configuració de la vida comunitària, i en les que diferents entitats religioses poden disputar-se la legitimitat de la fe que preconitzen pensant en els seus fidels, així com la representativitat de les seves comunitats amb vista a les institucions i autoritats de les societats receptores on es localitzen (Moreras, 2005).

Diversitat i visibilització del fet religiós ▶

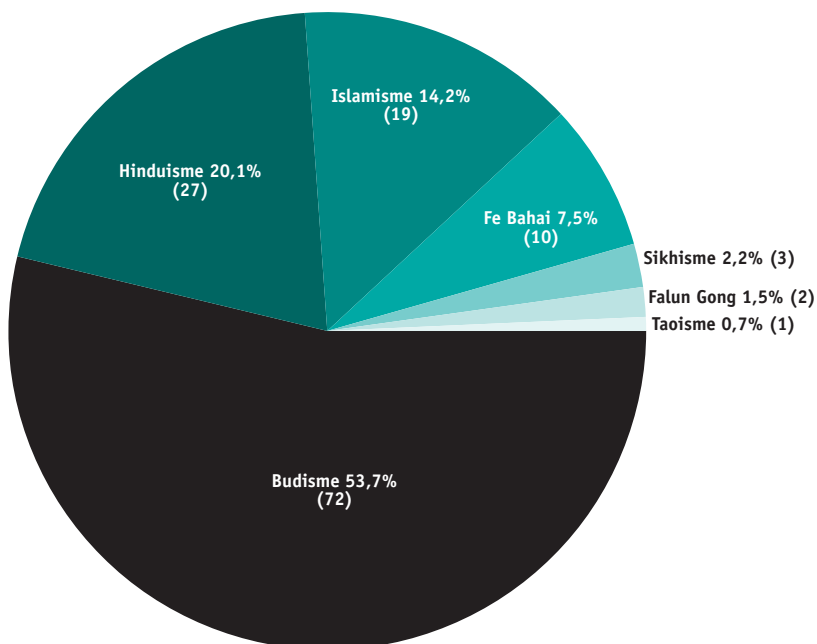
La diàspora asiàtica professa diverses creences i ensenyaments. La identificació de la religió amb la cultura d'origen de la comunitat adjudica a aquesta part del món unes pràctiques religioses (com per exemple budisme, hinduisme, daoisme, xintoisme, sikhisme, etc.) i n'oblida d'altres, precisament aquelles que tenen el seu origen en la colonització dels països europeus que van portar les seves pràctiques religioses com a part de la seva identitat cultural, la fe catòlica que els espanyols van difondre a Filipines, i juntament amb missioners catòlics de diversos orígens europeus a altres països d'Àsia; i altres van ser conseqüència de processos evangelitzadors de missioners occidentals, com el cristianisme a la Xina, Corea, Japó i Filipines. Aquest oblit

Distribució dels residents asiàtics a Espanya segons el país d'origen (30.06.2006)



▶ Elaboració CIDOB edicions. Font: Observatorio Permanente de la Inmigración

Centres de pensament i religió a Espanya (% i nombre de centres)



▶ Elaboració CIDOB edicions. Font: Casa Àsia, 2003. www.casaasia.es

té la seva contrapartida en el fet que, per exemple, sovint s'oblida que la pràctica religiosa col·lectiva que professa una part important de la comunitat xinesa assentada a l'Estat espanyol és cristiana (principalment l'Església Evangèlica), igual que el cristianisme i el catolicisme

constitueixen les confessions religioses principals de la comunitat coreana. Els catòlics filipins practiquen la seva fe en esglésies catòliques sota els auspicis de capellans filipins que oficien missa en la seva llengua originària (tagalog). En aquests casos, professar la mateixa religió que els ciutadans de la societat receptora no implica una pràctica conjunta: cada col·lectiu practicant ho és en la seva llengua pròpia.

Compartir la fe amb bona part de la societat receptora pot facilitar la inserció laboral. El cas paradigmàtic en l'àmbit espanyol ho exemplifiquen les dones filipines treballadores en el servei domèstic per a la classe alta nacional, principalment a Madrid i Barcelona. D'altra banda, el fet de professar una religió que lluny d'estar associada amb la cultura d'origen resulta "poc exòtica" pel que té de familiar, invisibilitza aquestes pràctiques religioses en les societats receptores, i nega l'heterogeneïtat cultural i religiosa de la diàspora i de l'origen.

La invisibilització del fet religiós entre els integrants de la diàspora asiàtica es produeix també quan la seva pràctica té fonamentalment un caràcter privat, és a dir, quan els seus practicants no necessiten centres o locals per realitzar les seves pregàries o oracions. Només es necessita un lloc en què es pugui pregar, meditar o estudiar, sigui una única persona o bé un reduït grup en un espai petit, com la casa d'alguna persona de la confessió. Així ho fan els budistes practicants (generalment dones asiàtiques en el territori espanyol) que es reuneixen periòdicament per recitar mantrès i estudiar diferents escriptures i textos sagrats. Qualsevol d'aquestes modalitats sol passar desapercebuda en les societats receptores.

Les persones de religió musulmana (pakistanesos), sikh (indis), hindú (indis), catòlica (filipins, coreans, xinesos), protestant (xinesos, coreans, filipins), budista tibetana, budista de la Terra Pura i budista Chan (practicats per persones originàries especialment de Taiwan) i budista zen (japonesos), comparteixen la necessitat de centres espirituals en què es pugui pregar i meditar d'acord amb els preceptes propis de cadascuna de les religions. De tots els centres religiosos, els oratoris i les mesquites per als musulmans, els gurdwares per als sikhs, els ashrams per als hindús, les esglésies per als catòlics i protestants, i els temples per als budistes tibetans, són els primers (oratoris i mesquites) els més coneguts per la població i amb major presència en els mitjans de comunicació, principalment per l'actual situació geopolítica de l'islam que genera certs recels diplomàtics i polítics que també es plasmen en el rebuig que provoca la seva ubicació en els barris per part dels veïns.

