

Epistemologia

Josep Cervelló Autuori
Jordi Nadal Lorenzo
Josep Maria Palet Martínez

P08/04526/00962



Universitat Oberta
de Catalunya

www.uoc.edu

Índex

1. Introducció.....	5
2. Documentació.....	17
2.1. Lectures	17
3. Bibliografia.....	54
4. Activitats.....	56
4.1. Activitat 1	56
4.2. Activitat 2	56
4.3. Activitat 3	56
4.4. Activitat 4	56

1. Introducció

El filòsof italià **Benedetto Croce** deia que "tota veritable història és història contemporània". Amb això volia dir que la història dels historiadors no és la descripció asèptica d'una realitat objectiva, sinó una construcció discursiva, filla del seu temps i condicionada per aquest temps, a més de reflectir-lo. En un llibre de converses amb el gran medievalista francès **Georges Duby** (vegeu l'apartat de "Lectures"), un altre filòsof, **Guy Lardreau**, explicava que "hi ha dues grans concepcions de la història [...]: nominalista i realista. D'una banda, els nominalistes, per als quals la història es redueix en definitiva al conjunt de discursos sobre el passat [...]. El passat no existeix, només hi ha els seus noms. [...] D'altra banda, els realistes, per als quals el passat és clarament una realitat que s'ha de restaurar [...] [i és] possible construir un saber positiu de la història". És el debat entre els relativistes i els positivistes. La posició dels uns i dels altres depèn, de fet, de quina de les dues accepcions de la paraula *història* es pren com a més operativa. Per *història* entenem alhora el passat i l'estudi i narració del passat, és a dir, el temps i les situacions culturals que ens han precedit i la disciplina que els analitza. Els positivistes realistes fan més èmfasi en la primera accepció, mentre que els relativistes nominalistes fan més èmfasi en la segona. Pels primers, el passat és alguna cosa real i objectivament cognoscible. Per als segons, tot i la realitat del passat, aquest passat és incognoscible de manera objectiva perquè l'acostament està sotmès a la subjectivitat de qui s'acosta, és a dir, de l'historiador.

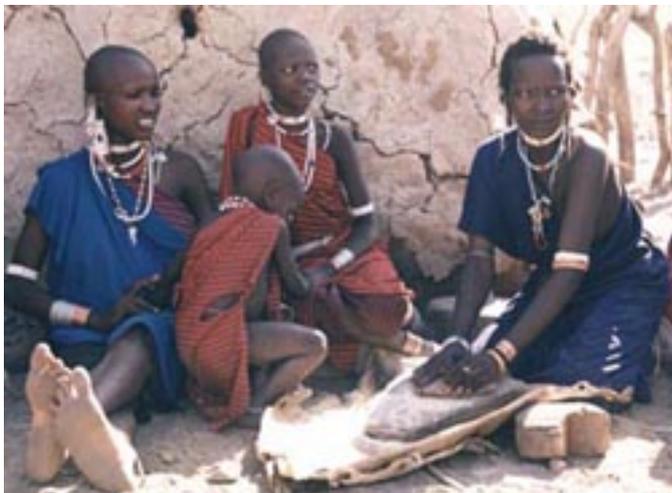
Quan se li preguntava per la seva posició epistemològica, Duby es declarava "nominalista moderat" i responia: "Respecte a mi, vull dir que el que jo escric és la *meva* història, és a dir, que jo em parlo a mi mateix, i que no tinc cap intenció d'amagar la subjectivitat del meu discurs". I afegia: "Per què m'he fet historiador? No ho sé. Potser, en part, a causa de la meva infantesa parisina? Perquè en el paisatge que recorria, molt d'hora, quan tenia set o vuit anys, s'aixecaven estranys edificis que em feien somiar el fons de les edats: Notre Dame, la Conciergerie". I encara: "Estic totalment disposat a admetre que les investigacions que he fet sobre el parentiu, i també l'estudi, molt especial, sobre [els joves], que tot això té relació (encara que inconscient) amb la percepció que jo pogués tenir de la societat que m'envoltava. En aquells temps, al principi dels anys seixanta, jo era professor en una universitat en plena i sorprenent expansió; tenia el privilegi d'estar en contacte immediat amb una certa joventut, que s'incorporava a aquesta universitat i que era cada cop més nombrosa, cada cop més tumultuosa, inquieta i frustrada. Segurament no hauria creat la meva problemàtica de la mateixa manera en una societat estable, segura de si mateixa, conformista. Sens dubte, hi va haver per part meva una percepció, impalpable i no formulada, del que en aquell moment turmentava l'organisme social, i una refracció d'aquest turment sobre l'organització, sobre l'orientació

de la meua feina. Aquesta és la relació de l'historiador amb el seu discurs sobre el passat. Aquest discurs s'escriu en el present. Hi repercuteixen els tumults del món en el qual viu l'historiador, del qual no es pot escudar...".

Molts historiadors subscriurien avui en dia les paraules de Duby. En tot cas, aquesta és l'orientació teòrica que seguirem en aquesta assignatura. En efecte, en l'inevitable joc de pèndol que regeix l'evolució del pensament humanístic, en general, i històric, en particular, actualment ens trobem en un moment de superació del que podríem anomenar *l'optimisme positivista* i d'acceptació de la subjectivitat històrica. Les paraules de Duby són molt importants, perquè ens consciencien que l'historiador i, per tant, el discurs que construeix, és a dir, la història, depenen de multiplicitat de factors, els uns conscients (la tria ideològica, la tria d'escola historiogràfica, la tria de mètodes i d'enfocaments, la tria de fonts i de fets "historiables", etc.), els altres completament inconscients (les percepcions de la infantesa, l'entorn familiar, l'educació, la personalitat, la ideologia, els gustos i les preferències, l'època, la generació, la vivència del context polític i social, etc.), que fan que aquest discurs sigui el resultat d'un seguit de "seleccions" temàtiques, documentals i teòriques que depenen, no dels fets del passat per ells mateixos, sinó de la persona de l'historiador i de la seva circumstància. Des d'aquesta perspectiva, la història com a reconstrucció "real" objectiva i asèptica del passat és una il·lusió. Fins i tot les "fonts històriques", com ara documents o vestigis arqueològics, que són "objectives" per definició, estan sotmeses a la tria, a la interpretació i a l'hermenèutica de l'historiador, i és en aquest punt intermedi del procés que separa la font palpable del discurs final elaborat a partir d'aquesta on té lloc la "subjectivització" del que és "objectiu". És per això que, a partir de les mateixes fonts, mai no hi ha dos llibres d'història iguals, ni contemporanis ni –encara menys– de generacions diferents. I no és tant una qüestió quantitativa (augment del nombre de fonts, afinament dels mètodes d'anàlisi) com qualitativa, epistemològica. S'ha de ser, doncs, ben conscients de tot això a l'hora de fer i de valorar el discurs històric.

Però tampoc no s'ha de caure en el parany de negar la validesa d'aquest discurs històric. Que sigui "subjectiu" i condicionat pel present no vol dir que no sigui legítim i vàlid. **El passat va ser, i el present n'és el resultat. El discurs històric és, de fet, un diàleg entre present i passat, i aquí es troba la seva legitimitat i la seva gran importància en termes socials i culturals.** Els romans deien que *historia magistra vitae est*, i no tant perquè la lectura de la història ensenyi a viure o pugui fer que no es repeteixin errors del passat, com perquè la comprensió de les circumstàncies del present passa per una reflexió sobre com aquest present ha esdevingut. I "comprendre" no ha de significar necessàriament estar en possessió d'una veritat objectiva: l'"objectivitat" tampoc no és una qüestió imprescindible. Duby considera que la història, a causa precisament de la subjectivitat, no és una "ciència", però això no li treu ni valor acadèmic ni funció social. En tot cas, fa que entri en joc un element essencial, que és l'ètica de l'historiador: "No parlar del que no s'està segur". És a dir, **si l'"objectivitat social" (= el que és vàlid per si mateix i, per tant, per a**

tots) pot ser una il·lusió, l'historiador s'ha d'esforçar a ser "objectiu" "sincer" dins el seu discurs: només ha de parlar del que pensa realment que va ser. Després s'haurà de veure si això "convenç" o no els seus col·legues i si s'acorda amb les exigències exegètiques del seu entorn social (vegeu l'apartat de "Lectures").



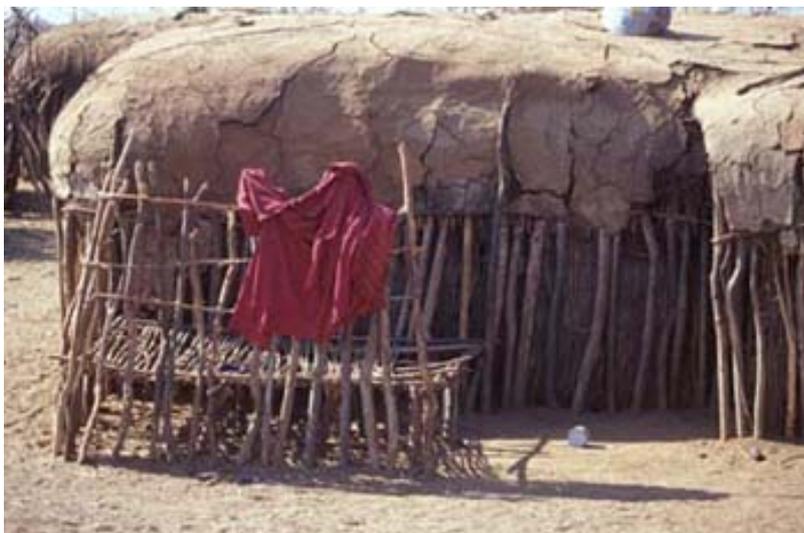
Dones Maasai molent gra. L'agricultura serà una de les innovacions econòmiques del Neolític. (imatge cedida per J. Serrallonga)

D'altra banda, s'ha de dir que DUBY qüestiona només parcialment la científicitat de la història. Ho fa en el sentit que les inferències històriques no són, per definició, comprovables empíricament i que, per tant, en la "construcció" de la història intervenen necessàriament les "decisiones condicionades" de l'historiador. Dos físics, a partir de les mateixes evidències, arribaran fàcilment a formular la mateixa llei; dos historiadors, a partir de les mateixes fonts, construïran molt probablement discursos històrics diferents. El físic està menys condicionat pel seu entorn, la seva personalitat o la seva ideologia, i té sempre a l'abast la comprovació empírica del que estudia, ho veu. Però DUBY no qüestiona la científicitat de la història pel que fa a l'**ofici de l'historiador**. En efecte, l'historiador no actua de manera arbitrària i "lliure" com pot fer un novel·lista, sinó que s'ha de cenyir a unes **evidències** concretes, donades, que hi són i no es poden negligir ni canviar, i també a un **mètode** de treball fixat i validat per la praxi historiogràfica i per la comunitat dels historiadors. És a dir, la història té unes "regles de joc" que en fan una disciplina acadèmica i que actuen com a punts de partida, com a pautes i com a límits. Així, pel que fa a les evidències, tot i que el passat no sigui comprovable per si mateix, ha deixat "rastres": les anomenades **fonts històriques**. El paleoantropòleg que analitza unes restes fòssils, l'arqueòleg que estudia uns recipients ceràmics o l'historiador que treballa amb textos produïts per les civilitzacions del passat parteixen d'uns elements palpables, tangibles, procedents d'aquest passat, elements als quals es pot recórrer una vegada i una altra i que poden ser analitzats per un historiador i l'altre. És a dir, el discurs històric es construeix a partir de documents la "realitat" dels quals no es posa en dubte (parlem sempre, òbviament, de documents autèntics) i que són "vàlids" per a tots. I pel que fa als mètodes, tot i que un historiador pot triar entre diferents mètodes d'anàlisi històrica i introduir-hi innovacions o proposar-ne altres de nous, sempre compartirà pro-

cediments amb altres historiadors i sempre hi haurà unes regles de validació que faran que els seu discurs sigui intel·ligible i acceptable, en termes formals, per a la resta de la comunitat acadèmica. És a dir, dos historiadors poden fer dos discursos ben diferents sobre la mateixa realitat del passat, però es poden reconèixer i respectar mútuament el rigor metodològic i l'honradesa professional. Així, doncs, fonts i mètodes introdueixen en la tasca de l'historiador un element alhora de "col·lectivització" (en el sentit que tots els historiadors beuen de les mateixes fonts i fan servir mètodes i criteris de validació comuns) i de límit, que n'elimina l'arbitrarietat. Les evidències del passat són tan "reals" com els fenòmens de la física, i els mètodes historiogràfics són tan rigorosos –per bé que molt diferents– com els mètodes de les ciències experimentals. Subjectivitat en la interpretació i en la construcció històrica no vol dir, per tant, arbitrarietat ni manca de rigor acadèmic.

Si la història és filla del seu temps, quin és el nostre temps i quina és la nostra història? Si alguna cosa caracteritza en termes culturals el món d'avui, o més ben dit, l'Occident d'avui, perquè és Occident qui fa el discurs històric, és **la interculturalitat, el contacte amb l'"altre"**. Fins fa ben poc, tot i que Occident ja coneixia l'"altre" des de feia molts segles, no havia estat una "categoria cultural" tan determinant i "dinàmica". Sens dubte, això és a causa del flux immigratori conseqüència de l'imperialisme i de la colonització europea del món dels darrers dos segles. La immigració i el contacte amb l'altre "a casa" són els "tumults" en termes de Duby, del món occidental actual. Per això, les posicions epistemològiques i les metodologies "eurocèntriques" característiques de les ciències humanes i de la història fins fa poques dècades, han començat a deixar pas a plantejaments nous, més sensibles a la diversitat cultural del planeta i a la noció d'alteritat. Ara bé, **el que diferencia més clarament Occident de la seva "alteritat" és el lloc que ocupa el fet religiós en l'experiència vital i social dels individus**. Avui en dia Occident és essencialment laic, i el fet religiós, quan es dona, és un element íntim o socialment restringit, tant quantitativament com formalment (està delimitat en el temps i en l'espai). En canvi, totes les civilitzacions no occidentals del present i del passat de les quals tenim notícia es caracteritzen per la importància cardinal del fet religiós, que amara totes les experiències de la vida, des de les espirituals fins a les econòmiques i socials. Si Occident està dominat per l'economicisme, el materialisme i el "benestar" entès en termes exclusivament materials, l'"altre" viu en un món regit per la dialèctica del que és sagrat i es comporta segons aquesta qüestió. L'home occidental es mou en un marc de referències oposat al de l'home no occidental. Només cal comparar Occident amb l'Islam. Perquè el primer pugui entendre el comportament del segon haurà de fer un esforç de "canviar de pla", de reconèixer i valorar l'alteritat. Aquesta diferència d'actitud vital entre "nosaltres" i "ells" interessa a l'historiador, perquè tenir-ne consciència és el pas previ necessari per a la comprensió de l'actuació històrica de l'home que no es regeix pel discurs laic d'Occident, que és, insistim, des d'on es condueix l'estudi.

És per això que en els darrers anys els mètodes historiogràfics economicistes (positivisme liberal i materialisme històric), que han evidenciat les seves limitacions precisament en el fet de ser una conseqüència de la realitat històrica i social de l'Occident industrial, i que, per això, han donat resultats pobres quan han estat aplicats en l'anàlisi de societats no occidentals, deixen pas a **mètodes més sensibles a l'àmbit de les realitzacions culturals**, en el seu sentit més ampli. La història de les religions, la història de les mentalitats, l'antropologia cultural o l'arqueologia simbòlica estan de moda, i han esdevingut ciències auxiliars de la història essencials. "L'estudi comparat de les religions –escrivia el gran historiador de les religions romanès **Mircea Eliade** el 1969, reflexionant sobre el diàleg entre cultures– està cridat a tenir un paper cultural de la màxima importància en un futur immediat. [...] El veritable diàleg [intercultural] s'ha de conduir sobre els valors centrals de la cultura de cada participant. Ara bé, per a comprendre correctament aquests valors, cal conèixer-ne les fonts religioses, perquè, com se sap, les cultures no europees [...] es nodreixen [...] d'un fons religiós molt ric".



Cabana de la tribu dels Maasai (imatge cedida per J. Serrallonga)

L'eurocentrisme en història s'ha manifestat de dues maneres: en la ideologia, amb la noció de civilitzacions "superiors" i "inferiors" tenint en compte l'avenç tecnològic i de la complexitat del sistema econòmic –que és, de fet, el que caracteritza el món occidental–, adoptats com a paràmetres únics de judici i, més subtilment, en la metodologia, considerant com a universals i necessàries categories pròpies de la societat occidental industrial, "projectades" a qualsevol situació històrica. El materialisme històric, per exemple, ha traslladat a les civilitzacions preclàssiques del món antic o a les civilitzacions orientals conceptes com lluita de classes, forces productives i excedents de producció, o la noció de la religió com a superestructura ideològica al servei dels poderosos. Tot i les innegables aportacions concretes d'aquest mètode, el resultat global d'aquests intents ha estat molt pobre, perquè les situacions descrites s'hi resolien sempre, que en darrera instància no era sinó un calc "reambientat" de la societat industrial europea, i es negava l'especificitat de cada situació cultural. **La substitució de l'estudi econòmic "des d'aquí" (és a dir, aplicant paràme-**

tres resultat de l'experiència històrica recent d'Occident) per l'estudi cultural "des d'allà" (és a dir, posant en primer terme l'especificitat cultural de cada civilització estudiada), ha comportat un important canvi de perspectiva epistemològica que ha conduït a la superació de l'eurocentrisme ideologicometodològic. No ens hem d'enganyar: la història és una activitat pròpia i definidora del món occidental i, per tant, mai no deixarà de ser un discurs construït a partir de les categories d'Occident. Però si, essent conscients d'això, les inferències les fem directament a partir de les realitats estudiades i no amb la constitució prèvia de l'experiència europea en paradigma universal, les possibilitats d'evitar interferències i, per tant, de comprensió seran superiors. Per posar només un exemple, podem descriure l'islam des de les categories del materialisme històric –que "no existeixen" com a categories tals en l'islam– o fer-ho des de l'especificitat de la cultura islàmica. En un cas, farem un discurs "per a nosaltres" i només nosaltres en jutjarem la legitimitat o l'adequació; en l'altre, farem un discurs que podrà ser compartit pels subjectes d'estudi, i que tindrà, per tant, una base més àmplia i autoritzada de validació, serà més "universal".

G. Duby ho expressava en aquests termes, referint-se a l'edat mitjana europea:

"Sobretot crec que l'historiador d'aquestes èpoques s'ha de preocupar de delimitar el camp de l'economia, no segons els seus propis hàbits de pensament, sinó tenint en compte les concepcions, el sistema de valors i les representacions que s'imposaven a la gent de l'època. [...] Això és el que em sembla essencial: no transferir tal qual un sistema d'explicació (el marxisme o qualsevol altra forma del que fins no fa gaire s'anomenava economia política) i tot el vocabulari que feia servir, inventat en el segle XIX, segons les maneres de concebre i d'expressar les coses que són les del segle XIX, en un univers mental totalment diferent. **Evitar l'anacronisme interpretatiu, que és el més greu.** Un s'adona, per exemple, que [a l'edat mitjana] la noció de propietat es dissol en la de solidaritat; que el camp de l'economia és envaït pel que és immaterial, religiós. [...] Per això la importància fonamental de l'estudi [...] de les mentalitats" (la negreta és nostra; vegeu el segon i el tercer text de l'apartat de "Lectures").

El reconeixement de l'alteritat i de la diversitat cultural, de formes i processos culturals qualitativament diferents de l'occidental, i la relativització del paper d'Occident en la història de la humanitat, implica, doncs, nous mètodes i nous plantejaments epistemològics; implica, en definitiva, una "nova història". Si per a la història d'Occident, la tecnologia i l'economia són categories explicatives, perquè són factors que defineixen la civilització occidental, per a la història de les societats no occidentals poden ser més explicatives unes altres categories, com ara la de "sagrat", perquè potser permeten d'entendre més bé les raons del comportament dels individus d'aquestes societats. Això implica una **relativització de la metodologia històrica, que ha de ser capaç de generar categories diferents per a situacions culturals reconegudes com a diferents.** Així, per exemple, si la nostra civilització es basa en el document escrit, moltes civilitzacions no occidentals es basen en la transmissió oral. Però

l'eficàcia de l'una i de l'altra, d'acord amb cada especificitat cultural, pot ser exactament la mateixa. Fins ara, la presència d'escriptura era un dels factors que es tenien en compte per a identificar una "civilització" perquè, conscientment o inconscientment, es considerava "civilització" tot sistema cultural semblant al nostre. És més, atès que l'escriptura permetia un tipus d'acostament al passat basat en les fonts escrites, i aquest tipus d'acostament era considerat com a "històric" per antonomàsia, es considerava que les civilitzacions sense escriptura "no tenien història", vivien "al marge de la història". Això afectava continents sencers, com ara l'Àfrica i bona part d'Amèrica, que eren literalment oblidats per la disciplina històrica.



Dona Maasai (Imatge cedida per J. Serrallonga)

Però, per definició, **totes les societats tenen història, perquè el temps passa per totes**. Una altra cosa és que aquestes societats transmetin el seu saber o la seva "memòria" per via escrita o oral; o quin tipus de "memòria" transmetin: si fets historicotecnològics o tradicions miticoreligioses; o, encara, que emfasitzin més els canvis o les permanències. I aquí ens tornem a trobar davant la relativitat de l'objecte històric. Una societat fonamentada en l'avenç tecnològic, el progrés econòmic i l'enregistrament per escrit dels fets quotidians, com és la nostra, tendirà a donar més importància als **canvis** i es mourà en l'àmbit del **temps curt dels esdeveniments** o del **temps mitjà de les conjuntures socials o econòmiques**. En canvi, una societat de discurs religiós tendirà a valorar més les **permanències**, perquè el discurs religiós emfasitza precisament el valor de la tradició i la repetició ininterrompuda dels cicles (cada any es repeteix immutable el calendari litúrgic). No es tracta d'immobilisme; es tracta d'una manera qualitativament diferent de la nostra d'interpretar la vida i el món. El cosmos és sentit com alguna cosa perfecta, que s'ha de mantenir i transmetre inalterat i és impensable que es pugui sotmetre a la contingència d'uns canvis provocats per l'home, que no n'és sinó un element més. El canvi és un agent del caos i provoca desestabilització. Si això és el que es creu, això és el que es transmet (oralment –com en les cultures tradicionals– o per escrit –com en cultures de l'antiguitat, com ara Egipte o Mesopotàmia), i unes fonts d'aquesta mena ens parlen més, òbviament, de creences i de mentalitats que

no pas d'esdeveniments. D'aquí ve precisament la dificultat de fer història factual d'aquestes civilitzacions (Egipte n'és un bon exemple, vegeu la "Introducció" de l'apartat "Egipte faraònic"). Però això no vol dir que no hi hagi història, sinó que hi ha una altra mena d'història que la disciplina històrica ha de poder tractar. La introducció en història de l'anàlisi de les religions i de les mentalitats permet precisament de fer aquesta altra història, una **història de temps llargs i d'estructures ideològiques i espirituals**, en què les permanències tenen prioritats per sobre dels canvis (vegeu l'apartat de "Lectures", 4). D'aquesta manera, civilitzacions abans oblidades poden fer la seva irrupció en el marc del discurs històric, i l'eurocentrisme va deixant pas a un mosaic de civilitzacions diverses en interrelació constant, en què Occident és un fenomen històric més i no el fenomen central o el patró de valoració. No cal dir que aquesta nova realitat epistemològica i metodològica en història és alhora resultat i causa del diàleg intercultural del món actual (vegeu el tercer text de l'apartat de "Lectures").

Si ens centrem ara en el **marc cronològic de la nostra assignatura, la prehistòria i el món antic**, hem de començar per veure que **els dos tipus de civilització que es descriuen més amunt, la civilització de discurs religiós i la de discurs més laic, hi són presents**. El darrer està representat per la Grècia i la Roma clàssiques, que constitueixen, en definitiva, la "primera etapa" del desenvolupament històric de la civilització occidental, les arrels directes de la nostra cultura actual. L'altre, en canvi, està representat per totes les altres civilitzacions, tant de la prehistòria com del món antic: totes, en efecte, des de les cultures caçadores recol·lectores del paleolític o les cultures agràries del neolític, fins a l'Egipte faraònic, l'antiga Mesopotàmia, el poble d'Israel i les mateixes Grècia i Roma arcaïques, tot i les seves profundes diferències i les seves marcades especificitats, es caracteritzen per una cosmovisió de caràcter religiós que en condiciona el comportament històric i l'oposa al de les civilitzacions "clàssiques" (vegeu el cinquè text de l'apartat de "Lectures").

Ara bé, què és el que "separa" el món clàssic grecoromà de la resta de civilitzacions de la prehistòria i el món antic? Què va fer que el primer es diferenciés de la resta de cultures del seu entorn, que "trenqués" l'homogeneïtat ontològica? I on i quan es va produir aquest canvi? Evidentment, la resposta a aquesta pregunta és molt complexa, però, simplificant, podem dir que **el que diferencia els grecs i els romans de la resta de pobles antics és l'adveniment del pensament racional, del discurs logicofilosòfic i científic, que va tenir lloc a l'Egeu a partir del segle VI aC**. És per això que en aquesta assignatura **distingirem entre societats de "discurs lògic" (Grècia i Roma clàssiques) i societats de "discurs mític" (la resta)**.

Quines són les característiques distintives del discurs miticoreligiós davant el discurs logicocientífic? El discurs lògic també és el nostre, perquè, com hem dit, l'Occident actual és l'hereu directe de la Grècia i la Roma clàssiques, de manera que es tracta, en realitat, d'oposar la nostra manera d'entendre i pro-

cessar el món a la dels qui es regeixen per l'ontologia del mite. Podem sintetitzar la distinció entre el discurs miticoreligiós i el discurs logicocientífic en tres oposicions (vegeu el cinquè text de l'apartat de "Lectures"):

- **Repetició enfront de singularitat.** Estem davant una oposició ontològica, és a dir, que té a veure amb la noció i l'experiència de la realitat, amb el que és i no és real. Des d'aquest punt de vista, la posició de l'home mític i la de l'home lògic són diametralment oposades. Per a l'home de discurs miticoreligiós, en efecte, només està dotat de realitat l'objecte que reproduceix un arquetipus transcendent o l'acte que repeteix una acció transcendent. I són objectes i actes transcendents els que van ser fabricats o duts a terme al començament dels temps, en el temps primordial, en el moment de la creació del cosmos i de la societat humana, un moment carregat per excel·lència de potència i de realitat. Aquests objectes i fets, a més, van ser fabricats o duts a terme per éssers que no eren homes, éssers transcendents, com ara déus o herois. Un temps diferent i uns éssers diferents: el temps i els agents del que és sagrat. El valor d'una pedra sagrada no resideix en la pedra com a tal, sinó en el fet de ser receptacle d'una força sobrenatural, la força de l'arquetipus primordial que s'hi manifesta. El valor i l'eficàcia d'actes com caçar, llaurar, forjar, fer la guerra, etc., que mai no són purament profans sinó que estan revestits d'un sentit ritual, deriva del fet que són repeticions de fets primordials, duts a terme per éssers transcendents. És real només el que és sagrat; els actes purament profans no tenen sentit. Per això, l'*Homo religiosus* intenta de viure sempre que pot en l'àmbit del que és sagrat o íntimament a prop d'objectes consagrats. Això fa que, de fet, l'esfera del que és profà tendeixi a ser dràsticament reduïda, apartada, abolida de la vida de l'*Homo religiosus*. Aquesta tendència és comprensible –escriu Eliade– perquè "el que és sagrat equival a la potència i, en definitiva, a la realitat per excel·lència. El que és sagrat està saturat d'ésser. Potència sagrada vol dir, alhora, realitat, perennitat i eficàcia".

