

# Europa

Josep Cervelló Autuori  
Jordi Nadal Lorenzo  
Josep Maria Palet Martínez

P08/04526/00969



Universitat Oberta  
de Catalunya

[www.uoc.edu](http://www.uoc.edu)



# Índex

<b>1. Objectius</b> .....	5
<b>2. Introducció</b> .....	6
2.1. La prehistòria recent d'Europa: problemàtica general.	
Cultures preindoeuropees .....	7
2.1.1. Del neolític a l'edat dels metalls .....	7
2.1.2. Aspectes historicoreligiosos de l'adveniment dels metalls i de l'origen dels primers estats .....	14
2.1.3. Un exemple de civilització preindoeuropea: la cultura minoica de Creta .....	20
2.2. Les arrels del nostre món cultural: els indoeuropeus i la seva cosmovisió trifuncional .....	24
2.2.1. Indoeuropeística antiga .....	24
2.2.2. La cosmovisió dels indoeuropeus: la trifuncionalitat ....	28
<b>3. Contextualització històrica</b> .....	33
<b>4. Documentació</b> .....	34
4.1. Lectures .....	34
<b>5. Bibliografia</b> .....	51
5.1. Sobre el neolític i les edats dels metalls a Europa .....	51
5.2. Sobre les creences religioses associades a la metal·lúrgia i als estats primerencs .....	51
5.3. Sobre la <i>Old Europe Culture</i> i la Creta minoica .....	52
5.4. Sobre els indoeuropeus en general (cultura, arqueologia, lingüística, història, etc.) .....	52
5.5. Sobre religió indoeuropea en general .....	53
5.6. Sobre Georges Dumézil i les seves teories .....	53
5.7. Principals obres de Dumézil sobre la trifuncionalitat indoeuropea .....	54
5.8. Sobre la trifuncionalitat a l'Europa feudal i a la literatura medieval .....	54
<b>6. Activitats</b> .....	56
6.1. Activitat 1 .....	56
6.2. Activitat 2 .....	56
6.3. Activitat 3 .....	56



## 1. Objectius

Els objectius que ha d'assolir l'estudiant amb aquest mòdul didàctic són les següents:

- Des del punt de vista dels **continguts històrics**, estudiar la neolitització i les edats dels metalls a Europa, i també les cultures protohistòriques del continent, tant preindoeuropees com indoeuropees.
- Des del punt de vista dels **eixos temàtics de l'assignatura**, analitzar, d'una banda, l'univers religiós de les societats metal·lúrgiques i les creences relacionades amb les reialeses naixents (primers estats) i, de l'altra, comprovar la recategorització a la qual estan sotmesos els motius que, eventualment, passen del discurs mític al discurs lògic, i com aquest discurs els reformula segons la seva especificitat.
- Des del punt de vista de l'**epistemologia i la metodologia històriques**, veure la immobilitat d'alguns paradigmes teòrics en prehistòria, com ara el de l'edat del bronze, i de la seva superació, i endinsar-nos en l'epistemologia i els mètodes de la indoeuropeística.

## 2. Introducció

Amb aquest apartat entrem en la darrera part del programa, dedicada al **complex cultural septentrional o europeu**. Després d'haver analitzat els trets culturals essencials dels complexos africà i del Pròxim Orient, veurem, en aquest i en els dos apartats que segueixen, com sorgeixen les civilitzacions europees antigues i quins són els trets històrics i ideològics que les defineixen.

Aquest apartat s'estructura en **dues parts** ben diferenciades:

- La primera part, que hem titulat "**La prehistòria recent d'Europa: problemàtica general. Cultures preindoeuropees**", presenta l'evolució històrica del nostre continent en les darreres fases de la prehistòria i tracta d'una manera especial la problemàtica historiogràfica que planteja l'edat dels metalls. També analitza l'univers imaginari de les societats metal·lúrgiques i reflexiona sobre l'origen dels primers estats. Finalment, exposa succintament els trets definidors d'una de les principals civilitzacions preindoeuropees d'Europa: la Creta minoica. Aquesta primera part no té associada cap lectura.



Temple minoic de Phaistos

- La segona part, que porta per títol "**Les arrels del nostre món cultural: els indoeuropeus i la seva cosmovisió trifuncional**", explica com durant l'edat dels metalls es produeix la progressiva indoeuropeització d'Europa, i aprofundeix sobre l'univers imaginari i religions dels pobles indoeuropeus antics, arrel i context inicial de la nostra tradició cultural. Aquesta part és la que té associades les lectures d'aquest apartat.