A més de la infraestructura física, les religions abans esmentades requereixen els serveis de persones especialitzades per dirigir la vida espiritual de la comunitat religiosa. Les seves funcions varien segons la religió, però tenen en comú el fet de ser els guies en l'oració, la meditació, i la transmissió dels ensenyaments religiosos. La diversitat queda reflectida novament en la riquesa terminològica, en el nom que se li assigna al guia o director espiritual de cadascuna de les pràctiques religioses: els imams són els oficiants musulmans grantis són

els guardadors del llibre sagrat dels sikhs i també dirigeixen les pregàries dels cants, tasques per a les que només cal l'acceptació de la comunitat; els gurus són els directors espirituals dels ashrams, i els capellans i pastors ho són de les confessions cristianes; els lames i monjos són els noms destinats a les persones que oficien com a guies en les diferents tradicions budistes.

Adaptacions ► El procés migratori defineix en bona part l'adaptabilitat dels grups religiosos i de la religiositat a les noves circumstàncies. Les condicions estructurals i d'organització dels diferents grups depenen del volum dels seus integrants i del temps d'assentament de la comunitat en la societat receptora. La diàspora sikh europea troba el seu referent al Regne Unit, lloc on resideix des de fa molts anys. Allà la religiositat es manifesta en tot el seu esplendor i se celebren pràcticament les mateixes festivitats que al Punjab (Índia). Al contrari, a Espanya la presència sikh és menys nombrosa i més recent, circumstàncies que expliquen la menor consolidació d'aquest grup religiós que, tanmateix, va creixent a poc a poc. Per exemple, els últims anys s'han obert gurdwares en els llocs on resideixen (com bé il·lustra el cas català, que compta amb centres sikhs en diverses localitats). L'expansió dels centres religiosos va acompanyada de celebracions públiques a imatge de les que es realitzen en altres ubicacions de la diàspora. Durant l'any 2006 els sikhs del barri del Raval (Barcelona) van celebrar la festivitat Baisakhi (que commemora la fundació del Kalsha pel guru Gobin Sing, l'any 1699) amb una desfilada religiosa pels carrers de la ciutat que va ser notícia en els mitjans de comunicació locals.

El grau de desenvolupament i nivell d'organització que pot assolir un grup religiós en la diàspora també està vinculat a les polítiques religioses dels estats en els quals resideixen. Europa està immersa en un procés constant de diversitat religiosa i intenta donar resposta a la llibertat confessional, tot i les reticències que desperten algunes religions, i de les dificultats pràctiques i polítiques que comporta.

La combinació de la història comunitària de la diàspora i de la política religiosa de la societat receptora incideixen en els canvis i adaptacions col·lectives i individuals que experimenten els integrants dels grups religiosos amb diferents resultats. Existeixen religions que proposen als seus fidels l'ús d'objectes, ornaments, tocats i peces com a expressió simbòlica i afirmació pública de les seves creences, l'ús del mocador o vel (amb totes les seves variants) per a les dones musulmanes, el turbant i la prohibició de tallar-se el cabell per als homes sikhs, per esmentar algun dels exemples més coneguts. En els dos casos s'estableix una certa tensió entre el reconeixement a la lliure expressió religiosa, i el respecte a allò que cada país estima com a lleis fonamentals que han de complir tots els ciutadans. Però mentre s'aprecia una certa recurrència en la "polèmica del vel", els sikhs del Regne Unit van aconseguir, després d'anys de lluita, el dret a utilitzar el turbant en els llocs de treball, i en l'actualitat estan exempts de l'obligació



► Fi del ramadà al Raval (Barcelona). La comunitat pakistanesa que resideix a Ciutat Vella celebra la *id al-fitr* a les instal·lacions del Poliesportiu del Raval.

de portar el casc en la moto o en les professions en les quals formen part de l'uniforme com els policies i els bombers. És obvi que l'islam i el sikhisme no provoquen les mateixes actituds en els ciutadans de les societats europees ni en els seus representants polítics.

Des del punt de vista individual, els canvis i adaptacions en la religiositat responen a factors múltiples, entre aquests la viabilitat per preservar el conjunt de pràctiques i preceptes religiosos en els diferents àmbits de la vida en el país de residència. La relaxació en l'observança dels preceptes religiosos i la seva menor influència en la vida social es coneix amb el nom de secularització. En l'àmbit formal trobem una variant d'aquest procés quan algunes persones musulmanes no segueixen el ramadà per raons laborals o quan els sikhs es tallen el cabell i no duen turbant si la disciplina laboral ho exigeix així (mesura higiènica en els treballadors de les empreses càrnies catalanes). La secularització total es produeix quan es deixa de practicar totalment; una situació extrema més procliu en el cas de persones que mantenen una relació distant amb la diàspora.

Conclusió: Existeix la hibridació cultural a partir de l'experiència religiosa? ► Les modificacions que s'imposen en la pràctica religiosa de la diàspora com a requisit d'adaptabilitat i acomodació a la vida social, comporten la hibridació?

La hibridesa és un terme amb certa rellevància en l'anàlisi sobre la identitat de les societats modernes i globalitzades. El seu ús es deriva del colonialisme i s'utilitza per ressaltar les identitats no essencialitzades, és a dir, allunyades de les característiques estereotipades que els han estat assignades als membres dels col·lectius no europeus.

Homi Bhabha, un dels teòrics més importants sobre la hibridació, considera que no es pot aplicar aquest concepte quan el producte cultural, en sentit ampli, és la suma de les parts posades en contacte. Per Bhabha, hibridesa remet a l'aparició del "tercer espai", en què els elements es troben i transformen mútuament.

Una variant del "tercer espai" per a la religiositat en la diàspora asiàtica seria el producte resultant de la posada en connexió de principis i tradicions diferents. I el millor representant d'aquesta tendència la trobem en el "Racó del Silenci", el primer centre daoista espanyol fundat pel pare Peter Yang en què imparteix el seu estil propi (cristià) de practicar el taijiquan. Cristianisme i daoisme són compatibles perquè des del seu punt de vista la primera és una religió i la segona una cultura. En la combinació de les dues, Déu és identificat com el dao, Jesucrist és la seva encarnació i la tradició daoista serveix per interpretar els textos evangèlics. Al centre s'ensenyen les tècniques daoistes per a una millor pràctica cristiana i es realitzen reunions de grup.