Per a l'home de discurs miticoreligiós, doncs, **el món real està constituït per objectes que responen a arquetipus i per accions que repeteixen actes primordials, és a dir, en tots dos casos, per imitacions o repeticions, per un etern retorn.** Només té entitat substantiva, només és real, el que participa d'un element transcendent creat o instituït en el temps sagrat per excel·lència: el temps primordial. Tot el que no obeeix a aquesta dinàmica, és a dir, el que és profà, no té sentit, és irrellevant; per això la singularitat, l'originalitat, la noció que alguna cosa pugui tenir valor per si mateix, principi que defineix la nostra ontologia, no té cabuda en el món de discurs religiós. Això té importants conseqüències en les concepcions del passat i en la "memòria" d'aquest món. En efecte, **l'home miticoreligiós només dóna importància als fets que poden ser reconduïts a arquetipus, a actes sagrats que han fet en el temps primordial éssers transcendents, és a dir, als fets que poden ser interpretats, llegits, com l'actualització d'aquests arquetipus.** Aquests són els fets reals; els altres, els profans, són "amorfs" no interessens, s'obliden.

Però en reconduir els fets essencials a l'arquetipus, en realitat se n'anul·la la particularitat, la contingència històrica, i esdevenen tot un amb l'arquetipus. El decurs històric es resol en un sol punt: el temps primordial. Per això, per exemple, les guerres dels faraons contra els enemics d'Egipte són sentides com a actes rituals, com l'actualització del mite d'Horus que venç Set, com la realització de l'harmonia còsmica davant el caos. Per això també aquests actes s'iconografien sempre de la mateixa manera, immutable des del predinàstic final fins a l'època grecoromana: amb el conegut motiu del faraó que aixeca la maça davant l'enemic vençut. I per això, finalment, Egipte no ha produït ni una sola "biografia" d'un faraó: la història del faraó és la història mítica d'Horus, el rei viu, i d'Osiris, el rei mort, i a aquest arquetipus es recondueix sempre la realitat del faraó. **El temps històric no existeix i, per tant, el gènere històric tampoc. La singularitat s'anul·la a favor de la repetició.** Per això les fonts escrites de les societats de discurs mític, quan n'hi ha, ens parlen essencialment d'arquetipus recurrents i de mites, no de fets: la memòria d'aquestes civilitzacions està basada en les permanències, no en els canvis (vegeu el paràgraf anterior que parla d'eurocentrisme i el sisè text de l'apartat de "Lectures").



La transformació econòmica. Ramat de vaques Maasai. Oest del llac Natron (Tanzània). (Imatge cedida per J. Serrallonga)

- **Integració davant de classificació.** "Cada part d'aquesta terra és sagrada per al meu poble: cada brillant agulla d'un avet, cada platja de sorra, cada boira en el bosc obscur, cada clariana del bosc, cada insecte que brunzeix és sagrat segons la manera de pensar i de sentir del meu poble...". Aquest passatge de la carta que Seattle, cabdill dels indis duwamish, va adreçar al president dels Estats Units d'Amèrica el 1855, il·lustra perfectament la concepció integrada que l'home miticoreligiós té de l'univers i de la vida (vegeu la lectura número 7 de l'apartat de "Lectures"). Com que l'home necessita viure en un món real, totes les criatures, espais i ens, naturals o antròpics, tots els actes humans, participen del que és sagrat. Qualsevol ésser o acció és, en potència, un ésser o una acció transcendent. *L'homo religiosus* tracta el cosmos com un "tu" i les criatures com a subjectes amb els quals dialoga d'igual a igual, com una criatura més que és. La integració

pot ser natural, quan les societats humanes, com la dels indis duwamish, no viuen en un mitjà urbà; i pot ser simbòlica, quan les societats humanes són ja urbanes i identifiquen simbòlicament les seves ciutats, temples i monuments amb espais de la natura, com ara muntanyes (tornarem sobre aquest simbolisme en pròxims temes). Des d'un punt de vista social, la integració còsmica sol ser garantida per un personatge que fa de catalitzador, de mitjancer, entre el món transcendent dels déus i el món immanent dels homes, és a dir, entre la natura i la cultura. Aquest personatge és el cabdill (en les societats no estatals) o el rei (en les societats estatals), la funció principal dels quals sempre és còsmica abans que "política" (també reprendrem aquestes qüestions en pròxims temes) (vegeu el text vuit de l'apartat de "Lectures").

Si el discurs mític és integrat, el lògic és fenomenològic i classificatori. Considera que la realitat ontològica d'éssers i actes està en ells mateixos i no en realitats transcendents; es basa en la noció que cada fenomen té la seva causa particular en el món sensible, i dóna a la natura i als esdeveniments un valor objectiu, no pas subjectiu, fent-ne objectes de coneixement. Aquesta objectivació i singularització de la realitat porta a la seva compartimentació i classificació, com a nova forma d'aproximació. Per això el discurs lògic concep un món natural classificat i un temps lineal en què se succeeixen esdeveniments singulars, o sigui, la història, totes dues coses "aberrants" des de l'òptica del discurs mític.

- **Multiplicitat d'aproximacions enfront de linealitat** (o paradigma enfront de sintagma). El discurs filosòfic i científic és lineal o sintagmàtic perquè procedeix en el temps i en la seqüència d'acord amb el principi de coherència lògica i de causalitat: el que segueix en el discurs no pot negar o contradir el que precedeix; un fenomen té una causa prèvia i provoca conseqüències subseqüents. El discurs miticoreligiós és, en virtut de la mateixa "integració", un discurs paradigmàtic, en què en cada moment es creuen els plans del que s'expressa i s'evoca, en què cada realitat expressada val per al que és però remet alhora a tot el paradigma de nocions on s'integra, on el discurs no és lineal sinó múltipla. La "coherència" no s'ha de buscar en el decurs, en la seqüència, en el sintagma, sinó en el sistema virtual de relacions, en el paradigma.

El déu egipci Horus és definit en un passatge dels *Textos de les Piràmides* com a "fill d'Osiris" i "fill d'Hathor"; aquest passatge sembla contradictori, perquè Osiris i Hathor no estan units en hierogàmia: les dues expressions són contradictòries en la literalitat sintagmàtica, però és que els criteris de validació no estan en la relació lineal entre l'una i l'altra, sinó en la relació paradigmàtica de cadascuna d'aquestes amb la realitat que descriuen. Així, dir que Horus és fill d'Osiris és dir que Horus és el rei viu, el rei regnant, perquè Osiris és el rei mort; i dir que Horus és fill d'Hathor és dir que Horus és el gran déu còsmic, el falcó celeste, perquè Hathor és el cel (Hut-Hor = 'la casa d'Horus'). Es defineix, doncs, la realitat d'Horus per una "multiplicitat d'aproximacions" simbòliques, d'imatges, que permeten d'expressar la complexitat d'aquesta realitat, i que juguen en vertical dins la cosmovisió,

no en horitzontal dins l'expressió. El que compten són les imatges juxtaposades, no les seqüències lingüístiques que les expressen ni la relació lògica entre si. Com diu H. Frankfort, "aquest tipus d'incoherència [s'entén, des d'una perspectiva "lògica"] és característic del pensament mitopoètic i no implica confusió. Per contra, permet a l'home primitiu de fer justícia a la complexitat de la realitat, en acceptar la juxtaposició d'imatges que a nosaltres ens sembla que s'exclouen mútuament, però que en canvi per a ell explicaven aspectes diferents dels diversos fenòmens i eren totes vàlides, cadascuna en el seu context".

Com es pot veure, en conclusió, "discurs mític" i "discurs lògic" són realitats impermeables, irreductibles. L'hel·lenista J-P. Vernant, quan comenta la valoració negativa que a Aristòtil li mereix el mite a causa del fet que el llegeix "com si es tractés d'un text filosòfic" ("les subtiletes mitològiques –diu el filòsof grec– no mereixen ser sotmeses a un examen seriós. Tornem més aviat al costat dels qui raonen per la via de la demostració"; Aristòtil, *Metafísica*, II, 1000a, 11-20), explica: "Entre *mythos* i *logos*, la separació és ara tal que la comunicació ja no existeix; el diàleg és impossible, la ruptura està consumada. Fins i tot quan semblen contemplar el mateix objecte, apuntar en la mateixa direcció, els dos gèneres de discurs es mantenen mútuament impermeables. Escollir un tipus de llenguatge és, des d'ara, acomiadar-se de l'altre" (vegeu la primera lectura del mòdul sobre "Grècia antiga").

Per tot el que acabem de veure (especialment quan parlàvem del discurs mitoreligiós i el discurs logicocientífic), **la història és una activitat definidora del discurs lògic**. Però paradoxalment, **quan s'estudien civilitzacions de discurs mític, s'estudien sistemes culturals que neguen la història**. En aquests casos, **la història estudia la no-història**. Això us dóna una idea de la importància de la reflexió i de la presa de posició epistemològiques. S'ha de partir de la base d'aquesta paradoxa per a mirar de superar-la i de dissenyar una praxi històrica realment vàlida per a l'anàlisi de l'"altre". Tot el que hem exposat també explica l'elecció dels tres eixos temàtics que configuren l'assignatura:

- Les concepcions del temps i del passat (temps primordial davant temps històric);
- Les concepcions sobre l'espai (espai arquetípic i còsmic davant espai racionalitzat);
- Les concepcions sobre el poder i el paper dels governants (poder còsmic –el rei com a mitjancer entre les esferes transcendent i humana– davant poder politicosocial).

Aquests són els tres àmbits en què l'oposició discurs mític / discurs lògic es fa més palesa i en què, per tant, haurem d'aplicar amb més subtileza el principi de la relativitat cultural.

El faraó dels egipcis, va ser un déu o no?

2. Documentació

2.1. Lectures

- El primer text és de l'historiador francès de l'edat mitjana Georges Duby. Es tracta del començament del llibre *Diálogo sobre la historia. Conversaciones con Guy Lardreau* (1988, Madrid: Alianza). Es parla sobre el problema de la "veritat" en història, sobre la subjectivitat del discurs històric, sobre la importància del rigor metodològic i sobre l'ètica que ha de presidir la tasca de l'historiador. S'hi recullen, en definitiva, les idees epistemològiques i metodològiques d'un dels pares de la història de les mentalitats francesa. (Vegeu la "Introducció", 1-4.)
- El segon text procedeix del capítol "Algunos problemas actuales", del llibre de l'historiador català Pelai Pagès titulat *Introducción a la historia. Epistemología, teoría y problemas de método en los estudios históricos* (1983, Barcelona: Barcanova). Es planteja el problema de l'eurocentrisme en els estudis històrics i com superar-lo, i s'insisteix en el fet que calen nous mètodes per a fer la "nova història" de les "altres" societats, és a dir, per a incorporar els "altres" fins ara negligits pels estudis històrics en la història universal. (Vegeu la "Introducció", 7-8.)
- El tercer text és de l'antropòleg Claude Lévi-Strauss. Es tracta de la primera part del seu conegut assaig *Raça i història*¹ (1969, Barcelona: Edicions 62). S'hi planteja el problema de la diversitat i de la relativitat cultural: res no és absolut, tot depèn del punt de mira. Per tant, una civilització no és "superior" o "inferior" a una altra, simplement és diferent. Unes civilitzacions han donat més importància a alguns aspectes (tecnologia, economia, etc.) i unes altres a d'altres (espiritualitat, adaptació, cosmovisió, domini del cos humà, etc.). Segons el paràmetre des del qual es mesuri el "desenvolupament", tindrem unes civilitzacions o les altres al capdavant. Però no hi ha cap civilització que no constitueixi una complexa construcció cultural, tant si és externament visible com si no. (Vegeu la "Introducció", 5-8.)

⁽¹⁾ **Raça i història**

I. Raça i cultura

Parlar de contribució de les races humanes a la civilització mundial pot resultar una mica estrany, dins una col·lecció d'opuscles destinats a combatre el prejudici racista. Seria una cosa inútil d'haver consagrat tant de talent i tants d'esforços a demostrar que, dins l'estat actual de la ciència, res no permet d'afirmar la superioritat o la inferioritat intel·lectual d'una raça en relació amb una altra, si al cap i a la fi no fèiem sinó restituir subreptíciament la consistència a la noció de raça, tot semblant demostrar que els grans grups ètnics que componen la humanitat han aportat, *en tant que tals*, contribucions específiques al patrimoni comú.

Res més lluny de les nostres intencions, però, que una empresa semblant que no aconseguiria sinó de formular la doctrina racista a la inversa. Quan hom vol caracteritzar les races biològiques per mitjà d'unes propietats psicològiques particulars, hom s'aparta de la veritat científica tant definint-les de manera positiva com negativa. Cal no oblidar que Gobineau, que la història ha convertit en el pare de les teories racistes, no concebia la «desigualtat de les races humanes» d'una manera quantitativa, sinó qualitativa: per a ell, les grans races primitives que formaven la humanitat en els seus principis –blanca, groga, negra– no eren tan desiguals en valor absolut com diverses en llurs aptituds particulars. Per a ell, la tara de la degenerescència anava lligada als fenòmens del mestissatge més que no pas a la posició de cada raça dins una escala de valors comuna a totes; aquesta tara, dons, era destinada a afectar tota la humanitat, condemnada, sense distinció de raça, a un mestissatge progressiu. El pecat original de l'antropologia, però, consisteix en la confusió entre la noció purament biològica de raça (suposant, d'altra banda, que, dins aquest camp limitat i tot, aquesta noció pugui ésser gens objectiva, cosa contestada per la genètica moderna) i les produccions sociològiques i psicològiques de les cultures humanes. Gobineau va cometre aquest pecat i això li va bastar per a trobar-se tancat dins un cercle infernal que condueix, d'un error intel·lectual que no exclou pas la bona fe, a la legitimació involuntària de totes les temptatives de discriminació i d'exploació.

Per tant, quan en aquest estudi parlem de contribució de les races humanes a la civilització, no volem pas dir que les aportacions culturals d'Àsia o d'Europa, d'Àfrica o d'Amèrica, tinguin una originalitat derivada del fet que, en gros, aquests continents siguin poblats d'habitants de troncs racials diferents. Si aquesta originalitat existeix –la qual cosa no és dubtosa– prové de circumstàncies geogràfiques, històriques i sociològiques, no pas d'unes aptituds distintes lligades a la constitució anatòmica o fisiològica dels negres, dels grocs o dels blancs. Hem pensat, però, que, en la mesura mateixa en què aquesta sèrie d'opuscles s'han esforçat a combatre aquest punt de vista negatiu, corria el perill, alhora, de relegar al segon pla un aspecte també molt important de la vida de la humanitat: a saber, que aquesta no es desenvolupa sota el règim d'una monotonia uniforme, sinó a través dels modes extraordinàriament diversificats de societats i civilitzacions; aquesta diversitat intel·lectual, estètica, sociològica, no va unida per cap relació de causa a efecte a la que hi ha, en el pla biològic, entre certs aspectes observables dels agrupaments humans: només li és paral·lela en un altre camp. Al mateix temps, però, se'n distingeix per dos caràcters importants. Primer, se situa en un altre ordre de grandària. Hi ha moltes més cultures humanes que no races humanes, puix que les unes es compten per milers i les altres per unitats: dues cultures elaborades per homes que pertanyin a la mateixa raça poden diferir tant com dues cultures que depenguin de grups racialment allunyats. En segon lloc, a la inversa de la diversitat entre les races, que té com a principal interès el de llur origen històric i de llur distribució dins l'espai, la diversitat entre les cultures planteja nombrosos problemes, car ens podem demanar si és un avantatge o un inconvenient per a la humanitat, qüestió global que, no cal dir-ho, se subdivideix en moltes d'altres.

Finalment, i sobretot, cal que ens demanem aquesta diversitat en què consisteix, a risc de veure com els prejudicis racistes, a penes extirpats, rebrollin en un altre camp. Car no serviria per a res d'haver obtingut de l'home del carrer que renunciés a atribuir una significació intel·lectual al fet de tenir la pell negra o blanca, els cabells llisos o rulls, si hom no sabia què respondre a una altra qüestió a la qual l'experiència demostra que s'aferra immediatament: si no hi ha aptituds racials innates, com s'explica que la civilització desenvolupada per l'home blanc hagi fet els immensos progressos que sabem, mentre que les dels pobles de color hagin romàs endarrerides les unes a mitjan camí, i les altres amb un retard que es xifra per milers i desenes de milers d'anys? No es pot pretendre, doncs, haver resolt per la negativa el problema de la desigualtat de les *races* humanes, si no examinem també el de la desigualtat –o de la diversitat– de les *cultures* humanes, el qual problema, si no de fet, sí de dret, hi va estretament lligat dins l'esperit públic.

II. Diversitat de les cultures

Per a comprendre com, i en quina mesura, les cultures humanes difereixen entre elles, si aquestes diferències s'anul·len o es contradiuen, o si concorren a formar un tot harmoniós, primer cal provar de fer-ne l'inventari. I és ací on les dificultats comencen, perquè ens cal adonar-nos que les cultures humanes no difereixen entre elles de la mateixa manera ni en el mateix pla. Primer que res, ens trobem davant unes societats juxtaposades dins l'espai, les unes properes, les altres allunyades, però, al cap i a la fi, contemporànies. Tot seguit, hem de tenir en compte les formes de la vida social que s'han succeït dins el temps i que no podem conèixer per experiència directa. Tothom es pot transformar en etnògraf i anar al lloc mateix a fer vida amb la societat que l'interessa, contràriament, ni que ens fem historiadors o arqueòlegs, no podrem mai entrar directament en contacte amb una civilització desapareguda sinó tan solament a través dels documents escrits o els monuments figurats relatius a ella que aquesta societat –o unes altres– hagin deixat. En fi, cal no perdre de vista que les societats contemporànies que no han conegut l'escriptura, com ara aquelles que anomenem «salvatges» o «primitives», foren també precedides per unes altres formes la coneixença de les quals és pràcticament impossible, ni que sigui

de manera indirecta; un inventari consciencios els ha de reservar uns compartiments en blanc, sens dubte en un nombre infinitament més elevat que no el dels compartiments en què pensem ésser capaços d'inscriure alguna cosa. Una primera constatació s'imposa: de fet, en el present, i de fet i també de dret en el passat, la diversitat de les cultures humanes és molt més gran i rica que tot el que coneixerem mai.

Però, fins i tot penetrats d'un sentiment d'humilitat i convençuts d'aquesta limitació, ens topem amb uns altres problemes. Què cal entendre per cultures diferents? N'hi ha que semblen ésser-ho, però, com que emergeixen d'un tronc comú, no difereixen de la mateixa manera que dues societats que no han tingut relació en cap moment de llur desenvolupament. Així, l'antic imperi dels inques del Perú i el de Dahomei a Àfrica difereixen entre ells d'una manera més absoluta que no, posem per cas, l'Anglaterra i els Estats Units d'avui dia, per bé que aquestes dues societats també hagin d'ésser tractades com a societats distintes. Inversament, societats que han entrat recentment en contacte íntim semblen oferir la imatge de la mateixa civilització essent que hi han arribat per camins diferents, que en cap manera no poden ésser negligits. Dins les societats humanes actuen simultàniament forces que treballen en direccions oposades: les unes tendeixen al manteniment i àdhuc a l'accentuació dels particularismes; les altres laboren en el sentit de la convergència i de l'afinitat. L'estudi del llenguatge ofereix exemples colpidors d'aquesta mena de fenòmens: així, alhora que llengües del mateix origen tenen tendència a diferenciar-se les unes en relació amb les altres (com ara el rus, el francès i l'anglès), llengües d'orígens variats, però parlades dins territoris contigus, desenvolupen uns caràcters comuns: per exemple, en certs aspectes el rus s'ha diferenciat d'altres llengües eslaves i s'ha acostat, si més no en certs trets fonètics, a les llengües ugro-fineses i turques parlades en el seu veïnatge geogràfic immediat.

En estudiar fets com aquests –i altres dominis de la civilització, com ara les institucions socials, l'art i la religió, en fornirien fàcilment de semblants– hom arriba a demanar-se si les societats humanes no es defineixen, en consideració de llurs relacions mútues, per un cert *optimum* de diversitat que no poden ultrapassar, però més avall del qual tampoc no poden baixar sense perill. Aquest *optimum* variaria en funció del nombre de les societats, de llur importància numèrica, de llur allunyament geogràfic i dels mitjans de comunicació (materials i intel·lectuals) de què disposen. En efecte, el problema de la diversitat no es planteja solament a propòsit de les cultures considerades en llurs relacions recíproques; també el trobem dins cada societat, dins tots els grups que la constitueixen: castes, classes, medis professionals o confessionals, etc., desenvolupen certes diferències a les quals cadascun d'ells atribueix una importància extrema. Ens podem demanar si aquesta *diversificació* interna no tendeix a augmentar quan la societat, sota unes altres relacions, esdevé més voluminosa i homogènia; aquest fou, potser, el cas de l'Índia antiga, amb el seu sistema de castes que cresqué i s'afermà arran de l'establiment de l'hegemonia ària.

Veiem, doncs, que la noció de diversitat de les cultures humanes no ha d'ésser concebuda d'una manera estàtica. Aquesta diversitat no és pas la d'un mostrari inert o d'un catàleg dissecat. No hi ha dubte que els homes han elaborat unes cultures diferents en raó de l'allunyament geogràfic, unes propietats particulars del medi i de la ignorància en què estaven de la resta de la humanitat; però això només seria rigorosament vertader si cada cultura o cada societat estigués lligada i s'hagués desenvolupat isoladament de totes les altres. Ara, aquest cas no es dona mai, llevat potser d'exemples excepcionals com ara el dels tasmanians (i això encara per un període limitat). Les societats humanes no estan mai soles; fins i tot quan semblen més separades, és encara sota la forma de grups o de paquets. Així, no és exagerat de suposar que les cultures nord-americanes i sud-americanes varen estar tallades de gairebé tot contacte amb la resta del món durant un període la durada del qual va de deu mil a vint-i-cinc mil anys. Aquest gran fragment d'humanitat separada, però, consistia en una multitud de societats, grosses i petites, que tenien entre elles uns contactes molt íntims. I, al costat de les diferències degudes a l'isolament, hi ha aquelles altres, igualment importants degudes a la proximitat: desig d'oposar-se, de distingir-se, d'ésser un mateix. Molts de costums varen néixer no pas d'una necessitat interna o un accident favorable, sinó tan solament de la voluntat d'un grup de no romandre enrere en relació amb un grup veí que sotmetia a un ús precís un camp en què el primer no havia ni pensat de dictar unes regles. Per consegüent, cal que la diversitat de les cultures humanes no ens inciti a una observació fragmentadora o fragmentada. Aquesta diversitat no és tant funció de l'isolament dels grups com de les relacions que els uneixen.

III. L'etnocentrisme

Tot i així, sembla que, en general, els homes no han pres mai la diversitat de les cultures per allò que és: un fenomen natural, resultant de les relacions directes o indirectes entre les societats; al contrari, hi han vist més aviat una mena de monstruositat o d'escàndol; en aquestes matèries, el progrés de la coneixença no ha consistit tant a dissipar aquesta il·lusió en profit d'una visió més exacta com a acceptar-la o a trobar el mitjà de resignar-s'hi.

L'actitud més antiga, i que sens dubte recolza sobre uns fonaments psicològics sòlids, puix que tendeix a reparèixer en cadascun de nosaltres quan ens trobem dins una situació inesperada, consisteix a repudiar purament i simplement les formes culturals: morals, religioses, socials, estètiques, que són més allunyades d'aquelles amb les quals ens identifiquem. «Costums de salvatges», «això nosaltres no ho fem pas», «no ho haurien de permetre», etc., i tantes d'altres reaccions grosseres que tradueixen aquest mateix estrement, aquesta mateixa repulsió, en presència d'unes maneres de viure, de creure o de pensar que ens són estranyes. Era així com l'Antigor confonia tot allò que no participava de la cultura grega (més tard grecoromana) sota el mateix nom de bàrbar; després, la civilització occidental ha utilitzat el terme *salvatge* en el mateix sentit. Ara, darrere aquests epítets, es dissimula un mateix judici: és probable que el mot *bàrbar* es refereixi etimològicament a la confusió i a la inarticulació del cant dels ocells, oposades al valor expressiu del llenguatge humà; i *salvatge*, que vol dir «de la selva», evoca també una mena de vida animal, per oposició a la cultura humana. En tots dos casos, hom refusa d'admetre el fet mateix de la diversitat cultural; hom prefereix de rebutjar fora de la cultura, a la natura, tot allò que no es conforma a la norma sota la qual hom viu.

Aquest punt de vista ximple, però profundament arrelat en la major part dels homes, no necessita ésser discutit, puix que aquest opuscle en constitueix precisament la refutació. Bastarà que remarquem ací que conté una paradoxa força significativa. Aquesta actitud de pensament, en nom de la qual es rebutgen els «salvatges» (o tots els qui hom decideix de considerar com a tals) fora de la humanitat, és justament l'actitud més característica i distintiva dels salvatges mateixos. En efecte, sabem que la noció d'humanitat, que engloba, sense distinció de raça o de civilització, totes les formes de l'espècie humana, és d'aparició força tardana i d'expansió limitada. I fins i tot allà on sembla haver assolit el desenvolupament més alt, no és gens segur –la història recent ho demostra– que no corri el perill d'ésser atacada per equívocs o regressions. Per a vastes fraccions de l'espècie humana i durant desenes de mil·lenaris, però, aquesta noció sembla mancar totalment. La humanitat cessa a les fronteres de la tribu, del grup lingüístic, de vegades fins del vilatge i tot; fins a un punt tal que un gran nombre de poblacions dites primitives es designen elles mateixes per un nom que significa els «homes» (o, de vegades –direm amb més discreció– els «bons», els «excel·lents», els «complets») implicant així que les altres tribus, els altres grups o els altres vilatges no participen de les virtuts –o àdhuc de la natura– humanes, ans es componen, a tot estirar, de «dolents», de «malvats», de «simis de terra» o de «llémenes». Sovint arriben a privar l'estranger del darrer grau de realitat, i en fan un «fantasma» o una «aparició». Així es donen situacions curioses en què dos interlocutors es repliquen cruelment. A les Grans Antilles, alguns anys després de la descoberta d'Amèrica, mentre que els espanyols enviaven comissions d'enquesta perquè indaguessin si els indígenes tenien una ànima o no, aquests es dedicaven a submergir blancs presoners a fi de verificar, per mitjà d'una vigilància prolongada, si llur cadàver era subjecte a la putrefacció o no.

Aquesta anècdota barroca i tràgica il·lustra bé la paradoxa del relativisme cultural (que trobarem en altres llocs o sota altres formes): en la mesura mateixa en què es pretén d'establir una discriminació entre les cultures o els costums, hom s'identifica més completament amb les que intenta de negar. Refusant la humanitat als qui apareixen com els més «salvatges» o «bàrbars» dels seus representants, no es fa sinó manllevar-los una de llurs actituds típiques. El bàrbar és, primer que res, un home que creu en la barbàrie.

No hi ha dubte que els grans sistemes filosòfics i religiosos de la humanitat –així el budisme, el cristianisme o l'islam com les doctrines estoica, kantiana o marxista– s'han dreçat constantment contra aquesta aberració. Però la simple proclamació de la igualtat natural entre els homes i de la fraternitat que cal que els uneixi, sense distinció de races o de cultures, té quelcom de decebedor per a l'esperit, perquè negligeix una diversitat de fet que s'imposa a l'observació i de la qual no basta dir que no afecta el fons del problema per a poder fer, teòricament i pràcticament, com si no existís. Així, el preàmbul a la segona declaració de la UNESCO sobre el problema de les races remarca assenyadament que allò que convenç l'home del carrer que les races existeixen és l'evidència immediata dels seus sentits quan veu plegats un africà, un europeu, un asiàtic i un indi americà.

Les grans declaracions dels drets de l'home tenen també la força i la feblesa d'enunciar un ideal que oblida massa sovint el fet que l'home no realitza pas la seva pròpia natura dins una humanitat abstracta, sinó dins unes cultures tradicionals en les quals els canvis més revolucionaris deixen subsistir àmbits sencers [de realització cultural] i s'expliquen, a llur torn, en funció d'una situació estrictament definida dins el temps i l'espai. Enclòs entre la doble temptativa de condemnar unes experiències que el fereixen afectivament, i de negar unes diferències que no comprèn intel·lectualment, l'home modern s'ha lliurat a mil especulacions filosòfiques i sociològiques per establir compromisos inútils entre aquests pols contradictoris i explicar la diversitat de les cultures tot mirant de suprimir allò que aquesta diversitat conserva per a ell d'escandalós i ofensiu.