## **2.1. La prehistòria recent d'Europa: problemàtica general. Cultures preindoeuropees**

### **2.1.1. Del neolític a l'edat dels metalls**

A diferència d'altres regions del món, com ara el Pròxim Orient o el Sàhara, **Europa es va neolititzar a causa de factors externs.** L'adquisició dels trets econòmics i tecnològics propis del neolític es va deure a un procés d'expansió des del nucli del Pròxim Orient. A partir del registre arqueològic, sembla que aquest procés va consistir essencialment en la transmissió progressiva i reticular de pràctiques, d'idees i de productes (i aquí hauríem d'incloure totes les espècies vegetals i animals domesticades), potser acompanyada de colonitzacions a petita escala, però sense grans migracions ni substitució de població. S'ha de dir, tanmateix, que els estudis genètics actuals parlen d'autèntics moviments poblacionals de l'est de la Mediterrània vers l'oest i el nord. Sigui com sigui, el neolític europeu, cronològicament situable entre el VII i el III mil·lenni aC (les cronologies més antigues les trobaríem a Grècia i als Balcans i les més modernes a la costa atlàntica i escandinava), es va caracteritzar per una àmplia varietat d'adaptacions a una geografia diversa, la qual cosa va significar una forta regionalització de les cultures. Aquestes cultures no van arribar en cap cas a assolir els graus de complexitat social que van caracteritzar tard o d'hora algunes de les civilitzacions dels altres dos complexos culturals –amb nuclis de neolitització autòctons–, transformades en comunitats urbanes i estatals (Mesopotàmia, Egipte). Les societats neolítiques europees sempre presenten sistemes d'organització externa menys sofisticats.

És més aviat en l'etapa següent al procés de neolitització quan podem començar a parlar pròpiament de les primeres civilitzacions europees. Però aquesta etapa, que per tradició historiogràfica seguim anomenant **edat del bronze**, planteja una problemàtica difícil.

Com sabeu, els estudis tradicionals d'arqueologia han perioditzat la prehistòria en uns estadis fonamentats en la presència, entre la cultura material, d'una sèrie d'elements tecnològics, fabricats d'una manera determinada i/o sobre unes matèries primeres concretes. Aquesta tradició ve del segle XIX, l'època del gran "optimisme tecnològic" a Europa. El danès Ch. Thomsen, en primer lloc, va dividir el llarg període prehistòric en tres edats: pedra, bronze i ferro; posteriorment, l'anglès Lubbock va establir la subdivisió de l'edat de pedra en paleolític i neolític. Fins a cert punt, aquesta era una classificació acceptable: l'arqueologia d'aquell moment s'havia de fonamentar en la cultura material que es recuperava de les excavacions, mancada encara de les aportacions d'altres disciplines que ajudessin a caracteritzar les societats passades en alguna cosa més que en el grau de complexitat tecnològica de les eines. Tanmateix, des del primer moment, a aquestes classificacions se'ls va donar un sentit –un mal sentit– evolutiu, i ja hem vist que el camí cap a la complexitat tecnològica no és únic i

necessari, sinó que hi ha ritmes i modalitats diferents segons les cultures: recordeu l'exemple de la ceràmica i del ferro africans. En tot cas, aquest no serà ara el tema central de discussió.

Tot i que actualment l'arqueologia ha oblidat, fins a cert punt, el fals evolucionisme, i que disposem d'altres elements en el registre arqueològic que ens permeten caracteritzar millor les cultures passades, la nostra ciència pateix el que Thomas S. Kuhn va anomenar per a les ciències experimentals *l'immobilisme dels paradigmes* (entenent per paradigma un model explicatiu convencionalment acceptat perquè té més èxit que altres de similars en la resolució dels problemes per als quals s'ha creat, però que no és, per definició, ni absolut, ni necessari, ni definitiu). L'existència d'una edat del bronze amb una entitat pròpia a Europa es podria considerar un d'aquests paradigmes: com veurem, després que les innovacions tecnològiques han perdut importància classificatòria davant de les econòmiques, es fa difícil de mantenir l'edat del bronze o l'edat del ferro com a etapes amb la mateixa entitat i el mateix pes específic que donem al paleolític i al neolític.

Si el pas del paleolític (societats caçadores recol·lectores) al neolític (societats productores) va significar un canvi radical pel que fa a comportaments com l'alimentari, el religiós, el social, etc., l'edat del bronze només va representar una matisació d'alguns dels trets definidors del neolític, que es pot concretar en l'aparició d'alguns nous elements tecnològics o en l'augment de la complexitat en l'àmbit econòmic, social o ritual. Podríem dir que els canvis que detectem entre el paleolític i el neolític són de tipus qualitatiu, mentre que els que observem entre el neolític i l'edat del bronze són de tipus quantitatiu o de grau. El caràcter universal o regional d'aquests canvis també seria un factor a tenir en compte, perquè a Europa hi ha divergències locals i regionals importants entre les comunitats.