D'altra banda, hi ha autors que conceptualitzen la híbridesa com una resposta del pas de la tradició a la modernitat i és present en tot el camí que recorren les persones migrants per formar part integrant de les societats receptores occidentals. Com a resposta de la tradició (països d'origen) a la modernitat (Europa) les pràctiques religioses de la diàspora asiàtica es poden entendre com una manifestació d'híbridesa en la identitat cultural, especialment aquelles religions que requereixen del grup i estan allunyades del patró tradicional religiós de les societats receptores (precisament les que hem definit anteriorment com a pràctiques invisibilitzades).

Això pel que fa a la pràctica religiosa de les persones que pertanyen a la diàspora asiàtica. Però si pensem en el fet religiós, observem que les religions i ensenyaments originàriament localitzats als països asiàtics s'han "diasporitzat" en la mesura que són practicats per persones no asiàtiques i més enllà de les seves fronteres. De totes aquestes, el budisme, en qualsevol dels seus vessants (tibetà, hinayana, mahayana, vajrayana) ha anat guanyant adeptes als països occidentals on els ciutadans recorren a les "velles tradicions espirituals d'Extrem Orient" en resposta a la modernitat radicalitzada i líquida del tercer mil·lenni. ■

Notes >

1. Aquí s'inclou com a asiàtics les persones procedents de la zona que es troba entre el Pakistan i el Japó amb especial rellevància a l'Estat espanyol (Beltrán, 2002b).

2. Per al cas espanyol, vegeu Beltrán, 2006.

Referències bibliogràfiques >

BELTRÁN, Joaquín. "Migración y religión. Apuntes sobre la comunidad china en España" A: González, Aurora i Molina, José Luis (eds.) *Abriendo surcos en la tierra. Investigación básica y aplicada en la UAB. Homenaje a Ramón Valdés*. Bellaterra: Servicio de Publicaciones de la UAB, 2002a. P. 287-300.

BELTRÁN, Joaquín i SÁIZ, Amelia. *Comunidades asiáticas en España*. Documentos CIDOB-Asia, núm. 3, 2002b.

BELTRÁN, Joaquín; BETRISEY, Débora; LÓPEZ, Ana María i SÁIZ, Amelia. (Red de Investigación de las Comunidades Asiáticas en España, RICA-E-CIDOB) *Asentamiento y asociacionismo en las comunidades asiáticas en España*. Observatorio Permanente de la Inmigración, Ministerio de Trabajo y Asuntos Sociales, Madrid, 2006.

BHABHA, Homi. *El lugar de la cultura*. Buenos Aires: Manantial, 2002.

ESTRUCH, Joan; GÓMEZ i SEGALÀ, Joan; GRIERA, Maria del Mar i IGLESIAS, Agustí. *Les altres religions. Minories religioses a Catalunya*. Barcelona: Mediterrània, 2004.

MORERAS, Jordi. "¿Ravalistán? Islam y configuración comunitaria entre los pakistaníes en Barcelona". *Revista Cidob d'Afers Internacionals*, núm. 68, (2005). P. 119-132

VERTOVEC, Steven i WESSENDORF, Susanne. *Migrations and Cultural, Religious and Linguistic Diversity in Europe: An overview of issues and trends*. Working Paper n° 18, Centre on Migration, Policy and Society (COMPAS), University of Oxford, 2005.

REVISTA CIDOB D'AFERS INTERNACIONALS 75

TURQUÍA Y LA UE: TRAZANDO EL CAMINO A SEGUIR

NOVEDAD

TEMAS

Un análisis general de Turquía en el marco del proceso de adhesión a la UE
Evolución de la situación política interna en Turquía
Los retos económicos que afronta Turquía
Las relaciones exteriores turcas
La evolución de la sociedad turca

ARTÍCULOS

Nilgun Arisan Eralp, Fatmagül Berktaş, Ayşe Bugra, Manuel de la Cámara, Atila Eralp, Orhan Güvener, Martin Harvey, Semih Idiz, Verena Knaus, Giacomo Luciani, Laia Mestres i Camps, Francesc Morata, Pol Morillas, Alexandre Muns, Umut Özkirimli, Soli Özel, Gemma Pinyol i Nicole Pope

DISTRIBUÏE EDICIONS BELLATERRA

FUNDACIÓ
CIDOB

DCIDOB 99. **Pensament i religió a l'Àsia.**

Bibliografia recomanada

BIBLIOGRAFIA RECOMANADA ►

GENERALS

ANDERSON, Benedict ► *Comunitats imaginades: reflexions sobre l'origen i la propagació del nacionalisme*. Trad. M. Àngels Jiménez. València: Afers, 2005.

Obra clàssica sobre la construcció social de les ideologies nacionalistes de l'Àsia oriental i del sud-est. L'autor estudia la creació i la difusió de les "comunitats imaginades" que conformen la nacionalitat. A partir de l'exploració dels processos de creació d'aquestes comunitats –la territorialització de les fes religioses, el declivi de la reialesa, la interacció entre el capitalisme i la impremta, el desenvolupament de les llengües vernacles d'Estat i les concepcions canviants del temps– ens mostra com va néixer un nacionalisme originari a Amèrica, que fou adaptat pels moviments populars europeus, els poders imperials i els grups de resistència antiimperialistes d'Àsia i Àfrica. El nacionalisme, conclou, acabaria tenint un paper similar al de la religió en les institucions racionalistes de la democràcia i la burocràcia i les legitimàries.

BERGER, Peter; LUCKMANN, Thomas ► *La construcción social de la realidad: un tratado de sociología del conocimiento*. Trad. Joan Estruch. Barcelona: Herder, 1996.

Els autors pretenen demostrar com els individus i els grups participen en la creació de la realitat que perceben, com els fenòmens socials són creats, institucionalitzats i convertits en tradicions. La realitat és un procés social, reproduït quan les persones actuen d'acord amb les seves interpretacions i els seus coneixements de la mateixa. Els coneixements són fruit de les interaccions socials de les persones, que impliquen una percepció de la realitat compartida entre tots, i quan actuen sobre aquests coneixements compartits la percepció compartida es reforça. El sentit comú nascut d'aquestes interaccions es presenta com a part de la realitat objectiva, i és en aquest sentit que es pot dir que la realitat és una construcció social.

GRAY, John ► *Perros de paja: reflexiones sobre los humanos y otros animales*. Barcelona: Paidós, 2003.