Per molt diferents i de vegades estranyes que puguin ésser, però, totes aquestes especulacions es redueixen de fet a una sola recepta, sens dubte caracteritzada de la manera més apropiada pel terme de *fals evolucionisme*. En què consisteix aquesta recepta? Amb molta exactitud, es tracta d'una temptativa per a suprimir la diversitat de les cultures tot aparentant de reconèixer-la plenament. Car, si hom tracta els diferents estats en què es troben les societats humanes, tant antigues com llunyanes, com a *estadis o etapes* d'un desenvolupament únic que, partint del mateix punt, ha de fer-les convergir cap al mateix objectiu, es veu que la diversitat només és aparent. La humanitat esdevé una i idèntica a ella mateixa; només que aquesta unitat i aquesta identitat sols es poden realitzar progressivament, i la varietat de les cultures il·lustra els moments d'un procés que dissimula una realitat més profunda o en retarda la manifestació.

Aquesta definició pot semblar sumària quan es tenen presents dins la ment les immenses conquestes del darwinisme. Aquest, però, no és pas subjecte de discussió, car l'evolucionisme biològic i el pseudoevolucionisme de què ara tractem són dues doctrines molt diferents. La primera va néixer com una vasta hipòtesi de treball, fonamentada sobre observacions en les quals la part deixada a la interpretació és molt petita. Així, els diferents tipus que constitueixen la genealogia del cavall poden ésser col·locats dins una sèrie evolutiva per dues raons: la primera és que, per a engendrar un cavall, cal un cavall; la segona, que les capes de terreny superposades, per tant històricament cada vegada més antigues, contenen esquelets que varien de manera gradual des de la forma més recent fins a la més arcaica. Per tant, és altament probable que *Hipparion* sigui l'avantpassat real d'*Equus caballus*. I no hi ha dubte que el mateix raonament és aplicable a l'espècie humana i a les seves races. Però quan es passa dels fets biològics als fets de cultura, les coses es compliquen singularment. Es pot recollir en el sòl de terra objectes materials i constatar que, segons la fondària de les capes geològiques, la forma o la tècnica de fabricació d'un cert tipus d'objecte varia progressivament. I això malgrat que una destal no engendra físicament una destal, a la manera d'un animal. Dir, en aquest cas darrer, que una destal ha evolucionat a partir d'una altra, constitueix, doncs, una fórmula metafòrica i aproximativa, desproveïda del rigor científic que va lligat a l'expressió similar aplicada als fenòmens biològics. Allò que és vertader per a objectes materials la presència física dels quals en el sòl de terra ha estat atestada per unes èpoques determinables, ho és més encara per a les institucions, les creences, els gustos, el passat dels quals ens és igualment desconegut. La noció d'evolució biològica correspon a una hipòtesi dotada d'un dels més alts coeficients de probabilitat que es puguin trobar en el domini de les ciències naturals; mentre que la noció d'evolució social o cultural no aporta, a tot estirar, sinó un procediment seductor, però perillósament còmode, de presentació dels fets.

D'altra banda, aquesta diferència, massa sovint negligida, entre el vertader i el fals evolucionisme s'explica per llurs dates d'aparició respectives. És clar que l'evolucionisme sociològic havia de rebre un impuls vigorós de part de l'evolucionisme biològic; però li és anterior en els fets. Sense remuntar-se fins a les concepcions antigues, repeses per Pascal, les quals assimilaven la humanitat a un ésser vivent que passa pels estadis successius de la infantesa, de l'adolescència i de la maduresa, veiem com en el segle XVIII floreixen els esquemes fonamentals que després seran l'objecte de tantes manipulacions: les «espirals» de Vico, les seves «tres edats» que anuncien els «tres estats» de Comte, l'«escala» de Condorcet. Els dos fundadors de l'evolucionisme social, Spencer i Tylor, elaboren i publiquen llur doctrina abans de *L'origen de les espècies* o sense haver llegit aquesta obra. Anterior a l'evolucionisme biològic, teoria científica, l'evolucionisme social no sol ésser sinó el maquillatge falsament científic d'un vell problema filosòfic que, molt possiblement, mai no podrà ésser descabdellat per l'observació ni la inducció.

IV. Cultures arcaïques i cultures primitives

Hem suggerit que, des del seu propi punt de vista, cada societat pot repartir les cultures en tres categories: aquelles que li són contemporànies però que estan situades en un altre lloc del globus; aquelles que s'han manifestat aproximadament en el mateix espai, però que l'han precedida en el temps; aquelles, en fi, que han existit alhora en un temps anterior al seu i en un espai diferent d'aquell en què aquesta cultura està assentada.

Hem vist com aquests tres grups són molt desigualment coneixedors. En el cas del darrer, i quan es tracta de cultures sense escriptura, sense arquitectura i amb tècniques rudimentàries (com és el cas de la meitat de la terra habitada i per al 90 a 99%, segons les regions, del lapse de temps transcorregut d'ençà del començament de la civilització), es pot dir que no en podem saber res i que tot el que es vulgui presentar tocant a elles es redueix a hipòtesis gratuïtes.

Per contra, és extremament temptador de mirar d'establir, entre les cultures del primer grup, unes relacions que equivalguin a un ordre de successió dins el temps. Com evitar que societats contemporànies que encara ara ignoren l'electricitat i la màquina de vapor evoquin la fase corresponent del desenvolupament de la civilització occidental? Com no comparar les tribus indígenes, que no posseeixen escriptura ni metal·lúrgia, però que di-

buixen figures sobre les parets de roca i fabriquen eines de pedra, amb les formes arcaïques d'aquesta mateixa civilització occidental, la similitud de les quals és atestada pels vestigis trobats dins coves de França i d'Espanya? És aquí, sobretot, on el fals evolucionisme ha trobat camí més expedit. I tanmateix, aquest joc seductor a què ens abandonem quasi irresistiblement cada vegada que en tenim l'avinentesa (el viatger occidental es complau a retrobar «l'Edat Mitjana» a l'Orient, el «segle de Lluís XIV» en el Pequín d'abans de la primera guerra mundial, o l'«edat de la pedra» entre els indígenes d'Austràlia o de Nova Guinea) és extremament pernicios. De les civilitzacions desaparegudes, no en coneixem sinó certs aspectes, i aquests són tant més nombrosos com més antiga és la civilització considerada, puix que els aspectes coneguts són els únics que han sobreviscut a les destruccions dels temps. El procediment consisteix doncs, a prendre la part pel tot, a concloure, pel simple fet que *certs* aspectes de dues civilitzacions (l'una actual i l'altra desapareguda) presenten semblances, l'analogia de *tots* els aspectes. Ara, aquesta manera de raonar no és sols lògicament insostenible, ans, en molts de casos, és desmentida pels fets.

Fins a una època relativament recent, els tasmanians, els patagons, posseïen instruments de pedra llavorada, i certes tribus australianes i americanes encara ara en fabriquen. L'estudi d'aquests instruments, però, ens ajuda ben poc a comprendre l'usatge de les eines de l'època paleolítica. Com eren emprats els famosos «cops de puny», la utilització dels quals, tot i així, devia ésser tan precisa que llur forma i llur tècnica de fabricació romangueren estandarditzades de manera rígida durant cent o dos-cents mil anys, sobre un territori que s'estenia d'Anglaterra a l'Àfrica del Sud, de França a la Xina? Per a què servien les extraordinàries peces de Levallois, triangulars i aplanades, que es troben a centenars en els jaciments i que cap hipòtesi no aconsegueix d'explicar? Què eren els pretesos «bastons de comandament» d'os de ren? Quina podia ésser la tecnologia de les cultures del Tardenois, que ens han deixat una gran quantitat de minúsculs trossos de pedra llavorada, de formes geomètriques infinitament diversificades, però molt poques eines a escala de la mà humana? Totes aquestes incertituds palesen com entre les societats paleolítiques i certes societats indígenes contemporànies hi ha sempre una semblança: el fet d'haver-se servit d'eines de pedra llavorada. Però, fins i tot en el pla de la tecnologia, és difícil d'arribar més lluny: les aplicacions del material, els tipus d'instruments i, per tant, llur destí, eren diferents i poc ens ensenyen els uns sobre els altres en aquest aspecte. Com podria ésser, doncs, que ens instruïssin sobre el llenguatge, les institucions socials o les creences religioses?

Una de les interpretacions més populars, entre les inspirades per l'evolucionisme cultural, tracta les pintures rupestres que ens han deixat les societats del paleolític mitjà com a figuracions màgiques lligades a ritus de caça. El procés de raonament és el següent: les poblacions primitives actuals tenen ritus de caça que sovint ens semblen desproveïts de valor utilitari; les pintures rupestres prehistòriques, tant per llur nombre com per llur situació, en els llocs més pregonos de les coves, ens semblen mancades de valor utilitari; llurs autors eren caçadors: doncs, servien com a ritus de caça. Basta enunciar aquesta argumentació implícita per a apreciar-ne la inconseqüència. Pel que resta, la dita argumentació té curs sobretot entre els no-especialistes, car els etnògrafs, avesats a veure amb quina facilitat aquestes poblacions primitives són tractades amb «barrija-barreja» per un canibalisme pseudocientífic poc respectuós de la integritat de les cultures humanes, estan d'acord a afirmar que res, en els fets observats, no permet de formular cap mena d'hipòtesi sobre els documents en qüestió. I ja que parlem de les pintures rupestres, subratllem que, excepció feta de les pintures rupestres sud-africanes (considerades per alguns com l'obra d'indígenes recents), les arts «primitives» estan tan allunyades de l'art magdalenian i auri-nyacià com de l'art europeu contemporani. Car aquestes arts es caracteritzen per un alt grau d'estabilització que arriba fins a les deformacions més extremes, mentre que l'art prehistòric presenta un realisme colpidor. Podria semblar que en aquesta darrera època hi ha l'origen de l'art europeu; però fins i tot això seria inexacte, puix que, en el mateix territori, l'art paleolític fou seguit per unes altres formes que no tenien pas el mateix caràcter; la continuïtat de l'emplaçament geogràfic no és pas obstacle perquè, dins el mateix espai, s'hagin succeït poblacions diferents, que ignoraven o no es curaven gens ni mica de l'obra de les poblacions que havien ocupat aquest espai ni perquè cadascuna hagi portat amb si unes creences, unes tècniques i uns estils oposats.

Per l'estat de les seves civilitzacions, l'Amèrica precolombina immediatament anterior a la descoberta recorda el període neolític europeu. No obstant això aquesta assimilació no resisteix un examen: a Europa, l'agricultura i la domesticació dels animals van per un igual, mentre que a Amèrica un desenvolupament excepcionalment avançat de la primera va acompanyat d'una ignorància gairebé total (o, en tot cas d'una limitació extrema) de la segona. A Amèrica l'utilitatge lític es perpetua en una economia agrícola que, a Europa, s'associa al començament de la metal·lúrgia.

No cal multiplicar els exemples, car les temptatives per conèixer la riquesa i l'originalitat de les cultures humanes i per reduir-les a l'estat de rèpliques desigualment endarrerides de la civilització occidental, topen amb una altra dificultat, molt més profunda: *grosso modo* (i excepció feta d'Amèrica, de la qual tornarem a tractar), totes les societats humanes

tenen darrere seu un passat que és aproximadament del mateix ordre de grandesa. Per a tractar certes societats com a «etapes» del desenvolupament d'unes altres, caldria admetre que mentre que, per a aquestes, succeïa alguna cosa, per a aquelles no succeïa res –o molt poques coses–. I en efecte se sol parlar de «pobles sense història» (sovint per dir-ne que són els més feliços). Aquesta fórmula el·líptica significa només que llur història és i romandrà desconeguda, però no pas que no existeixi. També aquí, durant desenes i fins centenars de mil·lenaris hi ha hagut homes que han estimat, avorrit, patit, inventat, combatut. En veritat, no hi ha pobles infants; tots són adults, fins i tot aquells que no han portat el diari de la infantesa i l'adolescència pròpies.

(...)

VI. Història estacionària i història cumulativa

(...)

Cal (...) que cada vegada que ens sentim inclinats a qualificar una cultura humana d'inerta o d'estacionària, ens demanem si aquest immobilisme aparent no resulta de la nostra ignorància dels seus interessos vertaders, conscients o inconscients, i si, tenint uns criteris diferents dels nostres, aquesta cultura no és, quan ens esguarda, víctima de la mateixa il·lusió. Dit altrament, ens semblaríem l'un a l'altre desproveïts d'interès simplement perquè no ens asseblem.

Fa dos o tres segles que la civilització occidental s'ha orientat en el sentit de posar a disposició de l'home mitjans mecànics com més va més poderosos. Si s'adopta aquest criteri, hom farà de la quantitat d'energia disponible per cada habitant l'expressió del grau més o menys alt de desenvolupament de les societats humanes. La civilització occidental, en la seva forma nord-americana, ocuparà el capdavant, les societats europees seguiran immediatament i, a la saga, trobarem una massa de societats asiàtiques i africanes que aviat esdevindran indistintes. Ara, aquests centenars o fins milenars de societats anomenades «insuficientment desenvolupades» i «primitives», que es fonamenten sobre un tot confús quan les considerem des del punt de vista esmentat suara (i que no és gaire propi per a qualificar-les, puix que aquesta línia de desenvolupament els manca o hi ocupa un lloc molt secundari), se situen a les antípodes les unes de les altres; segons el punt de vista triat, doncs, arribaríem a classificacions diferents.

Si el criteri admès hagués estat el grau d'aptitud per a triomfar dels medis geogràfics més hostils, poc dubte hi ha que els esquimals, per un costat, i els beduïns, per l'altre, s'endurién la palma. Més bé que cap altra civilització, l'Índia ha sabut elaborar un sistema filosoficoreligiós, i la Xina un mode de vida, capaços de reduir les conseqüències psicològiques d'un desequilibri demogràfic. Fa tretze segles, ja, l'Islam va formular una teoria de la solidaritat de totes les formes de la vida humana: tècnica, econòmica, social, espiritual, que l'Occident no havia de retrobar fins molt recentment, amb certs aspectes del pensament marxista i la naixença de l'etnologia moderna. És sabut quin lloc preeminent ocuparen els àrabs, gràcies a aquesta visió profètica, dins la vida intel·lectual de l'Edat Mitjana. L'Occident, senyor de les màquines, testimonia uns coneixements molt elementals sobre la utilització i els recursos d'aquesta màquina suprema que és el cos humà. En aquest camp, contràriament, igual que en el camp, connex, de les relacions entre el físic i el moral, l'Orient i l'Extrem Orient posseeixen sobre ell un avanç de diversos mil·lenaris; ells han produït les vastes summes teòriques i pràctiques que són el ioga de l'Índia, les tècniques de l'alè xineses o la gimnàstica visceral dels antics maoris. L'agricultura sense terra, d'ençà de poc a l'ordre del dia, fou practicada durant segles per certs pobles polinesis que també haurien pogut ensenyar al món l'art de la navegació, i que el commogueren profundament, en el segle XVIII, revelant-li un tipus de vida social i moral més lliure i generosa que tot allò que hom sospitava.

Per tot el que fa a l'organització de la família i a l'harmonització de les relacions entre grup familiar i grup social, els australians, endarrerits en el pla econòmic, ocupen un lloc tan avançat en relació amb la resta de la humanitat que, per a comprendre els sistemes de regles elaborats per ells de manera conscient i reflexiva, és necessari apel·lar a les formes més refinades de les matemàtiques modernes. Ells són els qui vertaderament descobriren que els lligams del matrimoni formen el canemàs sobre el qual les altres institucions socials no són sinó brodats: car, fins i tot dins les societats modernes, en què el paper de la família tendeix a restringir-se, la intensitat dels lligams de família no és menor: solament s'esmoreeix dins un cercle més estret en els límits del qual és rellevada per uns altres lligams que interessen altres famílies. L'articulació de les famílies per mitjà dels intermatrimonis pot conduir a la formació d'amples xarxeres que mantenen tot l'edifici social i li donen flexibilitat. Amb una lucidesa admirable, els australians han elaborat la teoria d'aquest mecanisme i han inventariat els principals mètodes que permeten de realitzar-la, amb els avantatges i els inconvenients que cadascun duu aparellats. D'aquesta manera han ultrapassat el pla de l'observació empírica i s'han elevat fins al coneixement de les lleis matemàtiques que regeixen el sistema. De tal manera que no és pas exagerat

de reconèixer-los no solament com els fundadors de tota sociologia general, ans encara com els vertaders introductors de la mesura dins les ciències socials.

La riquesa i l'audàcia de la invenció estètica dels melanesis, llur talent per a integrar dins la vida social els productes més obscurs de l'activitat inconscient de l'espirit, constitueixen un dels cims més alts que els homes hagin assolit mai en aquestes direccions. La contribució d'Àfrica és més complexa, però també més obscura, car no ha estat fins a una data recent que s'ha començat a sospitar la importància de llur paper com a *melting pot* cultural de l'Antic món: el lloc on totes les influències han anat a fondre's per a repartir o mantenir-se en reserva, sempre però, transformades en uns nous sentits. La civilització egípcia, la importància de la qual per a la humanitat és coneguda, només és intel·ligible com a obra comuna de l'Àsia i de l'Àfrica, i els grans sistemes polítics de l'Àfrica antiga, les seves construccions jurídiques, les seves doctrines filosòfiques tant de temps amagades als occidentals, les seves arts plàstiques i la seva música, que exploren metòdicament totes les possibilitats ofertes per cada mitja d'expressió, són tants d'altres indicis d'un passat extraordinàriament fèrtil. El qual passat, d'altra banda, és atestat directament per la perfecció de les antigues tècniques del bronze i de l'ivori, que ultrapassen de lluny tot allò que l'Occident practicava, en aquests camps, a la mateixa època. (...).

D'altra banda, cal que aquestes aportacions fragmentades no retenguin excessivament l'atenció, car perilla que ens donin la idea, doblement falsa, d'una civilització mundial composta com un vestit d'Arlequí. Hom ha donat massa importància a establir totes les propietats: fenícia per a l'escriptura; xinesa per al paper, la pólvora, la brúixola; índia per al vidre i l'acer... Aquests elements són menys importants que la manera com cada cultura els aplega, els reté o els exclou. I allò que fa l'originalitat de cadascuna està més aviat en la seva manera particular de resoldre problemes, de posar en perspectiva valors que són aproximadament els mateixos per a tots els homes: car tots els homes sense excepció posseeixen un llenguatge, unes tècniques, un art, uns coneixements de tipus científic, unes creences religioses, una organització social, econòmica i política. Ara, aquest dosatge no és mai exactament el mateix per a cada cultura, i, com més va més, l'etnologia moderna s'aplica a desvelar els orígens secrets d'aquestes opcions més que no a dreçar un inventari de trets separats.



Dones Maasai molent gra. L'agricultura serà una de les innovacions econòmiques del Neolític. (imatge cedida per J. Serrallonga)

- El quart text és de l'historiador francès Fernand Braudel, "La larga duración", un llarg article publicat per primer cop en francès amb el títol "Histoire et sciences sociales: la longue durée", a la revista *Annales E.S.C.* (1958, núm. 4, pàg. 725-753). Braudel considera que hi ha tres nivells en els estudis històrics, segons la unitat de temps que es prengui en consideració: el temps curt és l'àmbit de l'esdeveniment, el temps mitjà, el de la conjuntura socioeconòmica, i el temps llarg (la "llarga duració"), el de l'estructura, que sol ser ideològica i mental. Hi ha, en efecte, fenòmens històrics, com les tradicions o les cosmovisions, que no poden ser entesos si es contemplen des d'unitats temporals "curtes" o "mitjanes", sinó que cal analitzar-los des de perspectives temporals més àmplies, de segles o fins i tot de mil·lennis,

perquè la seva essència és precisament la "permanència". Segons Braudel, ni la història ni les altres ciències socials s'han ocupat a bastament de la "llarga durada" que, en canvi, és un marc contextual i conceptual fonamental per a comprendre tots els fenòmens històrics, perquè la història és la "dialèctica de la duració". (Vegeu la "Introducció", 8.)

- El cinquè text, "Egipto, África y la historia²", és el capítol I del llibre de Josep Cervelló Autuori titulat *Egipto y África. Origen de la civilización y la monarquía faraónicas en su contexto africano* (1996). (Aula Orientalis-Supplementa, núm. 13), Sabadell: AUSA. Es tracta d'una introducció epistemològica i metodològica al contingut del llibre. Es parla de la importància del mètode historicoreligiós per a entendre l'antic Egipte i de la necessitat de contextualitzar clarament aquesta civilització en el si del continent africà on es va desenvolupar (cal no ser etnocèntrics en aquesta contextualització: Egipte no pertany al món mediterrani o del Pròxim Orient, on sovint se'l situa, sinó que és una cultura profundament africana). (Vegeu l'apartat "Introducció", 5-13.)

⁽²⁾Egipto, África y la historia

Josep Cervelló Autuori

I. Historia de las religiones, africanística y egiptología

1) Cuando a M. Eliade le preguntaban qué utilidad podía tener en el mundo actual una disciplina como la Historia de las Religiones, él argumentaba: "el estudio comparado de las religiones está llamado a desempeñar un papel cultural de la más alta importancia en el futuro inmediato. Como he dicho muchas veces, nuestro momento histórico nos obliga a unas confrontaciones que no habrían podido siquiera imaginarse hace cincuenta años. Por una parte, los pueblos de Asia han hecho recientemente su entrada en la escena de la historia, y, por otra, los pueblos llamados 'primitivos' se preparan para hacer su aparición en el horizonte de la 'gran historia' en el sentido de que intentan convertirse en *sujetos activos* de la historia y dejar de ser *objetos pasivos*, rol que han desempeñado hasta ahora. Pero si los pueblos de Occidente no son ya los únicos en 'hacer' la historia, sus valores espirituales y culturales no gozarán más del lugar privilegiado, por no decir de la autoridad indiscutible, de que se beneficiaron hace algunas generaciones. Estos valores son ahora analizados, comparados y juzgados por no-occidentales. Por su parte, los occidentales están cada vez más dados a estudiar, a analizar y a comprender las espiritualidades de Asia y del mundo arcaico. Estos descubrimientos y estos contactos tienen que prolongarse en el diálogo. Pero para ser auténtico y fértil, este diálogo no debe limitarse al lenguaje empírico y utilitario; el verdadero diálogo debe conducirse sobre los valores centrales de la cultura de cada participante. Ahora bien, para comprender correctamente estos valores, es necesario conocer sus fuentes religiosas porque, como es bien sabido, las culturas no europeas, tanto orientales como primitivas, están alimentadas aún por un fondo religioso muy rico."¹

2) De hecho, muchos historiadores de las religiones y, en general, todos los intelectuales del Círculo de Eranos, al que Eliade pertenecía, comparten esta postura. "Podemos presentar el proyecto de Eranos –explica L. Garagalza– como un intento de cuestionar el carácter absoluto del fundamento de la cultura occidental, lo cual implica renunciar a la convicción de su superioridad y aceptarla como una interpretación posible entre otras interpretaciones, es decir, como un intento de reinterpretar la cultura occidental desde la comprensión de sus otredades, rompiendo así, o relativizando al menos, su *prejuicio etnocéntrico* ('occidentrismo') para abrirla a una perspectiva más universal".² El contacto entre culturas en el mundo contemporáneo es un hecho. No sólo la presencia en los países occidentales de gentes de todas las razas y credos –corolario lógico de la colonización– ha aumentado de forma muy significativa en los últimos decenios, sino que la cultura occidental se ha sentido cada vez más atraída y se ha visto cada vez más permeada por el "exotismo" de los sabores culinarios, los ritmos musicales, las figuraciones artísticas, los universos imaginarios y aun el mismo sentir religioso (piénsese, por ejemplo, en la

difusión del budismo en Occidente) de las culturas "otras". El cubismo, el jazz, los "spirituals", el yoga... son ya elementos definidores de nuestra propia civilización.

La postura de Eliade (aun con algunos planteamientos, propios de su época, que ya no podemos compartir: pueblos que "entran" en la historia, pueblos "sin" historia, pueblos "primitivos") y la filosofía de Eranos pueden sintetizarse en dos principios: el de la *relatividad cultural*, que debe ser asumida en términos no sólo teóricos sino reales, y el del *papel cardinal del hecho religioso* en las culturas no-occidentales. Intentar comprender en su esencia estas culturas –por supuesto siempre en la medida de nuestras posibilidades– significa acercarse a ellas de igual a igual, sin prejuicios "occidentistas", en busca de un universo de discurso cualitativamente distinto pero no menos complejo y rico, y sin olvidar que desarrollo tecnológico y civilización no son sinónimos; y significa asimismo conocer su cosmovisión y su religión, como quiera que en ellas lo sagrado es omnipresente, lo permea, contextualiza y explica todo, entre otras cosas por el carácter integrado e integrador de su universo.

3) No hace falta decir que cuanto vale para las culturas "otras" del presente vale para la inmensa mayoría de las civilizaciones del pasado, con la excepción, tal vez, de la Grecia y la Roma clásicas –que no arcaicas–, cuna directa de nuestro sistema cultural. Creemos, por tanto, que también en el acercamiento a lo definitorio y lo profundamente operativo de las culturas humanas históricas es imprescindible tener en cuenta esa doble perspectiva de la relatividad y lo religioso. Todas las sociedades humanas no-occidentales del presente y del pasado se caracterizan por ser obra del *homo religiosus*, y de ahí la importancia de la Historia de las Religiones en la comprensión de los aspectos definidores de esas sociedades.

4) El principio de la relatividad cultural nos lleva al problema del respeto y de la aceptación *real* de la alteridad. Por poner un ejemplo claro y concreto, y que nos afectará de lleno en el cuerpo del trabajo: ¿puede un rey ser un dios? Nuestra respuesta instintiva a esta pregunta es negativa, y pensamos automáticamente en un pueblo oprimido y engañado, en una razón político-económica de fondo o, cuando mucho, en una superestructura mental para una determinada realidad material;³ y se nos vienen a la memoria figuras como Alejandro de Macedonia o los emperadores de Roma. Pero *nuestra* tradición, *nuestra* experiencia histórica no es *la* experiencia histórica, y lo que en nuestra tradición cultural es o ha sido no tiene por qué ser o haber sido a escala universal: nos parece que este principio, que puede resultar obvio pero del que es fácil desviarse con la mayor sutileza, es un punto de partida necesario para esa comprensión *real* de las culturas "otras".

Creemos que es importante que, por principio, tomemos como verdades aquellas creencias o instituciones que se nos presentan como tales, como elementos realmente operativos por y en lo que son, sin juzgarlas a partir del efecto que surten en nosotros o a partir de la comparación con nuestra propia realidad o de imaginármolas contextualizadas en nuestra civilización (¿cómo interpretar entonces, como decía M. Eliade, rituales como el sacrificio humano, tan esenciales en las culturas donde se dan, sin caer en el tópico de la barbarie?⁴).⁵ En Occidente, hoy, un rey-dios sería efectivamente un abuso o una estafa, pero esto no debe ser el punto de partida a la hora de analizar esa institución en las culturas en que se presenta o se presentó. Juzgar desde nuestros propios parámetros es, a la postre, inevitable, pero creemos que es necesario intentar eliminar o limar cuantas barreras entre nosotros y nuestro objeto de estudio seamos capaces de individuar. Sobre la objetividad en Historia volveremos al término de estas páginas.

5) Decíamos que entrar en el universo de las civilizaciones no-occidentales es entrar en su sistema religioso, porque éste es el elemento vertebrador de su realidad cultural. Pero, ¿en qué consisten la experiencia y el discurso "religioso" o "sagrado" o "mítico" de las civilizaciones no-occidentales por oposición a la experiencia o al discurso "laico" o "profano" o "lógico" de Occidente? Podemos señalar básicamente tres aspectos definidores: repetición versus singularidad, integración versus clasificación, poliocularidad versus linealidad; en definitiva, paradigma versus sintagma.