Un dels gran pensadors contemporanis fa una anàlisi crítica de la cultura europea des de la perspectiva de conceptes provinents de la cultura asiàtica. En aquesta obra, l'autor qüestiona les creences arrogants i errònies sobre els éssers humans i la seva posició en el món, que conceben –des del liberalisme i el marxisme fins a les escoles de pensament actuals– que el destí de la humanitat és transcendir els límits naturals i conquerir la Terra, fent dels humans éssers radicalment diferents a la resta d'animals. Gray sosté que aquestes tesis humanistes són una il·lusió, i el llibre explora la vida humana en absència de l'humanisme, tot analitzat qüestions com la naturalesa del jo, el lliure albir, la moralitat, el progrés i el valor de la veritat.

LAKOFF, George; JOHNSON, Mark ► *Metáforas de la vida cotidiana*. Madrid: Cátedra, 1986.

Obra pionera sobre la construcció social, sobre la base de metàfores conceptuals, dels sistemes de pensament, de les religions i de les ideologies. Els autors –un lingüista i un filòsof– argüeixen que la metàfora és quelcom que forma part integrant del nostre llenguatge i de la nostra manera d'entendre el món. "El nostre sistema conceptual és metafòric per natura", diuen els autors, que adopten una àmplia definició de metàfora, analitzen frases comunes a partir d'interpretacions metafòriques i ofereixen un sistema de classificació de les metàfores. La segona part del llibre treballa aspectes més filosòfics, com les teories sobre la veritat i la comprensió del món, incloent-hi els mites de l'objectivisme, el subjectivisme i l'experimentalisme, revisades des d'una lectura metafòrica. Els autors conclouen que les metàfores proveeixen l'única forma de percebre i experimentar una part important del món, essent tan preuada com pugui ser-ho el sentit del tacte.

LAKOFF, George; JOHNSON, Mark ▶ *Philosophy in the Flesh: The Embodied Mind and its Challenge to Western Thought*. New York: Basic Books, 1999.

En aquesta obra els autors mostren com una filosofia respectuosa amb la ciència de la ment ofereix una comprensió més acurada del que és una persona. Fan una revisió dels conceptes bàsics de la ment, el temps, la causalitat, la moralitat i repensen les tradicions filosòfiques a través de la filosofia analítica moderna.

SAID, Edward ▶ *Orientalisme*. Trad. Josep Mauri i Dot. Vic: Eumo, 1991.

Obra que marca una època en els estudis interculturals, tot demostrant com la cultura europea va construir una imatge interessada del món oriental que servia per justificar la seva colonització. L'autor realitza una crítica a partir de l'humanisme amb l'objectiu d'obrir noves vies per a l'enteniment entre els pobles. L'aïllament total no existeix, l'exterior exerceix influències sobre tots els àmbits i es fa necessari, segons l'autor, estendre el camp de discussió de manera que els aspectes de patiment i injustícia s'insereixin dins la història, la cultura i la realitat socioeconòmica.

XINA

CHENG, Anne ▶ *Historia del pensamiento chino*. Barcelona: Edicions Bellaterra, 2002.

Clàssic de la sinologia europea, que tracta la història intel·lectual xinesa amb les aportacions que ha realitzat al pensament universal, en una síntesi completa de l'evolució del pensament xinès des de la dinastia Shang del segon mil·lenni abans de la nostra era fins al moviment del 4 de maig de 1919 que marca un trencament amb el passat i la renovació d'un pensament que encara no ha dit l'última paraula. La imatge de la continuïtat de quatre mil anys de la cultura xinesa és una història plena de trencaments radicals, de profundes mutacions i d'intercanvis amb altres cultures. La riquesa de la història intel·lectual xinesa, desconeguda per la majoria dels occidentals, o coneguda només de forma parcial, aporta una diversitat única que ens ajudarà a comprendre millor el món que ens envolta.

DE GROOT, J.J.M. ▶ *The Religious System of China* (sis volums). Leiden: E.J. Brill, 1892-1910.

DE GROOT, J.J.M. ▶ *The Religious System of China*. Taipei: Southern Materials Center, 1982-1989.

DE GROOT, J.J.M. ▶ *Religion in China: Universism a Key to the Study of Taoism and Confucianism*. New York: G.P. Putnam's Sons, 1932.

Estudis clàssics de les religions originàries de la cultura xinesa. A partir de la recerca dins la literatura antiga xinesa i dins l'estat actual de la religió, l'autor ens mostra el seu punt de

vista sobre els fonaments de la religió i l'ètica xinesa. La paraula "universisme" és un neologisme inventat per distingir una visió del món xinesa on els éssers humans i la natura formen un continu en una relació de complementaritat recíproca i no pas dicotòmica, com seria el cas de l'"universalisme" euroamericà. A més, pretén demostrar que no existeix cap dicotomia entre els sistemes de pensament cultes, com ara el confucianisme, i les creences populars, sinó que tots els sistemes de pensament i creences xineses comparteixen les mateixes arrels, i que només el seu coneixement permet entendre la societat xinesa.

FEUCHTWANG, Stephan ▶ *La metáfora imperial. Religión popular en China*. Barcelona: Edicions Bellaterra, 1999.

Aproximació a la religiositat popular xinesa des d'una perspectiva antropològica, on es manifesta el sincretisme del taoisme, budisme i confucianisme amb creences ancestrals com el culte als avantpassats. Aquesta perspectiva tradicional sobre la religiositat xinesa emfatitza els aspectes de l'ortodòxia manifestats en la metàfora imperial, és a dir, el món dels déus seria una reproducció del món dels éssers humans, amb la seva jerarquia social on l'emperador i els seus funcionaris ocupen la posició superior, i on l'ordre, l'harmonia, la virtut i la reciprocitat regnen sobre totes les coses. Enfront d'aquesta idíl·lica projecció, l'autor ens aporta una altra visió de la mateixa realitat, en què la religió popular es transforma en una font d'heterodòxia, en tensió constant amb els cultes oficials, on l'aspecte militar i la jerarquia de comandament és fonamental; l'harmonia s'ha de restaurar cíclicament mitjançant una sèrie de ritus d'exorcisme on dimonis i déus es confonen. Presenta des del cicle festiu d'un petit poble de Taiwan als ritus quotidians d'endevinació i els extraordinaris d'exorcisme. Es tracta d'un profund assaig d'antropologia religiosa que s'ha convertit en una obra clàssica. El seu gran valor consisteix en la desmitificació de la religió xinesa reduïda al daoisme i el budisme, i a aportar una perspectiva comparativa entre religions que introdueix nous elements en les anàlisis habituals.