6) Los pueblos de "discurso mítico" (nos remitimos de momento, por comodidad expositiva, a la oposición mito/logos en su sentido clásico) viven en un universo connotado por lo sagrado, en un mundo donde lo sagrado lo permea todo, lo define todo, a diferencia del universo occidental, que es esencialmente profano. Las categorías de lo *sagrado* y lo *profano* definen, en primera instancia, la oposición entre las dos concepciones de la vida, la condición humana y el mundo. "Si observamos el comportamiento general del hombre arcaico –escribe Eliade, y por "arcaico" entiendo lo que aquí definimos como 'religioso' o 'de discurso mítico'– nos llama la atención un hecho: los objetos del mundo exterior, tanto, por lo demás, como los actos humanos propiamente dichos, *no tienen valor intrínseco autónomo*. Un objeto o una acción adquieren un *valor* y, de esta forma, llegan a ser *reales*, porque participan, de una manera u otra, en una realidad que los trasciende. Una piedra, entre tantas otras, llega a ser *sagrada* –y, por tanto, se halla instantáneamente saturada de *ser*– por el hecho de que su forma acusa una participación en un símbolo determinado,

o también porque constituye una hierofanía, posee *mana*, conmemora un acto mítico, etcétera. El objeto aparece entonces como un receptáculo de una *fuera extraña* que lo diferencia de su medio y le confiere *sentido* y *valor*. (...) Pasaremos ahora a los actos humanos, naturalmente a los que no dependen del puro automatismo; su significación, su valor, no están vinculados a su magnitud física bruta, sino a la calidad que les da el ser reproducción de un acto primordial, repetición de un ejemplar mítico. La nutrición no es una simple operación fisiológica; renueva una comunión. El casamiento y la orgía colectiva nos remiten a prototipos míticos; se reiteran porque fueron consagrados en el origen ("en aquellos tiempos", *ab origine*) por dioses, «antepasados» o héroes. En el detalle de su comportamiento consciente, el "primitivo", el hombre arcaico, no conoce ningún acto que no haya sido planteado y vivido anteriormente por otro, *otro que no era un hombre*. Lo que él hace, *ya se hizo*. Su vida es la repetición ininterrumpida de gestos inaugurados por otros. Esa repetición consciente de gestos paradigmáticos determinados remite a una ontología original. El producto bruto de la naturaleza, el objeto hecho por la industria del hombre, no hallan su *realidad*, su *identidad*, sino en la medida en que participan en una realidad trascendente. El gesto no obtiene sentido, *realidad*, sino en la medida en que renueva una acción primordial".⁶

Para el hombre de discurso mítico, pues, el mundo *real* está constituido por objetos que responden a arquetipos y por acciones que repiten actos primordiales, es decir, en ambos casos, por imitaciones o repeticiones, por un *eterno retorno*. Sólo tiene entidad sustantiva, sólo es real, aquello que participa de un algo trascendente creado o instituido en el tiempo sagrado por excelencia: el Principio, el *illud tempus* (el *sep tepy* o la 'Primera Vez' de los egipcios). Lo que no obedece a esta dinámica, es decir, lo profano, carece de sentido, es irrelevante; por eso la singularidad, la originalidad, la noción de que algo pueda tener valor en sí mismo, principio que define nuestra propia ontología, no tiene cabida en el mundo de discurso mítico. En esto consiste el carácter sagrado o religioso de este mundo: en la actualización, en lo arquetípico.⁷ Pero puesto que el hombre necesita vivir en un mundo *real*, todas las criaturas y entes naturales o antrópicos, todos los actos humanos participan o son susceptibles de participar de algún modo de lo sagrado. Cualquier ser o acción es, en potencia, un ser o una acción trascendente. El *homo religiosus* vive en un universo paradigmático, en que todo se reconduce a una única fuente, en que el despliegue de criaturas y de actos se reconduce a un punto, en que lo múltiple se explica y resuelve en lo Uno; vive, en definitiva, en un mundo *integrado*.

7) Para los pueblos de discurso mítico todo, en la creación, participa de lo numinoso, todo está interaccionado, todo depende de todo. Para ilustrar esto en su forma más escueta reproducimos a continuación algunos fragmentos de un conocido texto: la carta que Seattle, jefe de los indios duwamish de la región que hoy es el estado de Washington, remitió en 1855 al presidente de los Estados Unidos, Franklin Pierce, cuando éste requirió a su pueblo que vendiera sus tierras a los blancos y se retirase a una reserva.

"El Gran Jefe de Washington nos envió un mensaje diciendo que deseaba comprar nuestra Tierra. (...) ¿Quién puede comprar o vender el Cielo o el calor de la Tierra? No podemos imaginar esto. Si nosotros no somos dueños del frescor del aire, ni del brillo del agua, ¿cómo podría él comprárnosla? (...) Mis palabras son como las estrellas, nunca se extinguen. Cada parte de esta tierra es sagrada para mi pueblo: cada brillante aguja de un abeto, cada playa de arena, cada niebla en el oscuro bosque, cada claro del bosque, cada insecto que zumba es sagrado para el pensar y el sentir de mi pueblo. (...) Los muertos de los blancos olvidan la Tierra en que nacieron, cuando desaparecen para vagar por las estrellas. Nuestros muertos nunca olvidan esta maravillosa Tierra, pues es la madre del Piel Roja. Nosotros somos una parte de la Tierra, y ella es una parte de nosotros. Las olorosas flores son nuestras hermanas; el ciervo, el caballo, la gran águila son nuestros hermanos. Las rocosas alturas, las suaves praderas, el cuerpo ardoroso del potro y del hombre, todos pertenecen a la misma familia. Por eso, cuando el Gran Jefe de Washington nos envió el recado de que quería comprar nuestra Tierra, exigía demasiado de nosotros. (...) Sabemos que el hombre blanco no comprende nuestra manera de pensar. Para él una parte de la Tierra es igual a otra, pues él es un extraño que llega de noche y se apodera en la Tierra de lo que necesita. La Tierra no es su hermana, sino su enemiga, y cuando la ha conquistado, cabalga de nuevo. (...) Trata a su madre, la Tierra, y a su hermano, el Cielo, como cosas que se pueden comprar y arrebatar, y que se pueden vender, como ovejas o perlas brillantes. Hambriento, se tragará la tierra, y no dejará nada, sólo un desierto. (...) No hay silencio alguno en las ciudades de los blancos, no hay ningún lugar donde se pueda oír crecer las hojas en primavera y el zumbido de los insectos. Pero quizá es porque yo sólo soy un salvaje, y no entiendo nada. (...) El aire es de gran valor para el Piel Roja, pues todas las cosas participan del mismo aliento: el animal, el árbol, el hombre, todos participan del mismo aliento. (...) ¿Qué es el hombre sin animales? Si todos los animales desapareciesen, el hombre también moriría, por la gran soledad de su espíritu. Lo que les suceda a los animales, luego también les sucede a los hombres. Todas las cosas están estrechamente unidas. Lo que le acaece a la Tierra también les acaece a los hijos de la Tierra. (...) Todo está unido entre sí, como la sangre que une a una misma familia. (...)

El hombre no creó el tejido de la vida, sólo es una hilacha. Lo que hagáis a este tejido, os lo hacéis a vosotros mismos".⁸

8) Este texto es interesante no sólo porque nos ilustra acerca de cómo se entiende y opera la noción de integración cósmica, sino también porque nos muestra el conflicto entre universos de discurso desde la perspectiva del "otro", porque nos muestra cómo se percibe la "desintegración" –modo de vida que no se comprende porque se es "salvaje"– desde la comunión con la Tierra y las Criaturas. El porteador africano que se detiene a hablar con una piedra o que no quiere avanzar por una región que considera sagrada, ante la sorpresa de los expedicionarios occidentales; los hindúes que respetan las vacas sagradas a pesar de las hambrunas; los monjes budistas que cada amanecer efectúan un rito de disculpa por las muertes de pequeños seres que involuntariamente ocasionarán con sus pisadas; el trato de "hermanos" y "hermanas" que Francisco de Asís dispensa a todas las Criaturas, desde el sol y la luna, hasta el aire, el agua, el fuego, la tierra y "son nuestra muerte corporal"... no son actos supersticiosos o rituales ingenuos o primitivos, ni responden a arrebatos poéticos: son comportamientos movidos por una cosmovisión, por un modo de estar en el mundo *cuantitativamente* distinto del nuestro. El concepto de 'superstición', por lo demás, es un concepto exclusiva y profundamente occidental, surgido para calificar desde el logos aspectos incomprendidos o desprovistos de su original significado del mundo del mito.

9) Un viejo hombre dayak de Malasia decía: *"La gente viene donde nosotros, invade nuestra tierra y, si nos resistimos, se nos encarcela o se nos mata. Ellos destruyen la tierra porque no la comprenden. Nosotros somos uno con la tierra, ella nos alimenta y nosotros la alimentamos"*.⁹ Este texto focaliza la idea clave del principio de la integración para la comprensión de la vida ritual y religiosa de los pueblos de discurso mítico: la interacción entre el hombre y la naturaleza para la vida y buena marcha de uno y otra. Ésta era, por ejemplo, la principal misión del faraón, el ser que aseguraba la integración cósmica en la civilización egipcia antigua: con el culto diario a los dioses, que el faraón ofrecía en exclusiva (sólo a él se le representa oficiando en los relieves de los templos), y que los sacerdotes llevaban a cabo por "delegación" suya, para realizar su ubicuidad, el faraón "alimentaba" a los dioses, representantes del cosmos, para que éstos, a su vez, dieran a los hombres fertilidad, abundancia, salud. La vida religiosa se resuelve básicamente en esta interacción mística. No en vano H. Frankfort titula su obra sobre las realezas y religiones egipcia y mesopotámica: *Kingship and the Gods. A Study of Ancient Near Eastern Religion as the Integration of Society and Nature*.¹⁰ Escribe Frankfort: "Los antiguos (...) experimentaban la vida humana como parte de una amplia red de conexiones que llegaba más allá de las comunidades locales y nacionales hasta las profundidades ocultas de la naturaleza y de los poderes que gobiernan la naturaleza. Lo estrictamente secular –en tanto en cuanto pudiera admitirse su existencia– era lo puramente trivial; cualquier cosa que fuera significativa estaba inmersa en la vida del cosmos y la función del rey era precisamente mantener la armonía de esa integración. Esta doctrina es válida para todo el Próximo Oriente antiguo y para muchas otras regiones".¹¹

10) La integración caracteriza todas las religiones de los pueblos de discurso mítico (incluida la Europa medieval en casi toda su realización cultural), es su denominador común, lo que los caracteriza globalmente más allá de sus especificidades singulares. Por todo esto, lo que venimos llamando civilizaciones no-occidentales o pueblos de discurso mítico, lo que Eliade llama culturas "asiáticas" y culturas "primitivas" o "arcaicas", desde ahora las llamaremos aquí, siguiendo la terminología que propone F. Iniesta,¹² culturas o sociedades *integradas*, término que tiene el mérito de caracterizar esas formas de civilización por lo que son, por sus características intrínsecas, y no por su ubicación geográfica o en relación con los parámetros del evolucionismo teleológico con que tradicionalmente Occidente ha interpretado los procesos históricos: "primitivo" implica que se está en el comienzo de un proceso evolutivo, proceso que se pronostica a partir de nuestra propia experiencia histórica y de nuestra impresión de haber tenido un punto de partida semejante al de aquéllos a los que llamamos primitivos; "arcaico" significa que se participa de un estado de cosas que no ha evolucionado, que no ha "progresado", que permanece "inmóvil" desde tiempos inmemoriales, como si los pueblos a los que se aplica hubieran "estancado" su experiencia vital e histórica (otra cosa muy distinta es la tradicionalidad o el "conservadurismo cultural").

Dentro del ámbito de las sociedades integradas pueden distinguirse dos clases: aquéllas a las que más propiamente puede aplicarse este calificativo, es decir, las sociedades de estructura tribal que viven más integradas en la naturaleza no sólo simbólica sino también materialmente (sus medios son los bosques o los desiertos, las islas apartadas o las altas montañas); y aquéllas que, habiendo generado ya sistemas de vida "urbana", mantienen la integración como sistema religioso, místico, simbólico (Egipto, India, China, Mesoamérica, Perú, los imperios medievales africanos, la Europa medieval en muchos aspectos...). De hecho, la integración es propia sobre todo de religiones "politeístas", donde los dioses o las criaturas numinosas encarnan los distintos aspectos del cosmos, la multi-

plicidad en la unidad, y donde cada uno de ellos es susceptible, en un momento dado, de asumir la totalidad de lo divino ("henoteísmo").¹³ Y, precisamente, en el camino hacia la pérdida de la noción religiosa de integración hay un "momento" esencial: el advenimiento de los primeros "monoteísmos", en el Egipto de Ajenatón y en Israel. El Dios único, en efecto, no se confunde con la naturaleza, sino que ésta es su obra; Dios se separa de la naturaleza, crea una tras otra a todas las criaturas, es decir, las clasifica, y el hombre se convierte en la culminación de esa labor de creación y en dueño y señor de lo creado. Los monoteísmos suponen una vía alternativa a la filosofía y al logos en el camino hacia la pérdida de la integración.¹⁴

11) Todo esto mueve a E. Hornung a las siguientes reflexiones: "[En Egipto,] sólo Ajenatón intentó pretender un valor absoluto y normativo para una de estas manifestaciones [de la divinidad, o sea, para un dios] y se aplicó en eliminar las otras. No triunfó en su intento, aunque sus acciones y su reinado tuvieron un impacto duradero. Pero tuvo sucesores a través del mundo; la adoración del Uno se convirtió en la veneración del Único. La revelación de un Dios que excluye a los otros dioses marca una nueva fase en el desarrollo de la conciencia humana; un modo de pensar que se esfuerza por hacer derivar todos los fenómenos de una causa única y que tiende hacia lo absoluto; una lógica en dos normas basada en distinciones sí/no. Esta fase de la conciencia se ha presentado como absoluta y definitiva hasta nuestra época, en que aparece menos segura de sí misma. (...) Por nuestra creencia y por nuestro amor, nosotros [occidentales] podemos perdernos en la naturaleza absoluta del momento, pero basta con observar la historia para estar seguros de que nada de lo que existe es definitivo. La historia destruye inexorablemente todos los valores 'eternos' y 'absolutos' y demuestra la relatividad de todo punto de referencia absoluto que nos esforcemos por establecer. De ahí que quienes desean establecer normas definitivas obligadas se opongan fanáticamente a toda concepción histórica, o hagan gala de un desprecio que se manifiesta en una deformación sin escrúpulo. Una sola Iglesia, un solo Estado, un único orden social para toda la humanidad: la obsesión igualitaria por todos estos absolutismos y otros muchos ha llevado hasta el absurdo un modo de pensar que sigue la ley de la unidad y no tolera la pluralidad. Este modo de pensar sigue celebrando triunfos; sin embargo, ha entrado en la fase final de su desarrollo, por un lado porque no está a la altura de las tareas futuras, y por otro porque ha dejado de sintonizar con la conciencia de la humanidad. Cuando el modo de pensar dominante cesa de corresponderse con el estado de conciencia dominante, degenera en algo inhumano que no puede, a pesar de su fuerza coercitiva, modificar el estado de conciencia". Y, retomando la idea inicial de Eliade, añade: "Todos los indicios sugieren que la sociedad humana del mañana o bien será pluralista y no dogmática o bien dejará de existir. (...) Una nueva fase de conciencia está abierta a una nueva revelación, cuya naturaleza es imprevisible, excepto en que será diferente".¹⁵ De hecho, la necesidad de una comprensión de las culturas "otras" obedece hoy ya a este nuevo "estado de conciencia" de Occidente.

12) El tercer aspecto definidor del discurso mítico o integrado es lo que, de nuevo siguiendo a F. Iniesta, llamamos la *polivalencia* o, mejor, la *poliocularidad*,¹⁶ y que H. y H.A. Frankfort, y con ellos el mismo E. Hornung, llaman la *multiplicidad de aproximaciones*.¹⁷ El discurso lógico occidental es un discurso clasificatorio, porque requiere la compartimentación de la realidad para su comprensión, porque necesita individualizar "datos" y "organizarlos", "agruparlos" según algún criterio; es causativo y fenomenológico, porque se basa en la noción de que cada fenómeno tiene su causa particular en el mundo sensible; y es lineal o sintagmático, porque procede en el tiempo de acuerdo con el principio de la coherencia lógica: lo que sigue en el discurso no puede contradecir lógicamente o negar lo que antecede o, lo que es lo mismo, lo que antecede es lógicamente vinculante para lo que sigue; en caso contrario, se llega a la paradoja. El discurso mítico o integrado es, en virtud de la misma integración, un discurso paradigmático, donde en cada momento se entrecruzan los planos de lo expresado y de lo evocado, donde cada realidad expresada vale por lo que es pero remite a la vez a todo el paradigma de nociones en el que se integra, donde el discurso no es, pues, lineal, sino multiplánico. Como explican H. y H.A. Frankfort: "La diferencia fundamental entre la actitud del hombre moderno y la actitud del hombre antiguo en relación con el mundo que los rodea es la siguiente: para el hombre moderno, científico, el mundo fenoménico es en primer lugar un *quid*; para el hombre antiguo –y también para el salvaje– es un "Tú",¹⁸ y como añade H. Frankfort: "los primitivos, lejos de compartir nuestra pasión por la definición y distinción precisas, valoran cada una de las relaciones que pueden establecerse entre fenómenos que parecen dispares, como un modo de fortalecer el tejido del entendimiento por medio del cual intentan comprender el mundo".¹⁹ La oposición lingüística entre relaciones sintagmáticas y relaciones paradigmáticas ilustra bien la diferencia: las primeras son sintácticas, son las que se dan entre los elementos realmente expresados en el discurso, es decir, se refieren a la realización concreta del lenguaje; las segundas son morfológicas o semánticas, son las que cada elemento del discurso mantiene virtualmente con todos los demás elementos de su misma categoría, es decir, responden al sistema abstracto de la lengua.

13) Ilustraremos las dos definiciones, pretendidamente extremas, a partir de un ejemplo concreto, tomado precisamente de la literatura religiosa egipcia. En los *Textos de las Pirámides* del Reino Antiguo se invoca al dios halcón Horo en estos términos: "*Tú eres Horo, hijo de Osiris, el dios más antiguo, hijo de Hathor*".²⁰ Ahora bien, Osiris, dios en que se encarna todo faraón muerto, y Hathor, diosa vaca del cielo, no protagonizan jamás una hierogamia, son dos divinidades completamente independientes. Osiris tiene como pareja a Isis, y Hathor, en su aspecto de divinidad uránica, no tiene pareja. Desde la perspectiva del discurso lógico occidental, esta frase constituye, pues, una paradoja, porque Horo no puede ser a la vez hijo de Osiris e hijo de Hathor. Pero la frase egipcia está ahí: participa de otra lógica. Con ella se intenta, mediante una *multiplicidad de aproximaciones*, caracterizar de forma completa a Horo. Horo es una divinidad uránica, es el gran halcón que conforma la bóveda celeste; y es, a la vez, el dios consustancial con el rey vivo egipcio. La primera de estas dos condiciones se expresa mediante la filiación respecto de Hathor, cuyo nombre significa 'la Casa de Horo' (es decir, del dios halcón); la segunda se expresa mediante la filiación respecto de Osiris, el rey-padre-muerto, con lo que se enfatiza la condición del rey vivo como heredero legítimo del trono. Las dos secuencias pueden aparecer unidas porque *no remiten la una al contenido de la otra, sino que ambas remiten a la realidad 'Horo', acercándose a ella por una vía distinta; ambas suponen una aproximación independiente*. Una realidad se define, así, por un cúmulo de aproximaciones desde diversos enfoques, cada una de las cuales ilustra uno de sus múltiples aspectos. "La naturaleza de un dios se hace accesible a través de una «multiplicidad de aproximaciones»; el conjunto sólo es comprensible si se las toma todas en consideración", dice Hornung,²¹ y Frankfort añade: "...este tipo de incoherencia [se entiende, desde una perspectiva lógica] es característico del pensamiento mitopoético y no se debe a confusión. Al contrario, permite al hombre primitivo hacer justicia a la complejidad de la realidad, aceptando la yuxtaposición de imágenes que a nosotros nos parece que se excluyen mutuamente, pero que en cambio para él explicaban aspectos distintos de los diversos fenómenos y eran todas válidas, cada una en su contexto"; y: "[El lenguaje del egipcio] dependía de imágenes concretas y por lo tanto expresaba lo irracional no por medio de modificaciones cualitativas de una idea central, sino admitiendo la validez de varias vías de acercamiento a la vez".²² Poco importa que los dos aspectos de Horo puedan tener orígenes históricos distintos: lo cierto es que fueron sentidos como compatibles, más aún, fueron sentidos como interrelacionados y vinculados, y que aparecen yuxtapuestos en expresiones como la que nos ocupa.

Todo depende, pues, del punto de mira. La realidad es poliocular: "La [primera] identificación –Horo, hijo de Osiris– es adecuada cuando se considera al rey en relación con su padre, como heredero en la línea legítima, como el poseedor de una realeza que implicaba (...) a dos generaciones. Pero cuando la vía de acercamiento no es el puesto del rey en la sucesión, o su relación con los espíritus ancestrales, o la continuidad de la realeza, cuando, por el contrario, se considera al rey en la plenitud de su poder, entonces es Horo, el Gran Dios".²³ Cada figura divina, cada noción religiosa, es múltiple, puede revestir aspectos o sentidos distintos, incluso contradictorios en nuestros términos, pero sólo uno de éstos es de vez en vez evocado, aunque el paso de una evocación a otra pueda darse entre un sintagma y otro de una misma frase, como en el caso que nos ocupa. Horo es, a la vez, el halcón celeste, el sol, el rey en el trono, el niño que Isis amamanta, el luchador enfrentado a Set en combate cósmico: en cada contexto asume uno u otro de estos rasgos, interrelacionados no tanto por un vínculo lógico intrínseco sino más bien porque todos confluyen en Horo; pero evocar a Horo, en sí, requerirá más de una aproximación. La creación en Egipto puede ser obra de Re-Atum, de Ptah, de Cnum...; cada dios creador actúa según un concepto cosmogónico distinto (creación fisiológica, a través del Verbo, artesanal...): son los distintos modos, perfectamente yuxtaposibles, en que puede concebirse el proceso cosmogónico, a cuya complejidad de conjunto sólo es posible acceder por esta multitud de aproximaciones; en cada caso se aludirá a uno u otro dependiendo de qué aspecto de la cosmogonía se tome en consideración. "Parece como si las connotaciones de la mayor parte de las nociones –sigue diciendo Frankfort– estuvieran influenciadas, en primer lugar, por la dirección momentánea de la atención del que habla. Lo que aparece normalmente como subordinado puede adquirir de repente, bajo la influencia de una atención más limitada pero concentrada, el peso de una entidad independiente. Incluso podría absorber la totalidad de aquello de lo que anteriormente formó parte".²⁴

14) ¿Es contradictorio este proceder? ¿Son caóticos los sistemas religiosos integrados? Interpretadas las nociones o leídos los textos desde la perspectiva de nuestro propio discurso, evidentemente sí. Pero volvemos, una vez más, al principio de la relatividad: se trata de intentar comprender el discurso "otro", de colocarnos en él (siempre, como es obvio, en la medida de lo posible). Lo que nos parece contradictorio, *necesariamente* tiene que tener *su orden*, porque de lo que no hay duda es de que ninguna sociedad humana puede vivir en un universo imaginario regido por el caos. "Se han hecho intentos de armonizar las varias nociones [egipcias] referentes al hombre en una sola imagen que pretenda representar a éste tal como los antiguos egipcios lo concibieron. Tales intentos están destinados a fracasar porque no tienen en cuenta la cualidad típica del pensamiento egipcio que permite que un objeto sea entendido no por medio de una sola definición

lógica, sino por medio de diversos enfoques [para nosotros] inconexos. Sin embargo, es igualmente funesto para nuestra comprensión caer en el error contrario y condenar como confusa y superficial cualquier cosa que nos parezca ilógica".²⁵ Ha sido muy frecuente en la historiografía occidental tachar de caóticos o de ingenuos los sistemas religiosos "otros", y esto es particularmente válido para la misma religión egipcia.²⁶ A propósito de las africanas escribe F. Iniesta: "La polivalencia de las divinidades repugna al pensamiento lógico unidimensional de Occidente. Por ese motivo se ha hablado de religiones africanas incoherentes, contradictorias o de sistemas religiosos superpuestos en una misma sociedad, como antes se había juzgado el comportamiento mágico en África un cúmulo de temores y aberraciones de la mentalidad salvaje. Para el pensamiento colonial y etnocéntrico era más gratificante concluir la inepticia intelectual del pensamiento religioso africano que comprender la compleja lógica de la polivalencia conceptual".²⁷

La misma incoherencia se ha encontrado, a menudo, en las composiciones iconográficas de las sociedades integradas, como si se tratara de un cúmulo inconexo y caótico de imágenes sin sentido. Todo conjunto iconográfico tiene sus leyes internas, se rige por alguna forma de orden, y *significa algo*. Así, por ejemplo, los frescos de la tumba pintada de Hieracómpolis, que probablemente perteneció a un "rey" de los últimos tiempos del Predinástico egipcio (único ejemplo conocido de pintura mural anterior al Dinástico), no reproducen escenas "desordenadas" y "sin relación aparente entre ellas", como juzgó J. Vandier,²⁸ sino que obedecen a un "programa" cósmico-político centrado en la noción de equilibrio entre fuerzas en contraste, equilibrio equivalente a orden cósmico y social, que el "rey" garantiza.²⁹

15) ¿Cómo se vehicula desde un punto de vista expresivo el discurso de los pueblos integrados? A través de otro de los elementos definidores de sus religiones: el mito. Hemos dicho que el discurso "integrado" se caracteriza por lo arquetípico y la repetición. El mito, y con él el rito, no son, respectivamente, sino la forma lingüística narrativa que permite el recuerdo y la transmisión de lo arquetípico, y la acción sagrada actualizadora de los actos del Principio. Uno y otro transmiten y repiten los conceptos y los hechos primordiales, unen directamente a los hombres con esos hechos y con ese Tiempo. Una vez más, una de las tradiciones historiográficas de Occidente, que aquí llamaremos "historicismo", se ha aproximado al mito desde una perspectiva excesivamente "lógica", y ha interpretado su carácter narrativo y su referencia al pasado de forma literal, dándoles un valor histórico-factual; es decir, ha considerado que los hechos narrados por el mito habían de tener *necesariamente* una base histórica, que se trataba de relatos fantaseados de hechos realmente acaecidos, los cuales, en consecuencia, podían ser finalmente "recuperados". Esto dio lugar a reconstrucciones del pasado remoto de los pueblos siempre contradictorias unas respecto de otras, dependiendo de la interpretación de cada autor.³⁰ Se trataba, sin embargo, de un medio para intentar acercarse a épocas para las cuales se carecía prácticamente de información. Cuando, por diversas vías, primera entre todas la arqueológica, los datos han aparecido en términos cuantitativa y cualitativa cada vez más significativos, las antiguas reconstrucciones se han revelado completamente inadecuadas.

No podía ser de otro modo, porque el mito no es el reflejo de hechos históricos (los pueblos integrados carecen, de hecho, del concepto de 'historia', en virtud precisamente de su discurso arquetípico y fundado en la repetición: lo que para nosotros es "histórico", es decir, singular y único, para ellos carece de todo interés por la ausencia de referentes trascendentes), sino que consiste en la *transposición lingüístico-narrativa de verdades de orden esencialmente cósmico*. No se trata tampoco de una "explicación" del mundo, de los fenómenos de la naturaleza y de la vida humana, sino más bien de una percepción de los procesos y realidades del cosmos, de un sentir el mundo, siempre en relación con las formas de adaptación cultural de una sociedad concreta, con un sistema social, con un "código" de percepción y de expresión. Porque "el mito no se explica fuera de la religión, no se deja reducir a causas no específicamente religiosas: (...) es vano querer explicar el mito sin tener en cuenta su carácter religioso".³¹ El mito se refiere a la esfera de lo trascendente, no a la esfera de lo inmanente; es un hecho *religioso e histórico-religioso*, no histórico-factual. Por eso, como dice H. Te Velde refiriéndose al mito de Horo y Set, el origen de éste se pierde en las brumas de la Prehistoria, lo que equivale a decir que no existe un origen puntual del mito, sino que su formación tiene lugar conjuntamente con el largo proceso de constitución, definición y andamiaje de las sociedades.³² El mito es, pues, *atemporal, tradicional y oral*. Su fijación escrita responde siempre a un interés determinado de quien lo transcribe: teológico o cósmico-político, si el redactor pertenece a la misma sociedad en que el mito funciona; interpretativo, si el redactor es "occidental" o "lógico" (véase greco-latino –recuérdese, por ejemplo, la *interpretatio graeca* de los mitos egipcios– u occidental moderno).