GRAHAM, A.C. ▶ *Disputers of the Tao: Philosophical Argumentation in Ancient China*. La Salle, IL: Open Court, 1989.

Un dels estudis més innovadors i complets de la retòrica, del discurs i de l'argumentació de les escoles de pensament clàssic de la Xina fet per un dels sinòlegs més respectats del segle XX. L'autor es va formar en la filosofia analítica i combina aquesta formació i el seu domini dels aspectes filològics de la llengua xinesa a l'anàlisi de les principals escoles del pensament clàssic xinès, tot demostrant convergències i divergències entre les tradicions xinesa i euroamericana a l'hora de tractar conceptes bàsics com l'ésser, la possibilitat de definir la realitat, les visions dinàmiques *versus* les visions estàtiques del món, i per què les dues cultures van aplicar els seus coneixements de maneres tan diferents.

MASPERO, Henri ▶ *El taoísmo y las religiones chinas*. Madrid: Editorial Trotta, 2000 (1971).

Visió general del taoisme i altres religions xineses realitzada per un expert que va fer un gran treball de recopilació de treballs anteriors a l'any 1942. Bona introducció sintètica a la temàtica religiosa a la Xina. Al camp dels estudis xinesos, Maspero va abordar tots els àmbits i va aportar importants contribucions. No obstant això, la majoria dels seus treballs estan dedicats a la història religiosa, per la importància dels factors religiosos que, tant a la Xina com en les altres civilitzacions antigues, condicionen les estructures socials i els comportaments individuals. Segons l'autor, "tot el que mou al poble xinès és proper a les seves creences religioses, tot i que políticament hagi estat gairebé perseguit per aquestes; el seu sentit de la vida, la seva forma de veure com transcorre la seva existència i com l'ha de viure està basada en la religió".

PREVOSTI, Antoni (coordinador) ▶ *Pensamiento y religión en Asia Oriental*. Barcelona: Editorial UOC, 2005.

Manual que aborda les grans tradicions espirituals d'Àsia Oriental, el confucianisme, el taoisme i el budisme a la Xina, i el xintoisme i el xamanisme al Japó i Corea, amb una perspectiva històrica. Important exercici de síntesi ja que no només inclou una enorme extensió geogràfica, sinó que recorre la totalitat de la seva història, des de l'alba de la civilització fins als nostres dies. La perspectiva històrica utilitzada reflecteix la pròpia visió que els pobles asiàtics tenen de si mateixos. Per a molts d'aquests pobles, el passat ha estat, des de sempre, el dipòsit d'on han extret els models, els exemples i les lliçons per a la seva comprensió de l'ordre moral i polític.

ZHANG, Longxi ▶ *Mighty Opposites: From Dichotomies to Differences in the Comparative Study of China*. Stanford, CA: Stanford University Press, 1998.

Zhang, un dels autors xinesos més importants del camp dels estudis culturals comparatius, desconstrueix aspectes fonamentals de la cultura euroamericana des d'una perspectiva xinesa i viceversa. El primer llibre qüestiona tant l'aplicació de la teoria occidental als materials xinesos com la resistència a la teoria en estudis sinològics. L'autor advoca a favor de la importància de la realitat i l'experiència viscudes per a una major comprensió de la cultura. El llibre examina les discrepàncies entre diverses representacions occidentals de la Xina i la realitat xinesa. Qüestiona els contextos polítics, històrics i culturals, dins dels quals sorgeixen aquestes discrepàncies, i assenyala la distorsió de la realitat que tendeix a veure la Xina com un concepte oposat a Occident. La discussió abasta una gran varietat de tòpics que situa la comprensió de Xina, de la literatura i cultura xineses, en l'àmplia perspectiva dels estudis comparatius entre Orient i Occident.

ZHANG, Longxi ▶ *Allegoresis: Reading Canonical Literature East and West*. Cornell, NY: Cornell University Press, 2005.

En aquesta obra l'autor discuteix sobre les lectures al·legòriques des d'una perspectiva àmplia tendint ponts davant la freqüent divisió cultural Orient/Occident, i examina les seves implicacions socials i polítiques. L'aproximació realitzada abasta aspectes de la religió, la filosofia i la literatura. Zhang explora com varien les visions utòpiques en les seves expressions xineses i occidentals, i realitza lectures polítiques de la literatura passada i actual.

JAPÓ

HOLTOM, Daniel Clarence ▶ *Un estudio sobre el Shintô moderno. La fe nacional del Japón*. Barcelona: Paidós, 2004.

Obra clàssica sobre aquest tema de gran influència entre els estudiosos occidentals i que continua sent un referent tot i ser antic (fou publicada originalment el 1938). El seu principal interès rau en l'anàlisi de l'evolució d'aquesta disciplina fins a convertir-se en una força política essencial els anys precedents a la Segona Guerra Mundial. La primera part explica els aspectes fonamentals del xintoisme i com va esdevenir una religió estatal; la segona descriu les principals sectes xintoïstes. Segon l'autor, el xinto estatut evolucionà paral·lelament al creixement del Japó modern, de manera que s'ha de tenir en compte entre els diversos factors que expliquen l'extensió del control polític i la influència cultural japonesa a Àsia i a altres parts del món. A les conclusions, l'autor qüestiona la confusió entre mitologia i història i la seva permanència en el món modern.

NAUMANN, Nelly ▶ *Antiguos mitos japoneses*. Barcelona: Herder, 1999.

Aproximació a les principals fonts de la mitologia japonesa de mà d'una reconeguda especialista en la religió i l'etnologia del Japó. A partir dels textos, Naumann reconstrueix els antigues tradicions i creences nipones sobre l'origen dels déus i del cosmos així com la formació del mite polític que, amb el temps, el xintoisme sistematitzà i utilitzà per legitimar-se i reforçar la seva autoritat. Les imatges i escultures presentades contribueixen a una major comprensió dels mites nipons, les interpretacions dels quals posen de manifest la gran quantitat de relacions establertes amb altres àmbits culturals. Naumann estableix nexes entre l'univers mític japonès i els àmbits mítics d'altres regions asiàtiques (Corea; Xina, Sibèria, Indonèsia) i del món, i observa també les relacions entre les diverses tradicions dins del Japó. En els mites, no tot és coherent i existeixen diverses variants, que Naumann atribueix a orígens diferents. L'autora veu sobretot dues tradicions, una "septentrional", lligada al poder i la seva legitimitat, i una altra "meridional", vinculada a la deessa del Sol i el cultiu de l'arròs. L'obra conclou amb una anàlisi de les repercussions del mite i la seva utilització nacionalista ja a partir del segle XVIII, però sobretot durant els segles XIX i XX.