16) Si tomamos como ejemplo el mito egipcio de Horo y Set, tenemos que su razón de ser es la de dar forma narrativa y "personificada" a la noción de la eterna dialéctica de los opuestos cósmicos complementarios, el orden y el caos. Su origen no está en hipótesis

luchas y uniones y desuniones de reinos predinásticos del Alto y Bajo Egipto, sino en la necesidad de codificar uno de los principios cosmogónicos y cosmológicos centrales del universo imaginario egipcio. Las primeras recensiones escritas del mito, nunca "sistemáticas" sino sólo "alusivas" (no sólo porque el mito estaba en las conciencias de todos, sino también porque así funciona el discurso integrado), son las de los *Textos de las Pirámides* y de la *Teología menfita*. Los primeros responden a los "intereses" teológico-políticos de los sacerdotes del Sol de Heliópolis, que intentan atraer al rey a sus propias concepciones políticas, religiosas y escatológicas ("absolutismo" y exclusivismo de ultratumba); la segunda, a los de los sacerdotes de Ptah de Menfis, teóricos de la dualidad político-territorial, al quedar convertida su ciudad en la capital de Egipto tras la unificación y debido a la posición geográfica de ésta en la "Mitad de las Dos Tierras". Mucho más tarde, las recensiones griegas del mito, ahora sí sistemáticas, completas y "coherentes" en la medida de lo posible, responden a una necesidad de carácter intelectual, bien distinta. Pero ninguna de estas recensiones es el mito, aunque todas ellas parten y participan de él. El mito en sí no puede escribirse, porque quien lo escribe es siempre necesariamente uno o una parte de la sociedad, no la sociedad, y, por tanto, aparece necesariamente interpretado, moldeado según la mentalidad o el interés de quien lo tamiza: el mito *puro* es incognoscible, sólo intuible; en términos "científicos" es reconstruible por comparación.

Esto no significa que, también por definición, hechos históricos sentidos como esenciales no puedan ser *proyectados* al tiempo mítico y explicados en clave del mito; es decir, en definitiva, *hechos mito*.³³ Así, por ejemplo, en Egipto, toda lucha o contraste en el ámbito de la realeza podía ser reconducido al mito de Horo y Set y explicado en clave de éste; pero entonces perdía su valor histórico puntual para participar del modelo trascendente, y esto, que por un lado era lo que le confería valor, por otro era también, precisamente, lo que lo deshistorizaba, lo que lo arrebatava al tiempo profano –para nosotros "histórico"– y lo trasladaba al tiempo mítico; es decir, era lo que anulaba la "historia". Según algunos autores, los tumultuosos hechos de fines de la II Dinastía fueron interpretados por los egipcios en clave del mito de Horo y Set, y esto se reflejaría en la recensión del "mito de Horo" grabada en el templo de Edfu (que, aunque tardía, se basaría en una fuente antigua). Lo mismo puede decirse de tantos "mitos" fundacionales negroafricanos, como el de Ñakang, primer rey de los shiluk del Alto Nilo actual: los hechos históricos se reconducen a estructuras míticas previas y se atemporalizan, se paradigmatisan: es posible que Ñakang existiera realmente, pero el Ñakang socialmente operativo es un ser claramente mítico. El hecho histórico esencial de la unidad de las Dos Tierras no era para los egipcios algo acaecido en un momento determinado del curso del tiempo, era una realidad instituida *por los dioses en el comienzo de los Tiempos* (tras la lucha de Horo y Set por el reino y su pacificación por Gueb, dios de la tierra, es decir, del territorio mismo de Egipto).³⁴ En definitiva, pues, no es el hecho histórico el que precede y determina el mito, sino el mito el que, previo, sirve de "explicación" trascendente del mundo y, eventualmente, del acaecer histórico. Nunca se abandona, en cualquier caso, la esfera del discurso mítico.

17) Todo esto nos lleva a la necesidad de diferenciar claramente entre mito, recensión mítica (una de cuyas formas es la especulación teológica) y leyenda histórica. El primero es una codificación original, tradicional y por ello atemporal de verdades o experiencias de orden cósmico (esto no significa, naturalmente, que sea una realidad anhistórica e inmóvil: el mito está sujeto a variaciones sincrónicas y diacrónicas e incluso a influencias de sus propias recensiones, pero se mantiene siempre en el ámbito de lo mental y de lo colectivo). La segunda es una refacción del primero, más puntual en el tiempo, y válida sólo para un segmento de la sociedad o emanada de él. Lo que aquí llamaremos *leyenda histórica* es una narración construida a partir de un remoto hecho histórico, del que apenas queda un vago recuerdo, sobre el que se ha construido un relato fantástico en mayor o menor medida. Un hecho histórico, pues, puede ser tratado por una sociedad integrada alternativa o simultáneamente de dos modos: puede ser reconducido al mito, y entonces es mito (pero mito previo) o puede ser objeto de una recreación legendaria. Mito y leyenda pueden coexistir sin contradecirse (cf. la poliocularidad), y la segunda puede participar del primero, pero nunca se confunden. En Egipto, y en relación con la unificación, la leyenda sería la de Menes: existe el recuerdo de un rey unificador, pero ese recuerdo se ha recategorizado según ciertos parámetros del universo imaginario egipcio, de modo que no evoca lo que fue, sino lo que tenía que ser. La leyenda, en cualquier caso, nunca alcanza el valor del mito: éste es sagrado y, por tanto, una verdad sustantiva; aquélla no deja de ser una realización profana y más temporal (Menes es el primero de muchos, mientras que *todo* rey es Horo). Se trata de otro plano de discurso.³⁵

En el ámbito de las sociedades integradas indoeuropeas existen algunos ejemplos clarificadores de la diferencia entre mito y leyenda histórica, y de cómo el primero puede permear la segunda. Así, por ejemplo, el núcleo argumental de la *Ilíada* es legendario mientras que algunos aspectos de su tratamiento y muchos añadidos laterales son míticos. En el mundo medieval existen numerosos ejemplos de estos procesos. El *Cantar de Roldán* tiene como punto de partida histórico una oscura y muy menor derrota de un contingente de francos de manos de grupos de montañeses vascos, episodio que acaba

legendarizándose en una gran batalla entre la retaguardia del ejército de Carlomagno, conducida por Roldán, y los sarracenos, leyenda a su vez interpretada en clave del mito medieval de la dialéctica entre cristianos y musulmanes. Otro poema épico francés del s. XII, *Los narbonenses*, del llamado "ciclo de Guillermo", constituye un significativo ejemplo de ensamblaje de los dos planos. Guillermo es otro personaje del séquito de Carlomagno, cuya figura y acciones quedan envueltas en la leyenda. Su linaje se estructura, sin embargo, según el modelo mítico trifuncional indoeuropeo. Este modelo, reintroducido en Europa en sus formas más "puras" por los pueblos germanos a comienzos de la Edad Media, y documentado por G. Dumézil en las religiones y tradiciones poéticas de todas las sociedades indoeuropeas desde Irlanda hasta la India y desde Escandinavia hasta Roma, así como desde tiempos antiguos hasta la Edad Media europea, presenta toda sociedad perfecta, tanto divina como humana, estructurada según tres funciones necesarias y complementarias, que forman un sistema definido y cerrado cada vez que el modelo mismo se objetiva: la función soberana, la función guerrera y la función nutritiva. Pues bien, sobre el linaje de Guillermo se proyecta este modelo mítico trifuncional indoeuropeo, y en *Los narbonenses* el padre del héroe distribuye geográfica y funcionalmente a sus seis hijos según las tres funciones y según los dos aspectos que reviste cada una de ellas, de modo que los seis personajes se caracterizan por unos atributos y se comportan de una manera sorprendentemente paralela a como se presentan y actúan los personajes de tradiciones tan alejadas en el espacio y en el tiempo como la de la épica hindú o la leyenda romana arcaica.³⁶ Historia, leyenda y mito se conjugan aquí en una única, compleja, estructura narrativa y simbólica.

18) De hecho, el aspecto arquetípico que caracteriza el mito es propio también de la iconografía, casi siempre simbólica, de los pueblos integrados. En un artículo sobre iconografía egipcia, R. Tefnin señala que, como el mito, la imagen no "narra" acontecimientos particulares, sino que presenta hechos de la dimensión de lo arquetípico. La paleta predinástica de la caza, que este autor analiza, no pretende describir *una* cacería determinada, sino "enunciar y (...) combinar, oponiéndolos, los dos polos de la actividad cinegética, tal como los revela la investigación etnográfica a través del estudio de las sociedades tradicionales [africanas]: la caza del herbívoro, alimentaria y sin peligro, y la caza del león, ritual y peligrosa, luego socialmente valorizada"; es decir, pretende evocar *la* caza en sentido paradigmático, la "idea" de *caza* en toda su complejidad.³⁷ Incluso cuando la imagen está motivada por un hecho histórico concreto (una victoria militar, por ejemplo), ésta no refleja la realidad del hecho sino que presenta los modelos de siempre, y no por tradición artística, sino por imperativo ideológico. J. Leclant, al estudiar el motivo iconográfico de la "familia líbica", eventual grupo de prisioneros que el faraón golpea en las famosas escenas de masacre de enemigos, dice: "Se trata, pues, de una suerte de 'cliché'. Para la mayoría de las figuraciones egipcias, la presencia de detalles muy concretos, de elementos pintorescos, incluso de nombres bien específicos, no es una prueba de su carácter «histórico»; esos elementos no están ahí más que para 'realizar' el mito. No se trata, en este caso, de consignar una victoria particular sobre el adversario libio, sino de afirmar, en su 'actualidad' eficaz, el triunfo de Egipto"; y en nota añade: "A la inversa, no puede descartarse totalmente *a priori* que la realidad de un hecho histórico haya podido sugerir la elección de un tal tema".³⁸

Ya H. Frankfort había escrito: "La imagen es impersonal y ahistórica, y esto es por las razones ya establecidas: ninguna realidad, ni ningún acontecimiento histórico, podría jamás equipararse a la dignidad del orden inmutable de la creación. Cualquier desviación de la norma marcada era una tacha en el reinado que bien podía silenciarse; especialmente porque, en cualquier caso, se la consideraba como algo efímero, y en verdad, no merecía en modo alguno ser conmemorada ni en el arte ni en los textos"; por eso, en los relieves y en las pinturas encontramos al rey siempre en las mismas actitudes básicas, independientemente de quién sea y de cuál haya sido su actividad "histórica".³⁹

Recientemente, P. Vernus ha añadido sobre esta cuestión: "Es bien conocido el largo debate que se ha establecido desde hace tiempo, y que permanece vivo aún, entre aquellos para quienes estos objetos [=paletas y cabezas de maza tardopredinásticas egipcias] pretenden registrar acontecimientos históricos, en particular la unificación de Egipto, y aquellos que ven en ellos, al contrario, la evocación de ceremonias o de rituales estereotipados. Este debate me parece en gran medida vano, porque la oposición sobre la que reposa se resuelve a poco que se comprenda bien la concepción egipcia de la individualidad histórica. La ideología procede de un doble movimiento a la vez centrípeto y centrífugo. Movimiento centrípeto, por un lado, que consiste en reconducir los acontecimientos que afronta la sociedad a una red de estereotipos, a su vez manifestaciones de arquetipos. Así, el aparato iconográfico y gráfico desplegado en la célebre paleta de Nármer pretende interpretar la victoria sobre unas gentes de las marismas como una simple actualización de una función intrínseca al oficio real. Movimiento centrífugo, por otra parte, por el cual estos estereotipos se actualizan por el efecto 'realizativo' de la fijación monumental".⁴⁰ Mito e imagen, pues, no "relatan" hechos históricos, contingentes, que pueden ser deducidos de ellos de forma "directa" o "natural", sino que evocan hechos paradigmáticos,

modélicos, trascendentes, de la esfera de lo cósmico; es decir, *los hechos por antonomasia*, para cuya comprensión *real* se requiere un aprendizaje de carácter "iniciático".

19) El egiptólogo M. Guilmot así lo entendió. Guilmot alerta severamente acerca de los peligros de la especialización extrema, de la parcelación del objetivo de estudio, a la hora de intentar la comprensión real de una civilización, en este caso la egipcia antigua, y cree en la necesidad de un acercamiento "simpático" y "psicológico" a ella. Entresacamos algunos pasos de la introducción a su obra de 1970 (reed. 1988): "La Egiptología clásica, con una precisión creciente, divide los hechos de civilización, así en el espacio –según la localidad o la región estudiadas en el valle del Nilo– como en el tiempo –limitándose a un periodo preciso, aislado de cuatro milenios de Historia. Así procede la investigación. Todo pasa por ahí: arte, literatura, instituciones, ciencias. Los libros se suceden, alumbrando el pasado con una minuciosidad cada vez mayor. (...) Pero, ¿qué decir entonces de la turbación del sabio cuando se enfrenta al hecho religioso? Éste no tiene, en efecto, nada en común con los otros fenómenos de la Historia. En él el hombre se aleja de la materia. Pierde su cuerpo dotado de peso. Es, o se pretende, pura fosforescencia, y lo afirma por escrito. Afirma su misterio. Acercarse a ese hecho por las simples técnicas del análisis es simplemente irrisorio. Sería como escrutar, en una playa, algunos granos de su polvo mineral, y afirmar que se conoce la playa. ¿Qué puede objetarse a semejante análisis? 'El examen es exacto, pero la percepción global es nula. Habéis mirado muy detenidamente, pero no habéis visto nada'. La precisión es loable. Pero, llevada al extremo, hace añicos el hecho y estrangula su vida. Ahora bien, la mayor parte de los libros sobre la religión egipcia se precipitan en este callejón sin salida. (...) El ilustre egiptólogo belga Jean Capart me repetía al final de su vida: 'Se conoce todo de la religión egipcia, todo, salvo lo esencial: su alma'. Se ve dónde está el mal. El hecho religioso respira. La disposición compleja de sus partes le confiere unas propiedades que ninguna de ellas, aisladamente, posee. Pretender, por el análisis riguroso de las partes, comprender el hecho entero, es extender las cualidades esenciales que no pertenecen más que al hecho globalmente considerado. Pero, en definitiva, ¿qué hay que hacer? ¿Cómo comprender el hecho total? Buscando el soplo perdido, es decir, intentando pensar y sentir desde el ritmo que le fue propio. Esto ya no tiene que ver solamente con la ciencia. Tiene que ver con la simpatía. Tiene que ver con la participación en el dominio de las emociones. ¿Se trata todavía de Egiptología? Se trata de una nueva Egiptología que, sin ignorar la antigua, adopta espiritualmente, y por añadidura, su parte del mensaje faraónico".⁴¹

Las palabras de Guilmot nos conducen a una doble reflexión conclusiva. En primer lugar, el hecho religioso es la esencia del discurso integrado, y en el discurso integrado el todo sólo es perceptible por la integración de las partes, que, a su vez, se definen exclusivamente por su participación en aquél: disociar el todo impide comprender el hecho religioso. En segundo lugar, el hecho religioso no es perceptible empíricamente: hace falta lo que Guilmot llama la "simpatía" o, cuando menos, un cierto grado de relatividad metodológica que introduzca, en la medida de lo posible, los parámetros de visión propios del universo imaginario de la civilización estudiada. El mito, la imagen, se interpretarán mejor desde estos parámetros que desde nuestra "lectura directa".

20) Las consideraciones hechas hasta aquí explican el motivo de que el histórico-religioso sea uno de los enfoques básicos de nuestro trabajo, y dan cuenta también de las modalidades concretas que metodológicamente este enfoque determina. Antes de abordar otra cuestión, sin embargo, nos interesa tratar muy brevemente de lo que aquí llamaremos los *tres niveles de las creencias religiosas*. En la investigación histórico-religiosa es frecuente la polémica sobre si un determinado fenómeno es universal o particular, o debe ser estudiado desde una perspectiva general –poniendo en evidencia los rasgos comunes entre sus distintas manifestaciones– o concreta –destacando las especificidades. Creemos que, en realidad, tal oposición no existe, y que todo depende, por un lado, de los objetivos previos y, por otro, de los métodos y planteamientos teóricos de cada investigador. Una postura no niega la otra sino que la complementa. Creemos, en efecto, que existen motivos religiosos que pueden ser considerados "universales", en el sentido de que, en su esencia virtual, están presentes en culturas de los más diversos rincones de la Tierra. Es el caso, por poner algún ejemplo, del mito del diluvio o de la "teología" del dios-planta nutricia que con su muerte y resurrección asegura la fecundidad y el aprovisionamiento alimentario de la comunidad. Desde esta perspectiva, estos motivos pueden ser analizados a partir de lo que M. Eliade llama la *morfología de lo sagrado*.

Como él explica en su *Tratado de Historia de las Religiones*: "En este libro hemos evitado el estudio de los fenómenos religiosos en su perspectiva histórica, limitándonos a tratarlos en sí mismos, es decir, en tanto que hierofanías. Así, para esclarecer la estructura de las hierofanías acuáticas nos hemos permitido yuxtaponer el bautismo cristiano por un lado y los mitos y ritos de Oceanía, de América o de la antigüedad grecooriental por otro, prescindiendo de todo lo que los separa, es decir, en una palabra, de la historia. En la medida en que nos proponíamos atender directamente al problema religioso, quedaba justificado por sí mismo que ignoráramos la perspectiva histórica. Es cierto (...) que la hierofanía (...) es siempre 'histórica'. (...) No obstante, [la] estructura [de las hierofanías] se conserva

idéntica a sí misma, y precisamente esta permanencia de su estructura es lo que permite reconocerlas. Los dioses del cielo pueden haber sufrido innumerables transformaciones; sin embargo, su estructura celeste continúa siendo el elemento permanente, la constante de su personalidad. Las fusiones y las interpolaciones sobrevenidas a una figura divina de la fecundidad pueden ser innumerables; sin embargo, esto deja intacta su estructura telúrica y vegetal. No sólo es eso: es que no existe una sola forma religiosa que no tienda a acercarse lo más posible a su arquetipo propio, es decir, a purificarse de sus aluviones y sus sedimentos "históricos".⁴² Si tomamos el ejemplo del dios-planta nutricia, es decir, del dios ctónico y vegetal de la fecundidad y la resurrección, tema que constituye precisamente uno de los motivos-eje de nuestro trabajo, vemos que el mismo modelo básico subyace a figuras tan alejadas en el tiempo y en el espacio como la contemporánea diosa Hainuwele, de la isla neoguineana de Ceram,⁴³ y el dios egipcio Osiris.

Existe, sin embargo un "segundo" nivel de alcance de las creencias religiosas, o primer nivel de concreción. Un motivo universal, en efecto, es tratado de forma distinta según diversos amplios complejos geográfico-culturales, ya no universales pero sí aún multi-culturales. En el ámbito de cada uno de estos complejos el motivo reviste un aspecto solidario. Estamos todavía en un nivel virtual, pero intermedio. En el caso del ejemplo del dios-planta nutricia, este primer nivel de concreción, en lo que aquí nos interesa, es el pan-africano: Osiris comparte con los otros "dioses" de la fertilidad y la abundancia alimentaria africanos su carácter "regio", lo cual lo diferencia profundamente, por ejemplo, de los dioses-que-mueren proximorientales, como demuestra H. Frankfort. Finalmente, el tercer nivel de alcance de las creencias religiosas es el que se refiere a la forma concreta, real, que la creencia adquiere en cada civilización particular. En nuestro ejemplo, se trataría finalmente de la figura misma de Osiris. Frankfort, por ejemplo, insiste en la importancia de este nivel particular, que opone al nivel general que interesaba a J.G. Frazer, en el estudio de los dioses-que-mueren egipcio, griego y proximorientales: para él, dicen más las especificidades que los rasgos compartidos; pero es porque se sitúa en el segundo y tercero de los niveles descritos. No hace falta añadir que estos "tres" niveles de alcance de las creencias religiosas son puramente convencionales: podrían señalarse cuantos se quisiera, pero el esquema trazado es el que mejor conviene a nuestros propósitos.

21) Si el histórico-religioso es uno de los enfoques básicos de nuestro trabajo, el otro es la contextualización africana de la civilización faraónica, con todo lo que ello supone en los contenidos (el Egipto faraónico como cultura africana) y en los métodos (comparatismo preferente con las demás culturas de este entorno). Un exceso de etnocentrismo a la hora de ubicar culturalmente la civilización del antiguo Egipto, etnocentrismo contra el que alertaba ya a comienzos de siglo E. Naville y que recientemente ha vuelto a ser denunciado por J. Vercoutter,⁴⁴ ha hecho que tradicionalmente ésta haya sido considerada como una cultura "oriental" o "mediterránea", siempre, en cualquier caso, dentro de nuestra misma tradición cultural. Los "préstamos" culturales que los egipcios hicieron a los griegos han sido vistos como un vínculo entre las dos civilizaciones, como la evidencia de la línea continua que de alguna forma las uniría.⁴⁵ Y, sin embargo, el antiguo Egipto ha sido sentido siempre, a la vez, como la "alteridad" dentro de este entorno cultural, ya por los antiguos griegos y romanos.⁴⁶

La razón de esta contextualización "europeizante" de la civilización egipcia es doble. Por un lado, su monumentalidad y desarrollo tecnológico y urbanístico la situaba de forma natural, a ojos de los investigadores, en el ámbito de las demás culturas urbanas y monumentales del Mundo Antiguo. No olvidemos que el desarrollo tecnológico ha sido siempre, para Occidente, el primer baremo de juicio y clasificación de las sociedades, así del pasado como del presente. A esto se sumaba el peso de la tradición bíblica, que hacía de Egipto un país más dentro del periplo histórico del pueblo hebreo. Por otro lado –y se trata de un factor esencial– la formación de los egiptólogos ha sido, tradicionalmente, orientalista o clasicista, sin que la Africanística o siquiera la Etnografía africana tuvieran peso alguno en esa formación: inevitablemente, pues, las miradas de los egiptólogos se dirigían hacia el norte o el este y sus puntos de referencia contextualizadores y comparativos estaban en las culturas clásicas y proximorientales.⁴⁷

22) Sin embargo, en los últimos años, especialmente desde los espectaculares avances en el campo arqueológico en relación con los periodos formativos de la civilización egipcia y desde las nuevas orientaciones historiográficas que han ido permeando nuestra disciplina, así como desde el creciente interés por la Historia de las Mentalidades y por el ámbito antropológico-cultural, este panorama ha ido cambiando muy significativamente (volveremos ampliamente sobre ello en nuestro cap. II). Hoy nadie duda de la evidencia de la contextualización geográfica, pero ha sido preciso insistir sobre ella y volver a enunciarla: "Si es verdad que Egipto se sitúa en la encrucijada de tres mundos: el africano, el asiático y el mediterráneo, el Nilo es en sí un río de África por excelencia, que procede por el Nilo Blanco de los grandes lagos de Uganda y por el Nilo Azul de las altas montañas de Etiopía. El sector medio de su larguísimo valle bordea por el este las inmensidades del desierto sahariano", dice J. Leclant, y C. Barocas añade: "Más allá de las posiciones ideológicas

está el hecho, incontrovertible, de que Egipto se encuentra, geográficamente, en África, que su civilización se ha formado en África y en África ha ido modificándose. Por tanto, para nosotros no hay duda de que la civilización egipcia debe considerarse africana y de que se trata de una de las tantas componentes del panorama, por lo demás muy variado y complejo, de las culturas africanas".⁴⁸ Y, en términos culturales: "Para Egipto, el Mediterráneo marca (...) el límite de un mundo, de un mundo africano: por eso, las revelaciones de Ogotemmelí o la filosofía bantú aportan elementos preciosos que nos ayudan a comprender mejor ciertos aspectos del pensamiento religioso egipcio..."; y: "...hay que admitir que para la lectura de los textos y la interpretación de los relieves faraónicos la mejor clave no se halla tanto en los diálogos de Platón o en las obras maestras de Praxíteles, sino en una máscara senufo o en las conversaciones con Ogotemmelí", afirman S. Sauneron y J. Leclant, respectivamente.⁴⁹ Nuestro estudio de la realeza faraónica en tanto que realeza divina africana parte precisamente de un presupuesto de este tipo: es en las nociones, en los rituales y en la dinámica de funcionamiento que definen la segunda lo que mejor se presta al análisis de la primera y lo que mejor permite explicarla.

23) Lo histórico-religioso y la contextualización en África constituyen, pues, nuestros dos axiomas teóricos y metodológicos mayores. De hecho, estos dos enfoques habían convergido ya en la obra que consideramos nuestro punto de partida y modelo epistemológico: *Kingship and the Gods*, de H. Frankfort, centrada igualmente en el estudio de la realeza. Las principales posiciones de este autor en el campo histórico-religioso nos han ocupado ya, y de sus ideas africanas trataremos en el próximo capítulo. Nuestro trabajo pretende, de algún modo, continuar su línea de investigación.

II. Alteridad e historia

24) Decíamos más arriba que no podemos seguir a Eliade en conceptos como 'pueblos sin historia' o 'que hacen su entrada en la historia en un momento determinado'. ¿Qué pueblos hacen la historia? O mejor: ¿existen sociedades "fuera" de la historia? La respuesta instintiva a esta pregunta puede ser "no", pero en la realidad de nuestra concepción y reconstrucción de la historia son muchas más las sociedades que hemos excluido que las que hemos contemplado. ¿Qué es una "historia universal", sino una historia de las sociedades de Occidente (pueblos indoeuropeos occidentales) más otras pocas asumidas como "cunas" de civilización (Egipto, Mesopotamia), con algunas pinceladas inconexas y totalmente secundarias del pasado de los pueblos "otros"? Sin duda, lo que está en el origen de esta selección es la noción de 'desarrollo tecnológico' y de 'progreso': los valores imperantes en nuestra sociedad desde que la Historia empezó a fraguarse como disciplina han condicionado nuestra visión del pasado y nuestra postura ante él, así como nuestra valoración de las culturas "otras" del presente, y han determinado las exclusiones; hoy todavía seguimos arrastrando por inercia, en gran medida, estos prejuicios.⁵⁰ Nuestra historia (es decir, la historia) ha concedido tradicionalmente el rango de "civilización" sólo a las sociedades urbanizadas y tecnológicamente más avanzadas. Podría tratarse simplemente de una elección terminológica; el problema está en que es en base a estas sociedades como se ha reconstruido *el pasado humano*, un decurso pretendidamente universal. La *civilización* surge en Mesopotamia y Egipto, donde se construyeron zigurats y pirámides hoy imposibles de reproducir, siguió en Grecia y en Roma, cuna de nuestra tradición cultural; se dio también en la India y en la China antiguas, donde aparecieron igualmente culturas urbanas que construyeron grandes templos a sus dioses, o en Mesoamérica y el Perú, donde se levantaron monumentales ciudades y templos que se elevaban hacia el cielo. Mientras, el resto del planeta, parece haber estado sumido en la oscuridad de una vida "primitiva" que a nadie interesa ya. Porque la Prehistoria parece importarnos mientras sea nuestra o común de toda la humanidad: cuando la *civilización* hace su aparición, las culturas que no se ajustan a sus parámetros dejan de tener interés. Y así llegan esos axiomas, peligrosos y distorsionadores (a veces, incluso cómodos), como "África no tiene historia".

25) Un africanista alemán, D. Westermann, escribía en los años 30: "Se ha puesto de moda actualmente, entre los intelectuales y los estudiosos africanos en América y en África, hablar de África como de la cuna de la Cultura, como si fuera creíble que los ancestros de los negros actuales hayan sido los fundadores o constructores de las pirámides, de las tumbas reales y de las esfinges. Hay quien pierde tiempo intentando descubrir las relaciones entre las religiones, las instituciones políticas y las lenguas de los negros con las de los antiguos pueblos culturales [sic] de Europa y de Asia. Semejantes tentativas son estériles, no tienen nada que ver con la investigación científica y no conducen a nada"; "La gran vida del mundo ha transcurrido de espaldas a África; África 'no tiene un capítulo en la Historia del Planeta'"; para Westermann, toda forma de civilización entre los negros ha derivado del elemento camita, de origen europeo y que hoy estaría presente, en mayor o menor medida, como resultado de las migraciones y del mestizaje, en todas las poblaciones negroafricanas.⁵¹ Este tipo de planteamientos han dominado en nuestra concepción de las culturas africanas hasta no hace mucho tiempo en lo teórico

y todavía hoy en lo práctico (en las "Historias universales" África sigue siendo un mundo secundario y marginal).