ÍNDIA

BIARDEAU, Madeleine ▶ *El hinduïsmo: antropología de una civilización*. Barcelona: Kairós, 2005.

Un repàs de l'hinduïsmo de la mà d'una de les millors indòlogues franceses. El llibre de Biardeau té l'avantatge d'oferir una visió estructurada, encara que notablement unitària i brahminitzada, de l'hinduïsmo. Un llibre que presenta amb matisos la visió clàssica d'aquesta religió narrada amb un estil propi i al mateix temps erudit, que conjuga bé la informació específica amb els principis més generals d'interpretació.

BLOM HANSEN, Thomas ▶ *The Saffron Wave*. New Delhi: Oxford University Press, 1999.

Bona descripció de la fulgurant pujada de la dreta nacionalista hindú durant els anys vuitanta i noranta. El llibre és interessant per la profunditat de l'anàlisi sociohistòrica que fa, fet que permet una major comprensió dels moviments polítics contemporanis. No s'interpreta el nacionalisme hindú simplement en termes religiosos i polítics, sinó en el context de les transformacions ocorregudes en l'evolució de la democràcia índia. El seu estil amè i informatiu fa que el llibre sigui de fàcil lectura.

FLOOD, Gavin ▶ *El hinduïsmo*. Madrid: Cambridge University Press, 1998.

Introducció ideal a l'hinduïsmo, succinta i al mateix temps informativa, ja que incorpora els desenvolupaments més recents i els debats més importants entre especialistes. El llibre es beneficia d'un enfocament temàtic que mostra les diferents facetes d'aquesta religió: ritualisme, Vishnuïsmo, Shivaïsmo, culte a la deessa i moviments devots, tantrisme, etc. És un llibre que es llegeix millor com a llibre de consulta o referència que com un assaig de principi a fi.

SUD-EST ASIÀTIC

ENDICOTT, Kirk Michael ▶ *An Analysis of Malay Magic*. Oxford: Clarendon Press, 1970.

Obra de referència que suposa un bon estat de la qüestió màgica i ritual malaia. Aporta una visió completa de la pràctica i el coneixement màgics i es descriuen els verins, oracles, amulets i les funcions dels *bomoh* o mags tradicionals. És un llibre erudit que fa ús de bibliografia antiga sobre el tema i reprèn aquells clàssics sobre el tema, per exemple Gimlette, *A Dictionary of Malay Medicine* (1939) o Winsted, *The Malay magician being shaman* (1951). No obstant això, continua sent un referent per entendre les pràctiques esotèriques del món rural malai actual.

LADERMAN, Carol ▶ *Wives and Midwives. Childbirth and Nutrition in Rural Malaysia*. Berkeley: University of California Press, 1983.

Aportació molt rellevant, dins el camp de l'antropologia mèdica, entorn de la concepció de la persona, la reproducció femenina, les pràctiques obstetriques tradicionals al món rural, el

sistema humoral i les interpretacions locals sobre els aliments i les malalties. També analitza els efectes de la nutrició en les dones malaies. En aquest sentit és un llibre indispensable per a aquells professionals que treballen en àmbits multiculturals (i especialment amb poblacions d'origen àrab i asiàtic), en obstetrícia o en serveis de planificació familiar i salut.

WATSON, X. W. i ELLER, R. F. ▶ *Understanding Witchcraft and Sorcery in Southeast Asia*. Honolulu: University of Hawaii Press, 1993.

Compilació d'autors de fama reconeguda en l'anàlisi del coneixement indígena, que tracta diferents temes relacionats amb la màgia i la bruixeria en aquesta regió del món. Els temes analitzats són la màgia a Tailàndia; la concepció de la sort i la mala sort entre els Lisu i els Shan, dos grups de les terres altes i del nord de Tailàndia respectivament; una anàlisi sobre la relació entre la por i la màgia entre un grup indonesi i els aspectes simbòlics i socials d'aquestes pràctiques i creences a Indonèsia; i algunes aproximacions a aquests mateixos temes a Malàisia. Suposa una font de recursos importants per realitzar estudis comparatius entre sistemes de creences i pràctiques màgiques de diferents pobles del Sud-est asiàtic.

ISLAM

ESPOSITO, John L. (editor) ▶ *Islam in Asia*. Nova York: Oxford University Press, 1987.

Àmplia obra que reuneix escriptures inèdites d'autoritats en afers islàmics, per tal de proporcionar una visió més completa de les diferents funcions que té l'islam a la vida pública de les societats asiàtiques. Malgrat la importància geopolítica del compromís de molts musulmans amb un ordre polític, social, i econòmic més islàmic, la nostra comprensió del món islàmic contemporani continua sent molt limitada: més de la meitat dels 800 milions de musulmans viuen a Àsia i, tanmateix, la majoria de la gent continua pensant en l'islam com un fenomen essencialment àrab. Els temes centrals d'aquest llibre inclouen una visió de com es presenta l'islam en la vida pública dels musulmans asiàtics –govern, ideologia nacional, llei, i partits polítics–, i les vies per les quals l'islam influeix tant en la política domèstica com en les polítiques exteriors de països musulmans.

ESPOSITO, John L. ▶ *El islam: 94 preguntas básicas*. Madrid: Alianza Editorial, 2003.

Llibre elaborat en forma de preguntes i respostes per un dels especialistes mundials amb més reputació en la matèria. L'obra contribueix a il·luminar en el desconeixement, els prejudicis i els tòpics a partir dels quals neixen la desconfiança i l'enfrontament entre musulmans i occidentals. Les qüestions més comunes que el ciutadà occidental sol plantejar-se sobre l'islam es responen de manera clara i concisa i mostren qui són els musulmans, en què creuen i per què actuen com ho fan. Una obra breu, clara i precisa que respon de la mateixa manera a les preguntes bàsiques que sorgeixen a Occident sobre l'islam.