26) En todo caso cabría preguntarse una vez más: ¿qué es la historia? Y: ¿es posible una historia de África? Sin duda en nuestra concepción de la historia pesan todavía decididamente principios forjados en el pasado, superados, de nuevo, más en la teoría que en la práctica, siendo el primero de ellos el que atañe a la escritura. ¿Es posible una "historia" sin escritura? Evidentemente nos hallamos de nuevo ante un problema de relatividad cultural. El esquema trazado para el desarrollo histórico de lo que tradicionalmente hemos considerado nuestro entorno inmediato, a saber, Oriente (Egipto más el Próximo Oriente asiático) y Europa, ha sido considerado un modelo universalmente válido o, cuando menos, ha determinado nuestra percepción de los procesos "otros". Hay historia allí donde hay escritura, o donde ésta constituye la fuente histórica principal.

Pero, con el avance de la investigación (proto-)histórica, este principio resulta cada vez más discutible. Los testimonios de escritura jeroglífica que, por ejemplo, se recogen en los documentos egipcios del Predinástico final y de las dos primeras Dinastías resultan tan oscuros y de difícil interpretación que no nos aportan más información que la iconografía o la cultura material contemporáneas. En todo caso, nos permiten empezar a nombrar algunos agentes de la historia o, tal vez, a señalar algunos acontecimientos. Todo depende de la importancia que a esto demos, según nuestra concepción de la historia. Frente a este panorama escriturario proto-egipcio, en el Sáhara neolítico-pastoral (milenios VI-II) tenemos una civilización –o un complejo de civilizaciones– que, sin desarrollar un sistema de escritura, nos ofrece, como tendremos ocasión de ir comprobando, un vívido y riquísimo retrato de sus formas de vida, su economía, su simbolismo y mundo religioso y aun de sus instituciones "sociales", a través de su arte rupestre. ¿Puede ser la imagen, cuando es tan elocuente como aquí, una fuente histórica (entiéndase de historia "cultural", no de historia factual: cf. párrafo 18 y nota 39) tan legítima como la escritura? ¿No se trata, más bien, simplemente, de una cuestión de método?

Incluso si se trata de reconstruir una historia de personajes y acontecimientos, ¿es la escritura la única vía? Los egipcios elaboraron por medio de la escritura sus listas de reyes y sus anales reales, como los de la piedra de Palermo (V Dinastía).⁵² Muchos pueblos integrados sin escritura lo han hecho por medio de la tradición oral, una forma de fijación cualitativamente distinta, que no tiene por qué ofrecer menos fiabilidad que un documento como el citado para Egipto: como constatan los estudiosos de la literatura oral o de la oralidad en general, la capacidad y la calidad de retención mnemónica humana puede ser sorprendentemente elevada, sobre todo si se compara con la de las sociedades con escritura. En cuanto a las tergiversaciones, si es que de ellas hay que hablar, a éstas están sometidos también los contenidos de los documentos escritos.⁵³ Es bien conocida la historia del norteamericano negro A. Haley, autor de la novela *Roots (Raíces)*, que consigue entroncar su linaje americano con el africano gracias a los relatos de un viejo de su etnia de origen. El africanista J. Vansina insiste en la posibilidad de un conocimiento histórico-factual a través del análisis de las tradiciones orales,⁵⁴ y de hecho, los investigadores de las realidades divinas africanas han reconstruido procesos históricos y genealogías de familias reales que en algunos casos se remontan incluso a los ss. XVI-XVII.⁵⁵

27) Hacemos nuestras, a propósito de estas cuestiones, las palabras de H. Deschamps: "Hemos aquí a casi dos siglos desde que James Cook completó el reconocimiento del eumene y a cincuenta años desde que los geógrafos plantaron su bandera en los polos. La marcha de Clío ha sido más prudente. Los historiadores, hijos de Herodoto, han redondeado muy lentamente su dominio. Los manuales de mi infancia se quedaban confinados en el Mediterráneo y en el 'pequeño cabo' europeo (...). No juraría que hayan progresado demasiado. Ahora bien, si La Fontaine tardaba dos días para ir de París a Clamart, uno sólo nos basta hoy para estar en la punta de África y pronto podremos dar varias vueltas al mundo en ochenta minutos. La tierra no es más que una casa y las antípodas nuestros vecinos cercanos. No es ya suficiente, pues, conocernos sólo a nosotros mismos y nuestra historia. (...) Las grandes colecciones [de libros de historia], donde figuran la India, China y América, no han abordado mucho el África subsahariana. Por este lado el límite de Herodoto sigue siendo el nuestro. Nuestro eurocentrismo se satisfacía hasta ahora con la historia de las colonizaciones, es decir, de nosotros mismos. Pero he aquí que el África real, la de los pueblos, surge bruscamente y llena los periódicos. Es tiempo de conocerla para comprenderla, y de completar, con ella, la historia planetaria. ¿De dónde viene este retraso? En parte de la costumbre de los historiadores clásicos de no utilizar más que el documento escrito, reflejo de nuestras 'civilizaciones escritas'. En esto la Historia se ha desviado, ha olvidado sus orígenes. Herodoto y Gregorio de Tours reposan sobre la encuesta hablada, sobre la tradición oral. Por otra parte, los historiadores profesionales no iban a África. Son los misioneros o los administradores los que, al cumplir con sus funciones, se interesaban a veces por los hombres y su pasado. (...) [Ellos abrieron] la vía de lo que hoy llamamos la 'Etno-historia'. (...) La Historia es una, y el principio de sus métodos es universal. Pero la 'Etno-historia' marca, de una manera útil, un momento y una ampli-

ación, la evasión del puro documento escrito, de la prisión de papel, hacia otras fuentes. La tradición oral es la primera; pero hay que contar también con las ciencias auxiliares: la Etnografía, la Lingüística, la Arqueología, la Geografía, la Etno-botánica y muchas otras (...). No se trata en absoluto de desechar el documento escrito; la creación y conservación de archivos son, al contrario, una de las preocupaciones mayores del historiador de ultramar. Pero, en la mayoría de los casos, para las épocas precoloniales, lo escrito es raro o inexistente. A las técnicas del historiador clásico se añaden, pues, en primer lugar, las del etnógrafo. (...) Desde esta perspectiva, la Historia se acerca a la escuela de L. Febvre y F. Braudel que priman los movimientos de masa sobre la historia individual. No se trata de una elección, sino de una necesidad. Salvo excepciones (numerosas por otra parte), el individuo juega un papel excepcional en el pasado africano. Nos enfrentamos a masas, a veces estratificadas, a menudo homogéneas, cuya existencia y evolución no pueden ser rastreadas más que en bloque. La historia 'no factual' es aquí la regla y el aspecto más fácil de abordar. (...) [Es] una historia que da la espalda a la 'gran historia' [sic], y que, incluso, desde el punto de vista clásico, podría parecer una 'no-historia', una 'anti-historia'. ¿Estática? Ciertamente no, pero sí de movimientos casi insensibles, a menudo reconstituidos a partir de algunos hechos etnográficos y lingüísticos más que históricamente situados. He aquí que nuestra Historia de tipo antiguo, la que nos parece la más natural, la más simple, la Historia 'factual' se presenta aquí como la más difícil de establecer".⁵⁶

28) Todo depende, pues, de qué entendamos por 'Historia' o de qué tipo de Historia queramos hacer. ¿Se puede hacer una historia factual de África del mismo modo que se hace para Occidente? Probablemente no. Pero: ¿es éste el único tipo posible de historia? ¿es, siquiera, el que más nos interesa? Evidentemente tampoco: la historia factual hace mucho que está en entredicho en tanto que vía de comprensión real del pasado.⁵⁷ Lo que está claro, en definitiva, es que es posible hacer *alguna* historia de África, lo cual ya niega el prejuicio de que África no tiene historia. África tiene *su* historia, una historia "otra", y ésta es la que, en justicia, debemos intentar conocer e incorporar en nuestra visión del pasado humano, si es que realmente la pretendemos "universal".

29) Retomando la cuestión del desarrollo tecnológico, éste no puede ser un baremo para la construcción y la "organización" de la historia. No hay culturas "históricas" y culturas en la teoría y/o en la práctica "a-históricas": hay culturas tecnológicamente más desarrolladas y culturas tecnológicamente menos desarrolladas, o, mejor, culturas adaptadas de un modo y culturas adaptadas de otro. Lo mismo ocurre, salvando todas las distancias, en el mundo de los seres vivos: ¿hay formas de vida "inferiores" y formas de vida "superiores"? ¿son los mamíferos, organismos de estructura más compleja, animales "superiores", frente, por ejemplo, a los insectos, organismos de estructura más simple? Evidentemente, la cuestión no puede plantearse en términos "éticos": estamos, simplemente, ante procesos de adaptación distintos.⁵⁸ Así, desde que el hombre es *sapiens sapiens* no hay duda de que todas las culturas humanas han estado al mismo nivel de capacidad creadora y vital, y las diferencias tecnológicas no responden más que a diferencias adaptativas: hay pueblos cuya adaptación cultural y tecnológica al medio lleva dándoles un óptimo resultado desde lapsos de tiempo –siempre relativo, no lo olvidemos– mucho mayores, por lo que han introducido pocas variantes en esos aspectos; hay otros, en cambio, como nosotros mismos (los indoeuropeos en general), que han sentido esa adaptación siempre como insuficiente, por lo que han tenido que generar sucesivos sistemas cada vez más perfectos de relación con el entorno, y esto ha motivado el desarrollo tecnológico progresivo y sin tregua.

30) Obsérvese que hemos hablado siempre de "adaptación cultural" al medio. Y es que no creemos en el determinismo geográfico o ambiental, pero sí en la interpretación cultural del medio. No es el medio el que determina: lo que determina es cómo el hombre entiende y se integra culturalmente en el espacio, cómo lo vive; es, en definitiva, el cedazo mental e imaginario que representa su percepción de ese espacio (donde una cultura puede sentirse perfectamente integrada, otra puede necesitar introducir transformaciones interminables). Los pueblos integrados suelen tener sistemas mítico-rituales y/o místicos (y, en relación con éstos, "artísticos") de una complejidad y una riqueza extraordinarias, sistemas que pueden contextualizarse materialmente en simples poblados de chozas. Pensemos, por no citar más que un ejemplo bien conocido, en los dogon de la región del Níger, a cuyo universo imaginario fue iniciado el antropólogo M. Griaule por el viejo cazador ciego Ogotemmel.⁵⁹ Todos los pueblos viven en un sistema socio-cultural, de acuerdo con un universo imaginario complejo que constituye su universo de discurso. Que este discurso sea cualitativamente distinto del nuestro no significa más que eso: que es distinto. Sólo aceptando y comprendiendo esa diferencia, esa alteridad, la diversidad, será posible el entendimiento que vaticinaba Eliade. El diálogo entre culturas, en el presente y en el pasado, no tiene límites, y en algunos casos puede ser muy fructífero, como intentaremos mostrar aquí.

31) ¿Cómo se nos presenta la historia universal desde la perspectiva de una dialéctica entre sociedades de discurso "integrado" y sociedades de discurso "lógico"? Hay que em-

pezar por constatar que, tomada la historia de la humanidad en su conjunto, en todos los tiempos y en todos los espacios, está claro que son muchísimo más numerosas las culturas que representan nuestra alteridad que las que definen nuestra mismidad. Esta constatación nos parece de capital importancia a la hora de juzgar el alcance de nuestro modelo cultural y de relativizar su valor: es evidente que no ha sido, ni es todavía, ni único ni universal. Esto obliga a introducir un elemento de modestia en nuestra concepción del pasado humano y del alcance de nuestra aportación al mismo. Si trazáramos en la historia humana una línea de demarcación "integración"/"racionalismo" –y esta división ya es de por sí etnocéntrica, pero es que somos nosotros los que hacemos el análisis y los que esperamos comprender a partir de él–, sólo la Grecia y la Roma clásicas y el mundo occidental desde el Renacimiento hasta la actualidad (Europa y Norteamérica, y sus "islas" coloniales aquí y allá, como la Australia blanca) estarían en la franja que constituye nuestra "mismidad"; todas las demás civilizaciones en el tiempo y en el espacio, incluidas la Grecia y la Roma arcaicas y la Europa medieval en casi todos sus aspectos, definiéndose todas ellas, de un modo u otro, por la "integración" y la concepción "religiosa" del mundo y de la vida, conformarían la franja de nuestra "alteridad" (franja vasta y, evidentemente, muy heterogénea, que aquí consideramos de forma unitaria tan sólo porque opone un modo de discurso cualitativamente distinto del nuestro).

La misma historia de Occidente es sinusoidal. Nuestros orígenes son "míticos", pertenecen a la franja de las culturas de discurso integrado: se trata de Grecia y de Roma arcaicas (en la segunda, por ejemplo, es omnipresente, en el ámbito de lo imaginario, el modelo mítico trifuncional indoeuropeo al que aludíamos más arriba, según ha demostrado G. Dumézil⁶⁰); después se entra en una primera fase "lógica": Grecia y Roma clásicas (como es bien sabido, los griegos dieron clara expresión a la oposición mito/logos, y fueron bien conscientes de vivir en un universo de discurso cualitativamente nuevo); vuelve una etapa eminentemente "mítica" o "religiosa": la Edad Media (y no tanto por el peso del Cristianismo, como por las formas de la cultura escolástica –v. gr. el mismo concepto de 'autoridad', que niega la historia⁶¹ – y de la cultura "tradicional", expresada, por ejemplo, en la literatura; en este último ámbito la aportación de los pueblos celtas y germanos, de sus universos imaginarios, de sus folklores y de sus tradiciones épicas y mitológicas es sin duda fundamental –cf. cuanto decíamos más arriba a propósito de la épica francesa); y, finalmente, tenemos la definitiva "laicización" de Occidente desde la formación de las burguesías urbanas industriales y precapitalistas de fines de la Edad Media.

32) Hemos visto como la historia de los pueblos integrados es preferentemente una historia de tiempos largos, mientras que la nuestra puede serlo también de tiempos cortos y medios. Podemos establecer, en efecto, con J. Braudel, tres "niveles" en la investigación histórica y en el tipo de fenómenos abordados, niveles de algún modo relacionables con los que distinguíamos más arriba sobre el alcance de las creencias religiosas. El primero es el de lo más "concreto", el de la vida cotidiana, la cultura material, los acontecimientos políticos, militares, diplomáticos, puntuales en definitiva, ubicables de forma muy precisa en el tiempo y en el espacio; es el de lo que los historiadores franceses denominaron *histoire événementielle* y nosotros hemos traducido por "historia factual". Es la historia del *tiempo corto*, "a la medida de los individuos, de la vida cotidiana, de nuestras ilusiones, de nuestras rápidas tomas de conciencia; el tiempo por excelencia del cronista, del periodista".

El segundo nivel es el de lo que Braudel llama la *coyuntura* socio-económica, inscrita en un *tiempo medio*. "La reciente ruptura con las formas tradicionales del siglo XIX no ha supuesto una ruptura total con el tiempo corto. Ha obrado, como es sabido, en provecho de la historia económica y social y en detrimento de la historia política. (...) Pero, sobre todo, se ha producido una alteración del tiempo histórico tradicional. Un día, un año, podían parecerle a un historiador político de ayer medidas correctas. El tiempo no era sino una suma de días. Pero una curva de precios, una progresión demográfica, el movimiento de salarios, las variaciones de la tasa de interés, el estudio (más soñado que realizado) de la producción o un análisis riguroso de la circulación exigen medidas mucho más amplias. Aparece un nuevo modo de relato histórico (...) que ofrece a nuestra elección una decena de años, un cuarto de siglo y, en última instancia, el medio siglo del ciclo clásico de Kondratieff".

Finalmente, el tercer nivel es el de los tiempos largos, de lo que Braudel llama *estructura*, palabra que, "buena o mala, (...) domina los problemas de larga duración. Los observadores de lo social entienden por *estructura* una organización, una coherencia, unas relaciones suficientemente fijas entre realidades y masas sociales. Para nosotros, los historiadores, una estructura es indudablemente un ensamblaje, una arquitectura; pero, más aún, una realidad que el tiempo tarda enormemente en desgastar y en transportar. Ciertas estructuras están dotadas de tan larga vida que se convierten en elementos estables de una infinidad de generaciones (...). Otras, por el contrario, se desintegran más rápidamente. Pero todas ellas constituyen, al mismo tiempo, sostenes y obstáculos. (...) Piénsese en la dificultad de romper ciertos marcos geográficos, ciertas realidades biológicas, ciertos límites de la productividad, y hasta determinadas coacciones espirituales: también los

encuadramientos mentales representan prisiones de larga duración"⁶² A pesar de la subjetividad de conceptos como 'obstáculos', 'coacciones espirituales' o 'prisiones de larga duración' (sobre ello volveremos más abajo), el "tiempo largo" de Braudel, entendido, en lo que aquí nos interesa, como el tiempo de las estructuras mentales, nos sitúa en una dimensión en que priman las permanencias y las continuidades sobre el cambio, el "conservadurismo" sobre el "progreso", y, por tanto, nos remite a las esencias definitivas de las sociedades.

33) Pero, sobre todo, el modelo de Braudel permite subrayar el carácter relativo del tiempo: lo que en la investigación del tiempo corto puede resultar inadmisibile, puede ser precisamente la base del trabajo de quien se ocupa de los fenómenos del tiempo largo. Así, por ejemplo, desde la perspectiva del primero puede ser inconcebible trabajar conjuntamente con "datos" procedentes de épocas y áreas geográficas dispares; pero ésta es precisamente la base del método comparativo seguido, pongamos por caso, por G. Dumézil para reconstruir y analizar el modelo mítico trifuncional indoeuropeo, a partir de datos proporcionados por las distintas culturas indoeuropeas, cuantas más y más dispares en tiempo y espacio mejor, como la hindú, la romana arcaica, la escita, la celta, las germánicas... Comprender la esencia del modelo y de su funcionamiento es tomar en consideración todas y cada una de sus formulaciones. Puesto que el modelo mismo es supratemporal –porque no deja de aparecer, de forma claramente reconocible, en todas esas civilizaciones– el análisis debe prescindir del tiempo inmediato y situarse en el tiempo largo. ¿Qué son, al fin y al cabo, tanto 1 como 50 como 6000 años dentro de la historia de la vida humana? La relatividad del tiempo hace posible que puedan abordarse en Historia los niveles más profundos del comportamiento social humano y de sus creaciones espirituales. H. Frankfort, al estudiar la realeza faraónica en tanto que tal institución, en su esencia, escribía: "Está claro que actuamos en la más íntima armonía con los antiguos cuando no tomamos en consideración los diferentes grados de realización que la idea de realeza tuvo en las sucesivas etapas de la historia egipcia. No cabe duda de que estos cambios pueden ser objeto de investigación, y observaríamos entonces una disminución del poder real en ciertos momentos, y una reafirmación de las prerrogativas reales en otros. (...) Pero tales observaciones carecen de sentido si no entendemos la verdadera naturaleza de la realeza egipcia. La concepción del Faraón como un dios encarnado explica los fenómenos históricos incluso cuando parece que éstos la niegan (...). La fuerza de la soberanía en toda la historia egipcia fue el concepto de la realeza que estamos presentando aquí".⁶³ Nosotros partiremos de este mismo principio a la hora de analizar la figura de Osiris, como quiera que lo haremos desde la "morfología de lo sagrado" de M. Eliade, autor que comparte, como hemos visto, el planteamiento de Frankfort (cf. párrafo 20).

En realidad, los tres "tiempos" descritos son posibles o aun necesarios: todo depende de qué se pretenda y del nivel en que se sitúe cada historiador según sus intereses y sus fines. Pero si en el estudio de la historia de Occidente, el tercer nivel es una elección, en el estudio del pasado de los pueblos integrados (entiéndase, en sí mismos: otra cosa es que los occidentales grecolatinos o modernos hayan hablado de ellos y hayan dejado testimonio escrito de aspectos de su "historia" en el sentido más tradicional del término, el del primer nivel) es más bien, como decía Deschamps, una necesidad. Pero lo es no sólo por las fuentes de que disponemos, sino, sobre todo, por la esencia misma de la historia de estos pueblos. Por eso dice Frankfort que "está claro (...) que actuamos en la más íntima armonía con los antiguos egipcios" si atendemos al concepto 'realeza' antes bien que a sus realizaciones histórico-factuales concretas. Volveremos sobre todas estas cuestiones más abajo.

34) Si combinamos el segundo de los niveles de alcance de las creencias religiosas (cf. párrafo 20) y el tercero de los que acabamos de señalar para los tipos de fenómenos y "tiempos" de la historia podemos definir amplias unidades culturales, que aúnan varias civilizaciones repartidas en un tiempo "largo" y en un espacio amplio, pero que no alcanzan a ser lo universal: se trata de lo que aquí llamaremos "complejos culturales", conjuntos de civilizaciones solidarias en el espacio (un espacio extenso pero definible), en el tiempo ("largo", pero no eterno) y, sobre todo, en los rasgos culturales, las "idiosincrasias", los universos de discurso, las estructuras mentales, es decir, lo que aquí llamaremos, en definitiva, el *sustrato*, concepto en el que nos detendremos ampliamente en el próximo capítulo. En el Mundo Antiguo perimediterráneo podemos distinguir tres principales complejos culturales: el *indoeuropeo* o *septentrional*, bien definible por el ya mencionado modelo mental trifuncional, y extendido desde Europa hasta la India; el *sumerio-semita*, localizado en el Próximo Oriente asiático; y el *pan-africano* o *meridional*, que, definible, en origen, de manera muy visual, por las formas y los contenidos del arte rupestre atlántico-sahariano-nilótico (y el faraónico), se extiende, en principio, por toda el África boreal.

El origen de la diferenciación de estos complejos debe buscarse a fines del Pleistoceno y comienzos del Holoceno, cuando empezó la transición de las adaptaciones cazadoras-recolectoras a las adaptaciones productoras. Del estudio comparado del arte rupestre universal, de sus "paradigmas" y "arquetipos", puede observarse cómo durante el Paleolítico (en el sentido cultural, no temporal, del término) el lenguaje de la imagen es muy ho-

mogéneo en todo el planeta, mientras que con el Neolítico (también en sentido cultural) empiezan a dibujarse "provincias" macro-regionales: "el arte de los cazadores arcaicos tiene un carácter que podemos definir como universal. El de los cazadores evolucionados tiene ya características locales mucho más frecuentes, aunque conserva numerosos paradigmas de difusión mundial. La verdadera torre de Babel empieza cuando termina la edad de la caza y de la recolección. Tras este giro histórico, el arte, como probablemente otros aspectos de la cultura, se hace cada vez más provincial y condicionado por lo contingente. Resultan entonces más comprensibles los grupos rupestres cercanos a nuestra cultura actual, mientras que los de otras regiones del mundo nos parecen cada vez más exóticos".⁶⁴

En el tiempo, el primero y el tercero de los complejos que hemos definido se extienden, de hecho, hasta hoy (en esto fundaremos, precisamente, el uso del método comparativo entre el antiguo Egipto y el África negra actual). En el espacio, el complejo del norte y el del sur pudieran tener originalmente sus áreas "de frontera" en algunas regiones del sur de Europa, como la Península Ibérica y Creta, así como en el mismo Próximo Oriente asiático, encrucijada de tres mundos. Si el complejo del norte, en cualquier caso, ha variado poco en su distribución geográfica a lo largo del tiempo, el del sur lo ha hecho significativamente, en parte debido a la desecación del Sáhara, y en parte al advenimiento del Islam, que ha supuesto la formación de las "dos Áfricas" que aún hoy caracterizan culturalmente el continente. Egipto, que fue parte integrante del complejo africano ancestral, como es uno de los propósitos de este trabajo demostrar, hoy es parte integrante del África islámica: los dos "momentos" histórico-culturales que esto significa son bien visibles en el paisaje (pero ya sólo en el paisaje) del país del Nilo.

35) Y volvamos, para terminar, a nuestro punto de partida. Como dice F. Iniesta, "en toda tarea intelectual hay un móvil personal, confesado o no".⁶⁵ Para el historiador, este móvil personal y los medios y métodos que lo acompañan dependen de un sinfín de factores, que van desde la época en que el historiador mismo vive y escribe o la generación a la que pertenece, hasta la escuela o movimiento a los que se adscribe, sus creencias e ideología, su personalidad, en definitiva su experiencia vital. Como dice G. Duby: "¿Por qué me he hecho historiador? No lo sé. ¿Quizá, en parte, debido a mi infancia parisina? Porque, en el paisaje que recorría, muy temprano, cuando tenía siete u ocho años, se elevaban extraños edificios, que me hacían soñar con el fondo de las edades: Notre Dame, la Conciergerie".⁶⁶ La obra final de un historiador depende, pues, de múltiples factores: la elección de los temas y el modo de abordarlos nunca son neutrales, asépticos; siempre son subjetivos. No existen dos libros de historia iguales porque no hay dos personas iguales: hay una historia por cada historiador. La reflexión histórica, como cualquier otra, es una reflexión *desde* nosotros, y nos atreveríamos a decir incluso *sobre* nosotros; para B. Croce "toda verdadera historia es historia contemporánea",⁶⁷ pero ésta es otra cuestión, que nos llevaría muy lejos. Creemos que la objetividad, en Historia como en cualquier otra disciplina humana, no es más que una coincidencia o un acuerdo entre subjetividades.⁶⁸ Lo puramente objetivo, lo absoluto, no existe, como no existe una única ley moral, un único "mundo posible" o un único universo de discurso. La relatividad, en el discurso occidental, ha alcanzado el nivel de lo individual. Por eso, el primer compromiso del historiador es necesariamente el de la honradez en su trabajo, el de la *ética*, como dice Duby.⁶⁹

¿Qué buscamos, pues, en el antiguo Egipto? Independientemente de la fascinación y del exotismo que mueve normalmente toda primera aproximación a esta civilización, hoy deseamos, al acercarnos a ella, estudiar y comprender una alteridad. Eliade pensaba que el estudio de las religiones era una de las principales vías para superar límites culturales y asumir la diversidad, en definitiva para hacer posible el diálogo intercultural. A través del conocimiento de una de las civilizaciones "otras" del pasado, nosotros buscamos precisamente colegir, en la medida de lo posible (y de nuestras posibilidades), un funcionamiento alternativo. Compartimos, en esta experiencia, la esperanza de Eliade.

J. Cervelló Autuori (1996). "Egipto, África y la historia". *Egipto y África. Origen de la civilización y la monarquía faraónicas en su contexto africano* (cap. 1, pàg. 13-32). Sabadell: AUSA (Aula Orientalis-Supplementa, 13).

Notas

- 1) Eliade, 1971, pág. 19 (los subrayados son originales).
- 2) Garagalza, 1994, pág. 44. Cf. también Heiler, 1986.
- 3) "Plantear la religión o más concretamente la realeza divina como una simple falacia encaminada a sustentar el poder, de la especie que sea, obliga a tratar un elemento clave de la estructura social africana como un rasgo derivado o superestructural. Se falsea así todo el análisis, simplificando la sociedad hasta una maníquea confronta-

ción de usurpadores y dominados (...). Meillassoux, al considerar la realeza divina como una maniobra de la aristocracia para aumentar su poder en detrimento del rey [pues esta institución supone para éste una serie de limitaciones rituales, entre ellas, las más de las veces, su propio sacrificio], el cual al mismo tiempo garantiza con su divinización la persistencia del sistema, impide la comprensión de las monarquías divinas sin estado" (Inieta, 1992).