LEWIS, Bernard ▶ *The crisis of Islam: holy war and unholy terror*. Phoenix Press, 2004.

Segons l'autor, el món islàmic està tancat en una lluita interna sobre com resoldre els problemes produïts per les desigualtats de la globalització i els problemes endèmics: la pobresa, la desigualtat econòmica extrema, la prevalença de governants despòtics i la incapacitat d'avançar amb economies emergents. La crisi fa referència a l'elecció entre dues alternatives completament oposades: aquells que sostenen l'extensió continuada i pacífica de llibertats econòmiques i polítiques com a mitjà per resoldre els problemes, i els diversos moviments fonamentalistes, especialment el wahhabisme, que culpen d'aquests mals la influència de la modernització i la cultura occidental, i rebutgen frontalment tot el que és occidental. Aquest rebuig inclou la violència contra els països i interessos occidentals, però especialment contra els governants musulmans que han abraçat l'occidentalisme. Els fonamentalistes busquen l'establiment d'estats i societats basades en la llei islàmica i els costums tradicionals. La resolució d'aquesta lluita interna suposarà, segons l'autor, la inserció del món islàmic dins la comunitat mundial o l'endarreriment i el conflicte enfront dels països no musulmans.

NAIPAUL, V.S. ▶ *Al límit de la fe: entre los pueblos conversos del islam*. Barcelona: Debolsillo, 1998.

En aquest llibre Naipaul s'interna en quatre països –Indonèsia, Pakistan, Iran i Malàisia– conversos a l'islam, però no àrabs. Com en altres obres de l'autor, la narració pot considerar-se tant llibre de viatges com de relats, en què s'entrellacen personatges i situacions. Segons paraules del mateix Naipaul, no es tracta d'un llibre d'opinió, sinó sobre persones, la qual cosa

no li impedeix manifestar amb tota claredat la seva postura desfavorable cap a l'integrisme islàmic, si bé ho fa amb la mirada a la vegada freda i càlida de qui, més que jutjar, desitja observar i conèixer. Narració històrica, més que acadèmica; els personatges –en paraules de l'autor– “construeixen fantasies sobre qui són, i a l'islam dels països conversos existeix un element de neurosi i nihilisme”.

ROY, Olivier ▶ *El islam mundializado*. Barcelona: Bellaterra, 2003.

Reflexió i anàlisi del nou islam immers en una dinàmica ambigua de redefinició i perseverança, fruit de l'adaptació a la globalització, i que té les manifestacions més visibles a Occident. Les transformacions contemporànies han afectat de diferents maneres l'islam: l'emigració en primer lloc, que ha provocat per primera vegada l'existència d'un islam europeu, a cavall de l'acceptació de valors occidentals i processos de reislamització de característiques pròpies (fonamentalisme, pietat individual, noves formes de socialització); l'evolució dels partits islamistes, que al compàs de la seva incapacitat per accedir al poder s'han anat buidant de continguts propis per convertir-se en organitzacions nacionalistes i desideologitzades, fet amb el qual han perdut el seu potencial transformador; l'emergència d'un radicalisme transnacional que afirma ser de base islàmica i l'actuació del qual se situa no en l'epicentre dels conflictes musulmans, sinó més aviat en els seus marges (Afganistan, Txetxènia, Filipines, Estats Units, etc.); l'existència d'una “umma virtual” que s'expressa a través d'Internet. Totes aquestes no deixen de ser respostes enfront de les noves tecnologies, els processos d'aculturació i les noves relacions de poder internacionals.

SUBSCRIPCIÓ DCIDOB		SUBSCRIPCIÓ DCIDOB		SUBSCRIPCIÓ DCIDOB		SUBSCRIPCIÓ DCIDOB		SUBSCRIPCIÓ DCIDOB	
Nom i cognoms	<input type="text"/>	Banc o caixa	<input type="text"/>						
Adreça	<input type="text"/>	Adreça	<input type="text"/>						
Població	<input type="text"/>	Codi postal	<input type="text"/>						
Professió	<input type="text"/>	DNI/NIF	<input type="text"/>						
Telèfon	<input type="text"/>	Fax	<input type="text"/>	e-mail	<input type="text"/>				
● Anuario Internacional		<input type="text"/>		59,00 €					
● Revista Afers Internacionals		<input type="text"/>		32,00 €					
● Revista DCIDOB		<input type="text"/>		25,00 €					
Desitjo rebre més informació sobre:		● Cursos	● Màsters	● Activitats					
● VISA	● MASTERCARD, N°:	<input type="text"/>		Caducitat	<input type="text"/>				
<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>					
		Senyor director:							
		Li prego que carregui al meu compte/llibreta, en aquesta entitat, els rebuts que presentarà la Fundació CIDOB.							
		Atentament		(signatura)					
		Signat per		<input type="text"/>					
		Adreça del titular		<input type="text"/>					
		Núm. compte		<input type="text"/>					