- 4) Eliade, 1980, págs. 117-118.
- 5) Como escribe Ch. Jacq (1981, 36) para el antiguo Egipto: "A primera vista, el problema es simple: Egipto es una sociedad teocrática, el rey tiene plenos poderes y distribuye sus órdenes a una nube de funcionarios celosos, más o menos ambiciosos. De esta relación de fuerzas, establecida como tal por los historiadores, nacen fatalmente unos conflictos de los que la autoridad monárquica sale unas veces reforzada, unas veces debilitada. Muchas obras trazan, a partir de tal orientación, una historia política de la civilización egipcia utilizando los textos de una manera materialista que corresponde a nuestra visión actual de los fenómenos sociales. Sin embargo, Faraón es hijo de Nut y de Gueb, es decir, hijo del cielo y de la tierra. Está formado por estos dos principios espirituales y prolonga sobre la tierra su armonía cósmica. Es desde esta perspectiva como nosotros querríamos estudiar la sociedad faraónica olvidando las reconstituciones políticas que nos parecen alejadas de la realidad egipcia. Para muchos eruditos, los epítetos aplicados al rey no son más que figuras de estilo sin relación con los hechos; según nuestra opinión, los textos son, al contrario, de un gran rigor y jalonan la ruta del investigador que acepta tomárselos en serio". Los sociólogos P.L. Berger y Th. Luckmann (1988, págs. 13-14) expresan este problema así: "Lo que nosotros sostenemos es, pues, que la Sociología del Conocimiento se ha de ocupar de todo aquello que en una sociedad pasa por 'conocimiento', independientemente de la validez o no validez de tal 'conocimiento', y sean cuales sean los criterios en función de los cuales se pudiera juzgar esta validez". En general, sobre el principio de la relatividad cultural cf. Lévi-Strauss, 1962; 1978, cap. XVIII; Turner, 1969; Valdés, 1985; Winch, 1987.
- 6) Eliade, 1972, págs. 14-15 (los subrayados son originales).
- 7) "Sería, pues, posible decir que esa ontología 'primitiva' tiene una estructura platónica, y Platón podría ser considerado en este caso como el filósofo por excelencia de la 'mentalidad primitiva', o sea como el pensador que consiguió valorar filosóficamente los modos de existencia y de comportamiento de la humanidad arcaica. Evidentemente, la 'originalidad' de su genio filosófico no desmerece por ello; pues el gran mérito de Platón sigue siendo su esfuerzo por justificar teóricamente esa visión de la humanidad arcaica, empleando los medios dialécticos que la espiritualidad de su tiempo ponía a su disposición" (Eliade, 1972, pág. 40). Desde esta perspectiva, Platón puede ser considerado el primer "occidental" que reflexiona sobre el universo de discurso mítico, que se enfrenta a ese universo ya desde el logos, desde el "otro lado". Sobre el concepto de 'arquetipo' en Psicología analítica e Historia de las Religiones cf. Frankfort, 1992b.
- 8) Seattle (ed. Bravo-Villasante, 1992, págs. 15-32).
- 9) Recogido en un folleto de *Survival International*, organización para la defensa y sostén de los pueblos indígenas.
- 10) Frankfort, 1948.
- 11) Frankfort, 1948, pág. 3. Igualmente: "Los antiguos, como los salvajes de hoy, concebían al hombre como parte integrante de la sociedad y veían la sociedad integrada en la naturaleza, sometida a fuerzas cósmicas. El hombre y la naturaleza no estaban, pues, contrapuestos y por tanto no requerían modos de conocimiento distintos. (...) Los fenómenos naturales se concebían regularmente en términos de experiencias humanas y (...) la experiencia humana se concebía en términos de eventos cósmicos" (Frankfort-Frankfort, 1963a, pág. 16). En Egipto, por ejemplo, la religión osiriaca representaba una "lectura" de los ciclos de la naturaleza en clave del drama humano de la vida, la muerte y la resurrección.
- 12) F. Inieta, comunicación personal.
- 13) Cf., para Egipto, Hornung, 1986, pág. 232.
- 14) Cf. Frankfort-Frankfort, 1963b; Cervelló Autuori (en prensa).
- 15) Hornung, 1986, págs. 233-234; sobre Ajenatón cf. también págs. 222-229.
- 16) Inieta, 1992, pág. 78.

- 17) Frankfort, 1948, pág. 41; 1961, págs. 4, 18, 91-92; Frankfort-Frankfort, 1963a, págs. 33-35 (los Frankfort hablan también de *poliedricidad*: pág. 35); Hornung, 1986, págs. 232.
- 18) Frankfort-Frankfort, 1963a, pág. 17.
- 19) Frankfort, 1948, pág. 196.
- 20) *Textos de las Pirámides*, pág. 466.
- 21) Hornung, 1986, pág. 232.
- 22) Frankfort, 1992a, pág. 9; 1948, pág. 41, respectivamente. Escribe igualmente Frankfort: "el egipcio trataba de expresar sus ideas religiosas formulando conjuntamente modos de enfoque independientes que nosotros diríamos mutuamente excluyentes, pero que él no pretendía que fueran combinados dentro de una concepción más comprensible. De este modo, no se pensaba que el dios Horo quedaba absorbido por su encarnación en el faraón, sino que seguía existiendo independientemente, siendo poderosamente manifiesto en la naturaleza. Por eso el rey, 'Horo de los Vivos', podía venerar al dios cósmico Horo" (1948, cap. 3 nota 21).
- 23) Frankfort, 1948, pág. 42; cf. también pág. 173.
- 24) Frankfort, 1948, págs. 61-62. Sobre las cosmogonías egipcias y su carácter "poliocular" cf. Wilson, 1963, págs. 68-80; Bongioanni-Tosi, 1991, págs. 15-20; Hornung, 1992, cap. 2. Poco importa que las diversas cosmogonías puedan haber tenido orígenes distintos; lo cierto es que en toda la época histórica coexistieron sin contradicción.
- 25) Frankfort, 1948, pág. 61.
- 26) Cf., por ejemplo, Naville, 1906, págs. 54-55 ("hay ahí [=creencias relativas a las diversas 'almas'], como en todo lo que atañe a las ideas de los egipcios, una falta absoluta de sistema y de lógica").
- 27) Iniesta, 1992, pág. 78.
- 28) Vandier, 1952, pág. 561.
- 29) Cf. Avi-Yonah, 1985; Midant-Reynes, 1992, págs. 196-197.
- 30) Sobre las que atañen al antiguo Egipto cf., por ejemplo, Vandier, 1944, pág. 29.
- 31) Brelich, 1978, pág. 31.
- 32) Sobre el mito como fenómeno exclusivamente religioso cf., por ejemplo, Brelich, 1978, págs. 25-33; Meslin, 1978, págs. 239-240; Detienne, 1982, págs. 28-32 ("El postulado fundamental de la mayor parte de las interpretaciones historicistas consiste en creer que la relación de los mitos con la organización social, con el mundo físico, con el mundo natural, con los acontecimientos, es siempre exclusivamente del orden de la *representación*. (...) En principio, jamás puede deducirse lo real de un relato mítico. (...) Ciertamente es que el mito mantiene una relación con el entorno, con el dato ecológico, con el social y con la historia de un grupo, pero se trata de una relación indirecta y mediata, la que conviene a un discurso autónomo que deduce de la realidad los elementos de los que dispone soberanamente"; págs. 31-32).
- 33) Como dice M. Meslin (1978, págs. 239-240): "Los mitos de origen, de creación, sólo consolidan al hombre en un equilibrio existencial porque terminan neutralizando lo eventual, es decir, el testimonio ineludible del tiempo que huye. Porque, a pesar de que el mito cuenta una historia, su naturaleza profunda es antihistórica. Como hemos visto, el mito se apodera del hecho y lo traslada a su ámbito propio, que es el de lo eterno. Y aunque el mito cuente una historia, es decir, una serie de acontecimientos, éstos no se despliegan en la temporalidad humana. Como ha observado P. Ricoeur: 'La historia mítica representa un esfuerzo de las sociedades por anular la influencia perturbadora de los factores históricos (...)'. El mito sería, pues, la tentación espontánea del hombre de hurtarse a su existencia histórica". Cf. también Eliade, 1972, cap. 4; Kemp, 1985, págs. 100-101; Hornung, 1992, págs. 152-154; Cervelló Autuori (en prensa).
- 34) Cf. sobre toda esta cuestión Frankfort, 1948, cap. 1.
- 35) Sobre el mito y la recensión mítica en relación con Egipto cf. la discusión de Baines, 1991. Es importante distinguir claramente entre mito y recensión mítica, igual que entre mito e imagen, porque la ausencia de las segundas no implica la inexistencia del primero. Sobre la forma y el funcionamiento de la leyenda cf. Creus, 1992.

- 36) Sobre el *Cantar de Roldán* cf. Riquer, 1983, págs. 9-30. Sobre la trifuncionalidad indoeuropea en general y en la épica cf. Dumézil, 1941; 1948; 1958a; 1968; 1971. Sobre la trifuncionalidad indoeuropea en *Los narbonenses* cf. Grisward, 1981.
- 37) Tefnin, 1979 (la cita procede de págs. 228-229). Sobre la "relatividad" escribe Tefnin: "...que la imagen pueda y deba intervenir ampliamente en el panorama de la cultura faraónica, a nadie se le ocurriría ponerlo en duda. Sin embargo, nunca se plantea claramente el problema de las modalidades metodológicas de la utilización de la imagen de cara a esta reconstrucción. Sin que se evoque siquiera la eventualidad de una naturaleza y de un funcionamiento particulares del lenguaje figurativo, la imagen es utilizada generalmente por el historiador como un documento del todo transparente, uso que manifiesta sin duda de forma elocuente el poder de evocación de lo figurado, pero que entraña también el riesgo de que se introduzca en el razonamiento científico una subjetividad tanto más perniciosa cuanto que se disimula bajo la forma de una evidencia. El presupuesto es, en definitiva, el de una lectura 'natural' de la imagen, efectuada sin aprendizaje, por el simple ejercicio de la visión, como si ésta no estuviera íntimamente asociada al funcionamiento de un cerebro que organiza la percepción según unas modalidades aprendidas, como si, a diferencia del lenguaje escrito, el lenguaje figurado produjera siempre significaciones evidentes y universales, que no precisaran desciframiento. [Cf. en este sentido los largos procesos de iniciación a que se someten en tantas sociedades integradas aquéllos que perpetuarán o "leerán" las representaciones figuradas, siempre sagradas.] Notaremos de paso que la imagen no es la única víctima de este sentimiento de evidencia, y que la situación del texto mismo, en el caso particular del relato mítico, no es diferente, aunque el análisis estructural haya denunciado desde hace ya tiempo la inanidad de la lectura inmediata o 'autopsia' [nosotros diríamos 'lectura historicista'] para este tipo de discurso". En nota, añade Tefnin: "La nostalgia de la perspectiva lineal 'a la occidental', que a menudo subyace a la exposición de las 'convenciones' del dibujo egipcio, es en este sentido reveladora. Porque supone el sentimiento de la universalidad potencial y de la superioridad de la construcción occidental del espacio" (Tefnin, 1979, págs. 219-220 y pág. 220 nota 1).
- 38) Leclant, 1980c, págs. 52-53 y pág. 52 nota 11.
- 39) Frankfort, 1948, pág. 56. Cf. también Hornung, 1992, pág. 152; Cervelló Autuori (en prensa).
- 40) Vernus, 1993, pág. 90. Cf. también Vernus, 1995, pág. 155-163; Hornung, 1992, cap. 8. Desde esta perspectiva, un motivo iconográfico determinado puede remitir a un hecho histórico, en el sentido de que puede deber su actualización a ese hecho histórico (el faraón masacrando a los enemigos puede conmemorar una victoria militar; cf. también Redford, 1986, pág. 133), pero la imagen en sí, en virtud de su carácter arquetípico, no "explica" ese acontecimiento concreto, no lo narra, no nos dice nada de su naturaleza y desarrollo, no lo sitúa de por sí (otra cosa es que se indique por medio de la escritura) en el espacio y en el tiempo. La llamada paleta líbica no nos narra una campaña líbica determinada: la única información "histórica" que nos da es que los egipcios efectuaron incursiones en Libia en el Predinástico final; es decir, se trata de un dato más bien histórico-cultural, no histórico-factual. Cf. también, con un enfoque algo distinto, Baines, 1995b, págs. 110-121, pág. 130, págs. 144-146.
- 41) Guilmot, 1988, págs. 18-22.
- 42) Eliade, 1981, págs. 461-462.
- 43) Eliade, 1978, pág. 54: "Un tema muy difundido explica que [las plantas nutricias] habrían nacido de una divinidad inmolada. (...): del cuerpo descuartizado y enterrado de una doncella semidivina, Hainuwele, brotaron plantas hasta entonces desconocidas, y en primer lugar los tubérculos [cultivables]. Este asesinato primordial cambió por completo la condición humana, pues en virtud del mismo se introdujeron la sexualidad y la muerte, las instituciones religiosas y sociales que aún permanecen en vigor. La muerte violenta de Hainuwele no es tan sólo una muerte «creadora», sino que además permite a la diosa estar siempre presente en la vida de los hombres y también en su muerte. Los hombres, al nutrirse de las plantas brotadas del cuerpo de la diosa, se nutren en realidad de la sustancia misma de la divinidad".
- 44) Naville, 1913b, pág. 45-46; Vercoutter, 1992, pág. 38. Cf. también Cervelló Autuori (en prensa).
- 45) Cf., por ejemplo, Pirenne, 1980, III, pág. 230-252. Para J. Montserrat (1989), en cambio, lo egipcio no ha influido en absoluto en lo griego en los campos filosófico y científico (no se puede influir en campos que obedecen a un tipo de discurso del que no se participa: para que haya préstamo ha de haber alguna forma de "base común"), aunque sí en lo religioso (en los cultos místicos, en la vertiente religiosa del hermetismo –que no en la filosófica–, en la magia y en la astrología). Ahora bien, es lo primero lo que define nuestra civilización. Sobre la diferencia esencial en la concepción

- del "conocimiento" entre egipcios y griegos cf. Iniesta, 1989, pág. 139-140 (para quien, sin embargo, los egipcios no dejan de ser "maestros" de los griegos: cf. nota 55).
- 46) Piantelli, 1991, pág. 7; Cervelló Autuori, 1995, pág. 29; (en prensa). Cf., por ejemplo, Herodoto (ed. Godley, 1920), II, 35ss.
- 47) Cf., por ejemplo, Naville, 1913b; Leclant, 1975, pág. 85; Westendorf, 1977, especialmente pág. 481; Croce, 1988, pág. 15; Bilolo, 1989, pág. 87; Cervelló Autuori (en prensa).
- 48) Leclant, 1990, pág. 5; Barocas, 1987, pág. 20.
- 49) Sauneron, 1962, pág. 4; Leclant, 1975, pág. 89. Probablemente no sea una coincidencia que esta cuestión preocupe especialmente a los autores franceses (a S. Sauneron y J. Leclant habría que añadir también J. Vercoutter): Francia ha sido una de las naciones europeas con mayor implantación colonial en África y hoy es uno de los países con más inmigrados africanos; además, es en el África francesa y en el ámbito de la cultura francesa y en lengua francesa donde surgió el movimiento político-cultural liderado por Ch.A. Diop.
- 50) Cf., por ejemplo, Lévi-Strauss, 1978, pág. 379-382; Iniesta, 1992, pág. 62-66.
- 51) Westermann, D., *Der Afrikaner heute und morgen*, Berlín-Essen-Leipzig, s.d., citado, traducido y comentado por Bilolo, 1989, pág. 82.
- 52) Sobre la piedra de Palermo (traducciones y estudios) cf., por ejemplo, Kaiser, 1961, págs. 42-54; Helck, 1974; Roccati, 1982, págs. 36-52; Redford, 1986, págs. 86-96 (especialmente págs. 88-90), págs. 135-136; Breasted, 1988, págs. 49-72; Baines, 1995b, págs. 125-126. Tampoco los "datos" registrados en este tipo de documentos son, por lo demás, datos que podamos llamar "históricos" en el sentido tradicional del término: lo que se consigna son normalmente acontecimientos cíclicos del calendario religioso y ritual, como ciertos festivos y ceremonias regias o culturales, inauguraciones de templos (la de "constructor" es otra de las funciones "cósmicas" del rey: cf. Moret, 1902, cap. IV; Jacq, 1981, págs. 45-47 y cap. V; Bonhême-Forgeau, 1988, págs. 140-144), consagraciones de estatuas..., que tienen que ver más, de nuevo, con el rey arquetípico y con la función de la realeza en sí que con cada rey concreto. Para Redford (1986, pág. 136), estos documentos son "memoriales cuasi-religiosos que tienden a ocultar la individualidad del reinado tras la máscara del prototipo mítico". Por eso, a la postre, este tipo de documentos es muy poco útil para la reconstrucción de la historia factual (cf. Frankfort, 1948, pág. 9; Bonhême-Forgeau, 1988, págs. 59-61; Cervelló Autuori (en prensa)). Incluso los hechos más puntuales registrados, como pueden ser campañas militares, lo son de una manera estándar, fijada, obviando lo particular, de modo que se refieren más a *la* actividad regia como la entendía P. Vernus (cf. 18) que a *una* actividad regia concreta (y es bien sabido que muchas cacerías reales, construcciones de templos, celebraciones del festival de Sed y aun campañas militares representadas en los relieves de los templos a lo largo de toda la historia egipcia no conmemoraban hechos realmente acaecidos, sino que formaban parte del programa iconográfico-simbólico del rey; cf. Hornung-Staehelin, 1974, pág. 80; para las cacerías nota III-204; el motivo del faraón masacrando a los enemigos se empleó como conmemoración de victorias militares, pero muchas veces fue reproducido por su valor simbólico-cósmico intrínseco). Cf. sobre toda esta cuestión Bonhême-Forgeau, 1988, pág. 59-62; Kemp, 1989, págs. 20-27; Hornung, 1990, págs. 320-324; 1992, cap. 8; Baines, 1995b, págs. 125-126, págs. 130-131. Todo ello distingue profundamente al rey de los particulares, que, en tanto que personajes "profanos", no se remiten a arquetipo alguno y, por tanto, participan de un tiempo más "histórico": es bien significativo que, frente a lo que sucede para el faraón, abundan, en todas las épocas, las "biografías" de funcionarios, cortesanos o nomarcas (biografías que, en cualquier caso, tampoco dejan de participar de los estereotipos). No hay que olvidar, en definitiva, que la Historia, como "disciplina" y como género literario, es una creación del racionalismo greco-latino. Sobre el carácter cíclico y "ahistórico" de la concepción del "curso del tiempo" entre los antiguos egipcios y sobre la consiguiente negación del tiempo lineal y de la historia (pero también sobre los posibles matices y aun excepciones a esta concepción) cf. Vernus, 1995 (especialmente págs. 48-49).
- 53) Sobre la subjetividad de las fuentes escritas cf. Duby, 1988, págs. 77ss.
- 54) Vansina, 1980: "Las civilizaciones africanas del Sáhara y al sur del desierto eran en gran parte civilizaciones de la palabra, aunque la escritura fuera conocida, como en África occidental desde el s. XVI, porque saber escribir era patrimonio de muy pocas personas y el papel de los escritos era a menudo marginal en relación con las preocupaciones esenciales de la sociedad. Sería un error reducir la civilización de la palabra simplemente a un negativo: 'ausencia de escritura' y conservar el menosprecio innato de las gentes letradas sobre las iletradas (...). Ello sería desconocer totalmente el carácter de estas civilizaciones orales" (pág 167); "Las tradiciones han probado su valor irremplazable. No se trata ya de convencer de que pueden ser fuentes. Todo his-

toridor lo sabe. La cuestión ahora es mejorar nuestras prácticas para que las fuentes puedan librar todo lo que contienen en potencia. He aquí la labor que nos espera" (pág. 190). Cf. también Ba, 1980.

- 55) Cf., por ejemplo, Adler, 1982, pág. 52-82; Izard, 1985.
- 56) Deschamps, 1962, págs. 13-115. Cf. también Ki-Zerbo, 1980a. Sobre el papel excepcional del individuo en el pasado africano y egipcio escribe F. Iniesta (1989, pág. 139): "Cada poder ha segregado su justificación. Europa explica hoy el sentido democrático profundo del conocimiento en Grecia. África negra explica en la actualidad que la tradición meridional sólo considera dignos de acceso al conocimiento científico a quienes son de una integridad moral plena. En el norte, la clase social dominante se afirmaba en sus individuos; en el sur, el grupo dominante se afirmaba anónimamente: por eso sabemos cómo se llamaba Pitágoras, pero ignoramos el nombre de sus maestros, los sacerdotes egipcios". Probablemente no se trata tanto de una oposición norte/sur como de una oposición discurso "lógico" / discurso "integrado" (tampoco conocemos los nombres de los sacerdotes de los cultos místicos grecolatinos, o los de los "astrónomos" caldeos o precolombinos), pero es que la Historia forma parte del discurso "lógico" del norte.
- 57) Cf., por ejemplo, Braudel, 1968, pág. 66-67, y párrafo 32.
- 58) Darwin, 1988, cap. IV (especialmente págs. 172ss).
- 59) Griaule, 1987.
- 60) Dumézil, 1941, 1977.
- 61) Le Goff, 1985, págs. 156-157.
- 62) Las tres citas de Braudel proceden de Braudel, 1968, pág. 65, págs. 67-68, pág. 70-71. Cf. también Le Goff, 1985, con reflexiones referidas a la Edad Media: no hay que olvidar que la Historia de las Mentalidades ha sido definida y cultivada esencialmente en el ámbito del medievalismo, sobre todo francés, por autores como G. Duby y el propio J. Le Goff.
- 63) Frankfort, 1948, págs. 56-57. La posición alternativa sería la de D.P. Silverman (1991, pág. 58): "La percepción del rey de los antiguos egipcios, implícita en las diversas referencias textuales y artefactuales, no fue estática. Experimentó cambios durante los más de tres mil años de la historia egipcia" (cf. también Silverman, 1995, pág. 49). Las dos posturas no son excluyentes: como dice Frankfort, se trata más de una diferencia de método (estudiar los cambios o estudiar las continuidades, y no cabe duda de que continuidades las hay: cf. párrafo 95) que de interpretación.
- 64) Anati, 1988, cap. VIII (la cita procede de p. 148).
- 65) Iniesta, 1989, pág. 14.
- 66) Duby, 1988, pág. 37-49 (la cita procede de p. 45). Cf. también Febvre, 1986, págs. 5-11; Kemp, 1989, págs. 1-7.
- 67) Croce, 1989, pág. 14.
- 68) En términos sociológicos, P.L. Berger y Th. Luckmann (1988) hablan de la "construcción social de la realidad".
- 69) Duby, 1988, págs. 49ss.
- El sisè text és un llibre breu (però dens): *El mito del eterno retorno*, de l'historiador de les religions Mircea Eliade (1972, Madrid: Alianza Editorial, *El Libro de Bolsillo*, núm. 379) (Per a una introducció a aquest autor, vegeu la "Introducció" de l'apartat "Neolític", 16-19.) **Aquesta és una de les lectures fonamentals de l'assignatura.** Eliade ens introdueix en l'ontologia del que és sagrat, en els conceptes d'arquetipus, de repetició i de temps primordial, essencials per a entendre la "realitat" alternativa de les societats de discurs mític. (Vegeu la "Introducció", 11.)

- El setè text és la carta que el cabdill indi Seattle va remetre al president dels Estats Units d'Amèrica el 1855, quan aquest darrer va proposar a la seva tribu, els duwamish del que avui és l'Estat de Washington, que li vengués les seves terres. Aquest text, que potser alguns de vosaltres ja coneixeu, no és a la web perquè està publicat en forma de petit llibre molt assequible: Cabdill Seattle, *Nosaltres som una part de la Terra*, 1994, Palma: Hesperus - J.J. de Olañeta (també n'hi ha edició espanyola). Aquí tindreu la imatge més viva i xocant del pensament integrat (home-natura) de les "altres" societats (vegeu la "Introducció", 12).
- El vuitè text és la introducció del llibre *Reyes y dioses. Estudio de la religión del Oriente Próximo en la antigüedad en tanto que integración de la sociedad y la naturaleza*³ (1981, Madrid: Alianza) de l'historiador de l'antiguitat Henri Frankfort. Es planteja com la reialesa a Mesopotàmia i a Egipte, tot i les diferències, té com a missió essencial, per damunt de l'activitat política i administrativa, la integració de la societat humana en el cosmos. La primera s'explica per la segona: el rei governa i administra per estendre i garantir l'ordre i la integració còsmics. (Vegeu la "Introducció", 12).

⁽³⁾ Reyes y dioses. Estudio de la religión del Oriente Próximo en la Antigüedad en tanto que integración de la sociedad y la naturaleza

Henri Frankfort

[Nota: Els noms propis han estat "normalitzats" (vegeu Temes 5 i 6)]

Introducción

El Oriente Próximo antiguo consideraba la realeza como la base misma de la civilización; sólo los salvajes podrían vivir sin un rey. La seguridad, la paz y la justicia no podían prevalecer sin un gobernante que los defendiera. Si alguna vez una institución política funcionó con el consentimiento de los gobernados, fue la monarquía que construyó las pirámides por medio del trabajo forzado y que desangró al paisanaje asirio con guerras incesantes.

Pero si nos referimos a la realeza en cuanto a Institución política, asumimos un punto de vista que hubiera sido incomprendible para los antiguos, ya que suponemos que la forma de gobierno humana puede ser considerada por sí misma. Los antiguos, sin embargo, experimentaban la vida humana como parte de una amplia red de conexiones que llegaba más allá de las comunidades locales y nacionales hasta las profundidades ocultas de la naturaleza y de los poderes que gobiernan la naturaleza. Lo estrictamente secular –en tanto en cuanto podría admitirse su existencia– era lo puramente trivial; cualquier cosa significativa estaba inmersa en la vida del cosmos y la función del rey era precisamente mantener la armonía de esa integración.

Esta doctrina es válida para todo el Próximo Oriente antiguo y para muchas otras regiones. Pero, cuando queremos ser más específicos, encontramos que existe un contraste entre los dos centros de la civilización antigua, ya que Egipto y Mesopotamia mantuvieron unos criterios totalmente diferentes respecto a la naturaleza de su rey y el temple del universo en el que él se movía.

La sociedad mesopotámica estaba enteramente adaptada a la sucesión cíclica de las estaciones. Mientras que cada invierno resolvía su dureza con la llegada de la primavera, y las lluvias otoñales superaban la plaga del verano, la sociedad se movía en armonía con la naturaleza a través de una secuencia recurrente de festivales religiosos. Estos tenían para los antiguos un mayor significado que lo que somos nosotros capaces de percibir; al celebrarlos, la comunidad humana participaba activamente en la crisis cósmica que los cambios de estación representaban. Porque debemos recordar que, como Wensick dice: «en esa fase de la evolución, la idea de naturaleza y de leves naturales no había hecho su aparición, y su lugar lo ocupaba un concepto dramático que en todas partes creía ver una lucha entre lo divino y lo demoníaco, las fuerzas cósmicas y las del caos»¹. Ningún hombre era capaz de prever el resultado de este conflicto, pero, por esa misma razón,

la comunidad no podía permanecer pasiva, ya que en tal conflicto estaba implicada su propia vida: tenía que participar de algún modo. Y en la atmósfera marcadamente emocional de los festivales religiosos, la gente pasaba de la profunda incertidumbre en las fases de inauguración, a través de la ansiedad, hasta el júbilo final de la victoria.

En Mesopotamia las celebraciones de las estaciones más importantes se centraban en una deidad a la que adoraban bajo una gran variedad de nombres, pero a quien nosotros conocemos mejor por el nombre de Tammuz. Las lamentaciones por su muerte, que se producían durante el abrasador calor del verano, eran quizá la celebración más popular del año; pero la función estatal más sobresaliente era el festival de Año Nuevo, cuando se celebraba la resurrección del dios, su victoria sobre los poderes del mal y su matrimonio sagrado con la diosa-madre.

También Egipto reflejaba el ritmo natural de las estaciones a lo largo del año oficial. Había festivales anuales en conexión con la crecida del Nilo y al término de la inundación, con la resurrección de Osiris, y la terminación de la cosecha. Pero estas celebraciones, que articulaban la marcha de la comunidad durante el año, difieren profundamente en su espíritu de las correspondientes en Mesopotamia. En la llanura de los Dos Ríos, los festivales nunca se veían libres de inquietudes y los que conocemos mejor muestran el cambio que va desde un profundo abatimiento a la exultación como meta y resultado de las solemnidades. Por otra parte, en Egipto los festivales facilitaban la ocasión de reafirmar que todo estaba bien porque se consideraba el universo como algo esencialmente estático y se mantenía que había un orden cósmico establecido de una vez y para siempre en el período de la creación. Este orden podría ser trastocado en ocasiones, aunque las fuerzas del caos no eran nunca aniquiladas, sino simplemente dominadas, y las rebeliones contra el orden establecido no pasaban de ser meras ondas que rizaban la superficie. El sentimiento de inseguridad, de la fragilidad humana, que impregna toda manifestación de la cultura mesopotámica, no se encuentra en Egipto. Este contraste de actitudes guarda relación con las diferencias geográficas entre los dos pueblos. El rico Valle del Nilo se encuentra aislado y protegido entre los desiertos casi vacíos de ambos lados, mientras que Mesopotamia carece de límites claros y periódicamente era pillada y saqueada por los montañeses en el Este, o por los nómadas en el Oeste. Egipto obtiene su prosperidad de la inundación anual del Nilo, que nunca deja de crecer, aunque las inundaciones se diferencian mucho en eficacia. Pero Mesopotamia depende, para la mayor parte de sus pastos, de una precipitación lluviosa insegura, y posee un río, el Tigris, incierto, turbulento y muy peligroso.