DCIDOB 99. **Pensament i religió a l'Àsia.**

Selecció de documents de la base de dades CIDOB

Selecció de Documents de la Base de Dades CIDOB

- ARGULLOL, Rafael i MISHRA, Vidya Nivas** ▶ *Del Ganges al Mediterráneo: un diálogo entre las culturas de India y Europa*. Madrid: Siruela, 2004. 190 p. (Sig.: 54921-L)
- BASHAM, A.L. (ed.)** ▶ *A cultural history of India*. New Delhi: Oxford University Press, 2004. XX. 585 p. (Sig.: 55463-L)
- BØCKMAN, Harald** ▶ "China's development and model thinking". *Forum for development studies*. No. 1 (1998). P. 7-37. (Sig.: 34292-NUPI-Forum 1/98)
- BORREGUERO, Eva** ▶ *Hindú: nacionalismo religioso y política en la India contemporánea*. Madrid: Catarata, 2004. 296 p. (Sig.: 54920-L)
- CHENG, Anne** ▶ *Historia del pensamiento chino*. Barcelona: Edicions Bellaterra, 2002. 628 p. (Sig.: 47750-L)
- CI, Jiwei** ▶ *De la utopía al hedonismo: dialéctica de la revolución china*. Barcelona: Edicions Bellaterra, 2002. 238 p. (Sig.: 47668-L)
- DIRKS, Nicholas B.** ▶ *Castes of mind: colonialism and the making of modern India*. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 2001. XIII. 372 p. (Sig.: 55067-L)
- ESPOSITO, John L.** ▶ *El islam: 94 preguntas básicas*. Madrid: Alianza, 2004. 279 p. (Sig.: 57050-L)
- FEILLARD, Andrée (coord.)** ▶ "L'islam en Asie, du Caucase à la Chine". *Notes et études documentaires*. No. 5141-5142 (octubre 2001). P. 5-248. (Sig.: 46270- N.E.D. 5141-42/01)
- FEUCHTWANG, Stephan** ▶ *La metáfora imperial: religión popular en China*. Barcelona: Edicions Bellaterra, 2000. 294 p. (Sig.: 57051-L)
- GOLDEN, Seán** ▶ "Modernidad versus postmodernidad en China: el debate entre los 'valores asiáticos' y los 'valores universales'". *Revista CIDOB d'afers internacionals*. No. 63 (septiembre-octubre 2003). P. 9-32. (Sig.: 49450-A.I. 63/03)
- GOLDEN, Seán (ed.)** ▶ *Multilateralismo versus unilateralismo en Asia: el peso internacional de los "valores asiáticos"*. Barcelona: Fundació CIDOB, 2004. 253 p. (Sig.: 51830-L)
- GOLDMAN, Merle (ed.); LEE, Leo Ou-fan (ed.)** ▶ *An intellectual history of modern China*. New York: Cambridge University Press, 2002. VII. 607 p. (Sig.: 51142-L)
- GREENWAY, H. D. S.** ▶ "Hindu nationalism clouds the face of India". *World policy journal*. Vol. XVIII, no. 1 (Spring 2004). P. 89-93. (Sig.: 57054-L)
- HODGE, Bob i LOUIE, Kam** ▶ *The politics of Chinese language and culture: the art of reading dragons*. London: Routledge, 1998. XII. 182 p. (Sig.: 51715-L)
- HOLTOM, D. C.** ▶ *Un estudio sobre el shintō moderno: la fe nacional del Japón*. Barcelona [etc.]: Paidós, 2004. 342 p. (Sig.: 57054-L)
- ILÁRRAZ, Félix (ed.) ; PUJOL, Òscar (ed.)** ▶ *Las sabidurías del bosque: antología de las principales upanisáds*. Madrid: Trotta; Barcelona: Edicions de la Universitat de Barcelona, [2003]. 374 p.
- INDEN, Ronald** ▶ *Imagining India*. Bloomington: Indiana University Press, 2000. XLII. 298 p. (Sig.: 54919-L)
- LIU, Lydia H.** ▶ *The clash of empires: the invention of China in modern world making*. Cambridge [etc.]: Harvard University Press, 2004. XIII. 318 p. (Sig.: 56254-L)
- MASPERO, Henri** ▶ *El taoísmo y las religiones chinas*. Madrid: Trotta, 2000. 636 p. (Sig.: 57052-L)
- NAIPAUL, V. S.** ▶ *Al límite de la fe*. Barcelona: Debolsillo, 2005. 569 p. (Sig.: 57056-L)
- NAUMANN, Nelly** ▶ *Antiguos mitos japoneses*. Barcelona: Herder, 1999. 226 p. (Sig.: 57142-L)
- OLIVIÉ, Iliana** ▶ "Globalización para reducir la pobreza: ¿el modelo chino?. *Documento de trabajo/Working paper*. No. 11 (junio 2005). 26 p. (Sig.: 55606-RIE-DT 11/05)
- PREVOSTI i MONCLÚS, Antoni (coord.); DOMÉNECH DEL RÍO, Antonio José i PRATS, Ramon N.** ▶ *Pensamiento y religión en Asia Oriental*. Barcelona: UOC, 2005. 344 p. (Sig.: 57053-L)
- ROY, Oliver** ▶ *El islam mundializado*. Barcelona: Edicions Bellaterra, 2003. 214 p. (Sig.: 57055-L)
- SANJUAN, Thierry** ▶ "En deçà du 'religieux' chinois: réflexions sur les valeurs, l'espace et l'organisation sociale en Chine continentale". *Hérodote*. No. 106 (3ème trimestre 2002). P. 123-132. (Sig.: 47660-Her. 106/02)
- TERWIEL, Bernd. J.** ▶ "Social norms and religion in Europe and Asia: a cultural comparison". *Asia Europe journal*. Vol. 1, no. 1 (February 2003). P. 17-23. (Sig.: 52226-ASEF-AEJ 1/03)
- Visiones del islam: diez años de la Biblioteca del Islam Contemporáneo* ▶ Barcelona: Edicions Bellaterra, 2006. 230 p. (Sig.: 57207-L)
- WANG, Gungwu** ▶ "Secular China". *China report*. Vol. 39, no. 3 (July-September 2003). P. 305-321. (Sig.: 50210-Ch.Rep. 3/03)
- WANG, Hui** ▶ *China's new order: society, politics, and economy in transition*. Cambridge [etc.]: Harvard University Press, 2003. XI. 239 p. (Sig.: 56252-L)
- WASSERSTROM, Jeffrey N. (ed.)** ▶ *Twentieth-century China: new approaches*. London [etc.]: Routledge, 2003. XV, 272 p.
- WEISBRODE, Kenneth [et al.]** ▶ "Asia: ¿el poder del siglo XXI?. *Vanguardia dossier*. No. 16 (julio-septiembre 2005). 114 p. (Sig.: 53844-V.D. 16/05)
- YIN, Lee Cheuk** ▶ "Do traditional values still exist in modern Chinese societies? The case of Singapore and China". *Asia Europe journal*. Vol. 1, no. 1 (February 2003). P. 43-59. (Sig.: 52228-ASEF-AEJ 1/03)
- ZHAO, Suisheng** ▶ *A nation-state by construction: dynamics of modern Chinese nationalism*. Stanford: Stanford University Press, 2004. XII. 355 p. (Sig.: 56279-L)
- ZIMMER, Heinrich** ▶ *Mitos y símbolos de la India*. Madrid: Siruela, 2003. 243 p. (Sig.: 54752-L)