Tanto en Mesopotamia como en Egipto la religión se centró en torno al problema de sustentar la vida. Pero en Mesopotamia lo que importaba no era la inmortalidad del individuo. «Porque cuando los dioses crearon al hombre, dejaron que tuviera la muerte por destino, y la vida quedó en sus propias manos.» Este verso de la epopeya de Gilgamesh expresa la resignación con que se aceptaba la inevitabilidad de la muerte. Pero era la vida en la tierra, la vida de la familia y las cosechas y ganados de que ésta depende, la que la religión intentaba mantener armonizando la vida de la comunidad con la de la naturaleza a través de los festivales. En este contexto más amplio se aceptaba también la ineludible muerte, pero contrapesada por el constante milagro de la resurrección.

Egipto, de acuerdo con su interpretación estática del cosmos, pensaba que la vida era eterna y, paradójicamente, negaba la realidad de la muerte. El cuerpo dejaba de funcionar, pero el hombre sobrevivía; vivía en la tumba como un pájaro, pero podía visitar el Valle del Nilo cuando quisiera. O se convertía en una de las estrellas circumpolares que nunca se ponen, u obligaba a ciertos espíritus a que hicieran una escalera para que él pudiera subir a los cielos. Se convertía en uno de los ojos del dios del cielo –sol o luna; se unía al dios-sol en su barca, que viaja por el cielo durante el día y bajo la tierra por la noche. O el ataúd –con un simbolismo que conoce bien el psicoanálisis– se convertía en la diosa-madre Nut, que engendra al sol cada mañana, y a las estrellas cada noche.

Nos mantenemos aquí enteramente dentro de la esfera de la paradoja, ya que, a pesar de estas creencias, un «alma» no podía ser abstraída del cuerpo o, más bien, que la personalidad del hombre requería ambas cosas en todo momento; y, para obtener la vida eterna, la parte que sobrevivía del hombre no debía dissociarse por entero de la sede de su identidad: del cuerpo. De ahí el desarrollo tan rico de la escultura egipcia, de ahí la momificación; de ahí también el hecho de equipar la tumba con las cosas necesarias para la vida cotidiana.

Pero la paradoja final de todas estas creencias es el hecho de que nos encontramos con ellas por primera vez en los textos de las pirámides referentes al rey. Y el Faraón no era un mortal, sino un dios. Este era el concepto fundamental de la realeza egipcia; que el Faraón era de esencia divina, un dios encarnado; y esta idea se puede rastrear hasta donde nos llevan los textos y los símbolos. Es erróneo hablar de una deificación del Faraón, puesto que no se proclamaba su divinidad en un momento determinado, de manera comparable

a la *consacratio* del emperador fallecido por el senado romano; su coronación no era una apoteosis, sino una epifanía.

A este respecto también hay un contraste total entre Egipto y Mesopotamia. El término mesopotámico más primitivo para rey expresa un punto de vista que sigue siendo característico hasta el final del Imperio Asirio: *lugal* significa en sumerio «gran hombre». Al rey mesopotámico se le encomendaba, como al Faraón, el mantenimiento de las armoniosas relaciones entre la sociedad humana y los poderes sobrenaturales, pero, sin embargo, se subraya que él no era uno de éstos, sino un miembro de la comunidad. En Egipto, por el contrario, uno de los dioses había descendido entre los hombres.

Está claro el significado de esta divergencia: en Egipto, la comunidad se había liberado del miedo y de la incertidumbre al considerar a su gobernante un dios; sacrificó toda libertad en aras de una integración inmutable de sociedad y naturaleza. En Mesopotamia, la comunidad conservó una independencia considerable, puesto que su gobernante no era más que un hombre, y se aceptaba como correlato de ello la incesante preocupación de que la voluntad de los dioses pudiera malinterpretarse y que una catástrofe trastornase la inestable armonía entre las esferas humana y divina.

Los profetas hebreos rechazaron tanto los criterios de Egipto como los de Mesopotamia e insistieron en la unicidad y trascendencia de Dios. Para ellos todos los valores eran fundamentalmente atributos de Dios; el hombre y la naturaleza se desvalorizaron, y todo intento de establecer una armonía con la naturaleza equivalía a malgastar inútilmente los esfuerzos.

Evidentemente, la teoría egipcia sobre la realeza es la que nos es menos familiar. El Faraón era divino, y nos es muy difícil dar un significado preciso a esta frase; sin embargo, si queremos entender a los hombres antiguos, es esencial que captemos un concepto tan fundamental.

Hay dos formas de penetrar más allá de las palabras de nuestros textos. En primer lugar, hoy día hay grupos de gentes que viven en África y que son los auténticos supervivientes de aquel substrato este-africano del que surgió la cultura egipcia. Entre otras cosas, podemos estudiar ahí cuán profundamente afectaba al gobernante y a sus súbditos la naturaleza divina de los reyes. Sin embargo, este testimonio requiere una corrección, ya que estamos tratando aquí de salvajes que, ya sea por tenacidad o por inercia, han conservado a través de varios miles de años los vestigios de un mundo primigenio de pensamiento, mientras que la cultura faraónica era la más desarrollada y progresiva de su época. El otro camino para un entendimiento más directo y vivo del pensamiento antiguo lo enfoca no en su expresión conceptual, sino en la pictórica o plástica. El arte es expresión formal, una expresión directa que el espectador capta directamente. Como introducción para nuestro estudio vamos a considerar, por consiguiente, cómo se expresaron en el arte del Próximo Oriente antiguo los varios conceptos de realeza.

En Egipto, durante el período predinástico, no se pintó a los reyes, ni a los jefes. En el mango del cuchillo de Dyebel el-Arak (fig. 1) vemos una batalla entre dos grupos a los que se les puede distinguir claramente por sus peinados y por los barcos que les han llevado al escenario de la acción. Se pinta su lucha como una refriega de figuras equivalentes. La Paleta de los Cazadores (de la misma época) muestra dos grupos de hombres de forma semejante. Pero, con la unificación de Egipto bajo el primer Faraón, este método de representación cambió repentinamente. El rey aparecía ahora como representante de la comunidad.

En una cara de la paleta votiva de pizarra de Nármer (que es el que tiene más títulos para ser el legendario Menes, primer rey del Egipto unido), vemos al rey inspeccionando enemigos decapitados (fig. 2). Por un proceso que es común en el arte primitivo hay una gradación en la escala de acuerdo con la importancia de las personas: el rey es la figura dominante. Este «escalonamiento jerárquico»² no tiene nada que ver con el método sin perspectiva característico del arte pre-griego, sino que deriva de una actitud emocional hacia el rey, ya que lo encontramos también en dibujos que usan la perspectiva. La figura 4 muestra la modernizada armada persa de la mitad del siglo pasado: es el marco para la figura dominante del sha. El príncipe heredero y el capitán general están dibujados en escala más pequeña, y el ejército todavía en una menor. La correspondencia con la paleta de Nármer es completa, y la comparación subraya la diferencia entre éstos y los monumentos predinásticos tales como el de la figura 1. Con el primer rey de la Primera Dinastía nació la realeza –implicando tanto la función del gobernante como la actitud de los súbditos tan bien expresada por el artista de Nármer.

La otra cara de la Paleta de Nármer (fig. 3) demuestra aún más claramente la naturaleza representativa del rey. Es muy probable que esta escena muestre una de las victorias decisivas que precedieron a la unificación del país, por medio de la cual Menes y sus hombres del Alto Egipto dominaron uno o más de los estados del Delta, ya que se identifica

el enemigo vencido como un egipcio del Bajo Egipto. Lo que a nosotros nos importa actualmente es el hecho de que todo el conflicto esté representado como si fuera sólo entre el rey y el jefe enemigo. Una mirada a la figura 1 nos enseñará que esto representa una ruptura completa con el uso predinástico, y el cambio fue irreversible. A partir de entonces ya no se representará más a la comunidad por medio de un conglomerado de figuras: el arte egipcio proclama rotundamente que son los actos del Faraón, y no los del pueblo, los que son eficaces. Es revelador que la representación de la comunidad por la sola figura simbólica de su gobernante se aplique constantemente y únicamente a Egipto. Al enemigo se le representa con frecuencia por una pluralidad. Incluso en la paleta de Nármer dos enemigos muertos (abajo de la fig. 3) completan la imagen de los vencidos. La fórmula más común del Reino Nuevo es una elaboración del diseño de la paleta de Nármer. En la figura 5 se muestra a Tutmosis III sosteniendo con la mano un montón de desvalidos cautivos que sirven para hacer resaltar la figura sobrehumana del rey y, como veremos, su desconcierto y su ineficaz oposición al Faraón poseen un claro significado.

Si consideramos ahora un monumento mesopotámico de un período temprano, nos enfrentamos con un concepto muy distinto de la naturaleza del rey. El gobernante, Eannatum, marcha al frente de su falange o va en su carro a la cabeza de su infantería (fig. 6). Al otro lado de la estela (fig. 7) una figura simbólica ha atrapado al enemigo con una red. Esta figura representa al dios Ningirsu, que es así, muy significativamente, el equivalente de la figura del Faraón en el dibujo egipcio de la figura 5. El rey mesopotámico encabeza a su pueblo, pero no se le representa como algo esencialmente diferente de sus súbditos, sino que es el dios quien pertenece a un orden diferente de ser. Este criterio con respecto al gobernante se mantiene como característica del arte mesopotámico de todas las épocas. En la figura 8 vemos a Asurnasirpal en la batalla, de pie en su carro junto con el auriga y un arquero, y aunque alguno de los enemigos se rinden, otros no vacilan en dirigir el arco contra él. El dios Asur respalda al rey.

Los egipcios representaron un acontecimiento similar de una forma completamente diferente (fig. 9): toda la escena está dominada por el Faraón, que, solo en su carro, se ha atado las riendas alrededor de la cintura a fin de tener las dos manos libres para la lucha; y está tan absorto mirando el efecto de su último tiro que su mano derecha queda detrás de su rostro, en el lugar donde había soltado la cuerda del arco. A pesar de este encantador detalle «realista», el dibujo es pura invención, ya que es imposible luchar sin ayuda desde un carro de ese tipo. Pero ninguna representación de la realidad podía servir para representar al Faraón adecuadamente. El resto del dibujo está igualmente determinado por la idea que de su gobernante tenían los egipcios. Los dioses están representados por el buitre de Mut suspendido en el aire encima del rey y que rememora a Asur en la figura 8. Pero el Faraón necesita menos asistencia que el asirio porque no hay enemigo que se atreva a amenazarle. Además, no se destaca ninguna tropa en la batalla. A la derecha, el ejército egipcio constituye un borde decorativo tras el rey, y sólo si miramos con atención nos damos cuenta de que los soldados egipcios han penetrado en la fortaleza y están degollando a los sitios. Sólo cuentan los actos del rey; él es invencible; más aún, inatacable, intangible. Por esta razón, los textos egipcios siempre se refieren al enemigo en términos despectivos tales como «los miserables asiáticos». Ningún hombre puede abrigar la esperanza de oponerse al gobernante divino y sobrevivir. El arte egipcio se hace a veces lírico cuando representa este tema. En la figura 10, otra elaboración del motivo de la paleta de Nármer, el Faraón aparece en una batalla cuerpo a cuerpo. Obsérvese el magnífico contraste entre la figura vigorosa y ágil de Rameses II y el absoluto derrumbamiento del jefe libio. Adviértase también que el efecto se intensificaba de nuevo al oponer dos antagonistas a la sola figura del rey. El mismo contraste domina en la figura 5. Pero ahora estamos preparados para investigar el total significado de esa escena: no es una simple afirmación de la ineficacia de tantos hombres contra la figura del Faraón solo. Los enemigos representan en el dibujo un elemento caótico, y lo mismo se puede decir de los enemigos de la figura 8, e incluso de las dos figuras en la parte inferior de la figura 3. La victoria no es una simple afirmación de poder; es la reducción del caos al orden. En la figura 5 el rey está equilibrado por los dioses con los que se confronta; se reivindica, pues, un orden divino.

Nos encontraremos con este aspecto de la realeza a través de los textos egipcios que vamos a comentar, aspecto que establece una distinción entre la monarquía egipcia y el mero despotismo. El Faraón no actúa arbitrariamente, sino que mantiene un orden establecido (del que la justicia es un elemento esencial) en contra de la embestida furiosa de las fuerzas del caos. Esta función es independiente de los accidentes de la historia, es una verdad eterna y, por lo tanto, es el tema principal de los artistas de todos los tiempos. Se pueden indicar los incidentes históricos en los que la verdad se ha hecho manifiesta, pero en una posición secundaria, como son los grandes paneles con textos y la enumeración de los nombres de las ciudades cautivas³. Por esta misma razón, muchos textos que consideramos inscripciones históricas nos exasperan por el predominio de generalidades y clichés y la escasez de una información en la que consten datos; pero es que éstos tenían poco significado para el egipcio en comparación con la satisfacción

que sentía, al comprobar que el orden estático, defendido por el Faraón, estaba de nuevo firmemente establecido.

Hasta ahora sólo hemos usado de escenas bélicas para ilustrar la diferencia entre los conceptos de realeza mesopotámico y egipcio; pero es evidente que en cualquier contexto en el que se muestre al rey habrá de encontrarse el mismo contraste. La figura 11 muestra a Asurnasirpal sorprendido, mientras caza, por un león herido que le ataca por detrás. Los soldados vienen corriendo a ayudar al rey, que se da la vuelta con el arco preparado para una caza situada a mayor distancia, mientras el auriga cuida de los caballos. Es oportuno observar que se representa al león como una magnífica bestia y de lo más poderoso. A Asurbanipal se le pinta de un modo más realista en la misma emergencia⁴; la cabeza del león enfurecido es separada con fuerza por la lanza del rey, a quien ayuda otro lancero, un arquero, y, por supuesto, el auriga.

En Medinet Habu, Rameses III se ha pintado a sí mismo⁵ en idéntica situación; solo se conserva una de las garras del león, pero es suficiente: la diferencia entre esta versión y la mesopotámica no podría ser más sorprendente. El rey, con las riendas atadas a la cintura, está de pie, solo, en el carro. Mientras se deshace del animal que ataca desde atrás, otro león vuela precipitadamente delante de sus caballos. Se le representa como un animal insignificante, asustado, exactamente igual que en otro relieve (fig. 12) a un león domesticado de Rameses II se le muestra trotando al lado del tronco de caballos del Faraón como si fuese un perro no muy grande. Estas escenas no significan que los egipcios tuvieran una idea falsa acerca de las potencialidades del león, de hecho tenemos la prueba de que por lo menos un Faraón se enorgulleció de su éxito cazando a estos peligrosos animales; Amenhotep III en su décimo año de reinado puso en circulación una serie de grandes escarabajos conmemorativos en los que leemos: «Relación de los leones que su Majestad abatió por su propios tiros desde el Año 1 al Año 10, a saber: 102 fieros leones»⁶. Ahora bien, el arte antiguo no tiene por qué representar simplemente lo que la vista puede ver. En Egipto y Mesopotamia las cacerías de leones se pintaban para proclamar el valor del rey en un deporte peligroso, pero en Mesopotamia aparece en esas escenas como un hombre heroico y en Egipto como un dios que destruye a sus víctimas, en la perfección de su poder, como jugando. A nosotros esta representación nos parece exceder a su propósito, ya que negamos el mérito de una victoria en que los combatientes son tan desiguales, pero nuestra reacción nos da simplemente la medida de lo alejados que estamos de la mentalidad egipcia. Tengamos en cuenta que las escenas de caza reflejan el mismo punto de vista con respecto al rey que las escenas bélicas. Los dibujos egipcios muestran al Faraón, a la manera de los dioses de la *Ilíada*, decidiendo el resultado de la batalla, pero sin que el combate le ponga en peligro, mientras que, en Mesopotamia, el rey aparece a la cabeza de sus tropas, arriesgando su vida como sus soldados.

Sólo en un contexto aparece el Faraón en el mismo pie de igualdad con otras figuras, a saber, en compañía de los dioses. Y precisamente es en este contexto en el que al rey mesopotámico se le muestra no como un jefe, sino como un súbdito. La estela de Ur-Nammu es característica del punto de vista mesopotámico de todos los tiempos. El rey está en actitud de adoración y humildad ante el trono de su dios (fig. 13). En la época asiria, la relación no es esencialmente diferente, pero se ha vuelto menos directa. Normalmente se muestra al rey delante de una estatua del dios.

Se conoce también una relación correspondiente en Egipto, aunque ahí no se muestra al rey solamente adorando, sino llevando a cabo en persona todos los actos del ritual cotidiano correspondiente a todos los dioses del país. Pero, además, hay escenas a las que no se encuentra paralelo en Asia. Así vemos a Rameses II (fig. 14), entre los dioses Horus y Cnum, cogiendo pájaros con red en las ciénagas. El testimonio de este dibujo, junto con el de las escenas bélicas y de caza, es bastante elocuente: el Faraón no pertenece al género humano, sino al de los dioses; por consiguiente, no tenemos que sorprendernos al encontrarle asumiendo esa curiosa mezcla de rasgos animales y humanos que es característica de los dioses de Egipto. Dentro del carro de guerra de Tutmosis IV (figura 15), las únicas formas que son puramente humanas son los enemigos agonizantes; se muestra al rey como el león alado del dios-guerrero Montu, que aparece con cabeza de halcón. Esta representación del rey ya se conoce en el Reino Antiguo⁷. Obsérvese en el dibujo del carro cómo a través de medios puramente formales la figura del rey se asimila a las figuras divinas que le rodean. Hay varias zonas, cubiertas con líneas apretadas, que son significativas en esta conexión: las alas del rey y las del dios; el abanico real detrás del león alado y el escarabajo del sol alado; las alas del último sombreadas verticalmente, que armonizan con las coronas de plumas del dios en la izquierda y del rey a la derecha. De esta manera, por medios puramente estéticos, se hace que el rey aparezca como parte integral del mundo de los dioses, exterminando a los equivocados mortales que se dirigen contra él.

A partir de estos antecedentes debemos considerar un tipo de monumentos que nos es muy conocido y que, por esa misma razón, somos totalmente incapaces de apreciar. La

esfinge, que fue para los griegos la encarnación del misterio, ha sido vulgarizada por las artes aplicadas hasta el punto de que la consideramos simplemente un antiguo capricho de la fantasía oriental. Por supuesto no es tal cosa, sino que representa al rey no sólo como un ser de un poder físico sobrehumano, sino con una clase de poder que, en Egipto, es característico de los dioses. En algunas obras la realización es lo bastante lograda como para impresionarnos incluso a nosotros (fig. 16).

Queda un punto que necesita ser subrayado. Al comentar las obras de arte como la personificación de dos conceptos distintos de la realeza, podemos haber dado la impresión de que las consideramos productos de un pensamiento premeditado. Este no es el caso, naturalmente, y, enfrentados con los originales, se reconocerá sin vacilación que son el resultado, no de cálculos intelectuales, sino de la inspiración artística. En otras palabras, el artista antiguo no se preguntaba: «¿Cómo representaría yo al rey, como dios o como héroe?» Simplemente pensaba: «Ahora tengo que pintar a Su Majestad», y según fuese un egipcio o un asirio, el resultado era tal como hemos visto. El acercamiento por medio del arte tiene la gran ventaja de que, por encima de nuestro análisis intelectual, podemos captar directamente las «expresiones-en-la-forma» en que los antiguos expresaban lo que ellos creían que era la verdad acerca de su rey. Su experiencia, sin embargo, era en primer lugar emocional, y esto es bastante comprensible, puesto que la verdad acerca de su rey afectaba a sus vidas en todos los aspectos, incluso en los más personales, porque la armonía entre la existencia humana y el orden sobrenatural se mantenía a través del rey.



Dona Maasai (Imatge cedida per J. Serrallonga)

Notas

- 1) A. J. L. Wensinck, «The Semitic New Year and the Origin of Eschatology», *Acta Orientalia*, Vol. I (1923).
- 2) Un útil término empleado por Miriam Schild Bunim, *Space in Medieval Painting and the Forerunners of Perspective* (Nueva York, 1940).
- 3) La facilidad con que se copian los hechos históricos sean pertinentes o no, demuestra la relativa poca importancia de los mismos. Rameses III conservó los nombres de las ciudades conquistadas escritos en el templo funerario de Rameses II para cuando utilizó los dibujos de este último como base para su propio templo; incluso en el Reino Antiguo encontramos que los libios que aparecen como víctimas de las conquistas de Pepi II, tienen los mismos nombres propios que los que aparecen en los relieves del templo de Sahure dos siglos antes (véase Jéquier, Pepi II, p. 14).
- 4) *Studies Presented to F. LI. Griffith* (Londres, 1932), Lám. 31.
- 5) H. H. Nelson y otros, *Medinet Habu*, Vol. I (Chicago, 1932), Lám. 35. Breasted, en *Studies Presented to F. LI. Griffith*, págs. 267-71, ve en el relieve egipcio el prototipo de las versiones asirias. Bruno Meissner, en *Beiträge zur altorientalischen Archäologie (Mitteilungen der Altorientalischen Gesellschaft, Vol. VII, 1934)*, sostiene lo contrario, porque los carros fueron originariamente asiáticos. No existe, sin embargo, una influencia artística demostrable en ninguna de las dos direcciones. El conocimiento del carro tirado por caballos procede de Asia; pero Meissner entenebrece el tema al afirmar una dependencia artística basándose en la derivación demostrada de los mismos objetos pintados. El arte de Egipto y Mesopotamia nos presenta un aspecto distinto del caballo y el carro. La representación asiática en el «estandarte de Ur», el cuenco de oro de Ras Shamra, y los relieves de los reyes asirios muestran siempre al animal de

tiro. Los egipcios desarrollaron su propia fórmula: una criatura retozona y noble con lomo hundido, y esta representación se encuentra ya en el reino de Amenhotep II (tumba de Userhat); Wreszinsky, *Atlas zur altägyptischen Kulturgeschichte*, Vol. I, Lám. 26a). Los sellos micénicos dan todavía otra versión del tema. Se diría que un león atacando el carro real por detrás se encontraría en tan pocas ocasiones como para exigir un origen común de este tema cuando se encuentre en Egipto y en Asiria, pero quizá nos confundimos ya en la premisa. El rey asirio «cazaba» dentro de un cuadro de soldados que formaban un muro con seis escudos; si el rey egipcio cazaba en el llano con ojeadores, podría surgir una situación parecida ya que en ambos casos cazador y pieza girarían dentro de un espacio limitado, y por lo tanto es posible que el tema se introdujera en el arte de los dos países independientemente.

- 6) Brasted, *Ancient Records*, II, 865 (revisado por J. A. Wilson).
- 7) No hay seguridad acerca de si la figura tenía una cabeza humana o de pájaro, ya que está incompleta (Borchardt, *Sahure*, I, 33; Pl. 8 y p. 21; *Neuserre*, págs. 46 y sig.).

3. Bibliografia

Braudel, F. (1968). *La historia y las ciencias sociales*. Madrid: Alianza.
Recull d'articles sobre epistemologia i metodologia històriques d'aquest important autor francès.

Cervelló Autuori, J. (1996). *Egipto y África. Origen de la civilización y la monarquía faraónicas en su contexto africano* (Aula Orientalis-Supplementa, núm. 13). Sabadell: Ausa.

Recerca conduïda a partir del mètode historicoreligiós i historicomental, amb un primer capítol de plantejament epistemològic i metodològic.

Cervelló Autuori, J. (2001). *Aire: les creences religioses en context*. A: Ardèvol Píera, E. i Munilla Cabrillana, G. (coord.) *Antropologia de la religió* (mòdul didàctic 2). Barcelona: Ediuoc.

Introducció a l'epistemologia i als mètodes de la història de les religions.

Croce, B. (1953). *Teoría e historia de la historiografía*. Buenos Aires: Imán.
Epistemologia històrica de perspectiva relativista i presentista.

Duby, G. (1988). *Diálogo sobre la historia. Conversaciones con Guy Lardreau*. Madrid: Alianza.

Reflexions epistemològiques i metodològiques d'aquest gran historiador francès.

Eliade, M. (1972). *El mito del eterno retorno*. Madrid: Alianza.

Eliade, M. (1980). *La prueba del laberinto*. Madrid: Cristiandad.

Apassionant recorregut per la biografia d'Eliade, en forma de converses, amb reflexions d'epistemologia i metodologia de la història de les religions.

Febvre, L. (1986). *Combates por la historia*. Barcelona: Ariel.

Recull d'articles, a la manera de "memòries històriques", d'un dels pares de la història del segle XX.

Frankfort, H. (1981). *Reyes y dioses. Estudio de la religión de Oriente Próximo en la antigüedad en tanto que integración de la sociedad y la naturaleza*. Madrid: Alianza.
Recerca conduïda des d'una perspectiva historicomental, amb una introducció epistemològica i metodològica.

Kuhn, Th. S. (1975). *La estructura de las revoluciones científicas*. Mèxic: Fondo de Cultura Económica.

Un clàssic sobre el mètode científic i la relativitat metodològica.

Le Goff, J.; Chartier, R; Revel, J. (1988). *La nueva historia*. Bilbao: Mensajero. Diccionari enciclopèdic sobre els principals corrents teòrics i els mètodes de la història contemporània. Molt útil com a primera i completa aproximació a aquesta problemàtica.

Lévi-Strauss, C. (1969). *Raça i història*. Barcelona: Edicions 62.

Nadal Lorenzo, J.; Palet Martínez, J.M. (2000). *Patrimoni arqueològic i recursos culturals*. Barcelona: Ediuoc.

La primera part presenta els principals corrents teòrics i metodològics de l'arqueologia, una de les ciències auxiliars de la història més importants.

Pagès, P. (1983). *Introducción a la historia. Epistemología, teoría y problemas de método en los estudios históricos*. Barcelona: Barcanova.

Manual d'introducció epistemològica i metodològica a la història i a la historiografia.

Valdés, R. (1985). "Pròleg". A: L. Lévy-Bruhl. *L'ànima primitiva*. Barcelona: Edicions 62 (pàg. 7-18).

Un lúcíd assaig sobre relativitat cultural.

Winch, P. (1987). *Understanding a Primitive Society*. Oxford.

Un lúcíd i bel·ligerant assaig de relativisme antropològic.

4. Activitats

4.1. Activitat 1

Llegiu una primera vegada molt acuradament la introducció del tema i reflexioneu sobre el que s'hi explica.

4.2. Activitat 2

Torneu a llegir la introducció del tema, però aquest cop per parts, i feu, quan correspon, les lectures que es van indicant. És a dir, feu servir la introducció com a pauta i marc per a la lectura ordenada dels textos recollits en l'apartat "Lectures".

4.3. Activitat 3

En fer les lectures, tingueu en compte dues coses: heu de **comprendre bé el contingut del text** (per tant, cerqueu els termes o conceptes que no coneixeu en diccionaris o enciclopèdies –o adreceu-vos al consultor per als conceptes més complexos–, i insistiu en els passatges més difícils: és important que no us deixeu cap paraula o idea per aclarir); i heu d'**aïllar quins són els conceptes i les idees centrals de cada lectura** (és a dir, heu de "focalitzar" a l'hora d'assimilar el contingut del text). Treballeu lentament, sobre segur i ben concentrats. La temàtica i la seva complexitat així ho requereixen.

4.4. Activitat 4

Un cop fet tot el que s'especifica en els punts anteriors, redacteu un **treball de dues planes** de síntesi de tot el que heu llegit, après, reflexionat i conclòs. Intenteu de no fer un resum text per text, sinó una síntesi global i focalitzada de la problemàtica epistemològica presentada. Trieu un *leitmotiv* (o un parell o tres) d'entre els conceptes que us han semblat més determinants i construïu el discurs a partir d'aquí. És molt important que estigui ben estructurat i ben escrit. Som a humanitats i cal que els continguts s'expressin amb una forma adequada, tant pel que fa a l'estructura com a la llengua.