Tècnica d'obtenció del ferro



Però la necessitat de donar cos al paradigma de l'edat del bronze, és a dir, de considerar que aquest període té una entitat i importància similar a la del paleolític o el neolític, havia portat els investigadors tradicionals a sobrevalorar el seguit de característiques de grau o de quantitat que defineixen aquesta etapa (consulteu la classificació de qualsevol manual, enciclopèdia o fins i tot congrés especialitzat!).

Quines serien aquestes característiques que ens permetrien diferenciar l'edat del bronze, en aquest cas europea, de l'etapa anterior?

- Els canvis tecnològics<sup>1</sup>

<sup>(1)</sup>La generalització de l'ús dels metalls (primer coure, després bronze, però també or i altres) com a matèria primera. Les primeres eines de metall europees es van fer durant el Neolític, especialment a les zones de l'est d'Europa, utilitzant matèries primeres sense modificar (coure nadiu, or nadiu), que eren colpejades fins a obtenir la forma desitjada. Encara no podem parlar de veritable metal·lúrgia. Aquesta darrera activitat –que implica la reducció dels metalls procedents de minerals com òxids o carbonats i el modelat de les peces mitjançant la fosa del metall– es va iniciar en una etapa que anomenem *eneolític* (a partir del llatí *aeneus*, 'metall', i el grec *lithos*, 'pedra': 'edat del metall i de la pedra', nom construït sobre la base dels de les etapes anteriors de la prehistòria i que en la concepció original volia subratllar el caràcter transicional d'aquesta fase), i que, amb importants diferències cronològiques, es podria situar a Europa al voltant del III mil·lenni aC. L'aliatge de coure i estany (bronze) no es va generalitzar fins al canvi del III al II mil·lenni aC. Juntament amb la generalització de l'ús dels metalls es constata una major especialització artesanal, amb l'aparició d'especialistes a temps complet i, directament relacionada amb aquesta especialització, una regularització dels intercanvis (desenvolupament del comerç a llarga distància).

- Els canvis econòmics<sup>2</sup>

(2) Alhora, a Europa sembla que hi ha tot un seguit d'innovacions que milloren la productivitat en l'àmbit agrícola i ramader. L'agricultura es veu afavorida per l'aparició de nous elements com l'arada i el carro (roda). La primera permet que els camps produeixin més amb menys esforç; el segon permet la distribució regional dels excedents dels recursos alimentaris a causa de la intensificació agrícola. En alguns punts concrets, aquesta "segona revolució agrícola" també hauria comportat la diversificació de la producció (Mediterrània oriental: olivera i vinya, principalment) o l'aplicació de tècniques de regadiu (zones àrides de l'oest de la Mediterrània). Pel que fa a la ramaderia, en aquest període també s'haurien donat un seguit de canvis que durant molt de temps es van conèixer en la bibliografia especialitzada com a revolució dels productes secundaris. Segons els defensors d'aquesta idea, durant el neolític el bestiar domèstic només s'havia aprofitat per a l'obtenció de carn. A partir d'ara, en canvi, s'haurien començat a aprofitar un seguit de recursos que l'animal dona en vida: llet, llana i, lògicament, força de treball, aplicada a la producció agrícola i al transport.



Pla de Messana (Creta)

- Els canvis socials<sup>3</sup>

(3) Els canvis tecnològics i econòmics anteriors haurien significat una reestructuració de la relació entre els individus. En primer lloc, la producció d'uns excedents importants hauria comportat, d'una banda, la possibilitat d'alliberar mà d'obra, que, d'aquesta manera, s'hauria pogut especialitzar en les noves activitats metal·lúrgiques. De l'altra, l'activitat agrícola, ara més complexa, i la diversificació de feines haurien fet necessària una organització de la població mitjançant individus que actuessin com a cabdills. Aquests cabdills s'haurien vist beneficiats en els sistemes de redistribució i haurien obtingut més poder, tant polític (sobre les persones) com econòmic (sobre els béns: accés desigual als recursos bàsics). Aquest estatus social diferencial dels caps es deduiria en arqueologia precisament per la presència en les tombes dels nous elements metàl·lics de prestigi. Amb el temps, i en determinades condicions, alguns d'aquests cabdillatges haurien donat lloc als primers estats.

- Els canvis en l'ocupació de l'espai<sup>4</sup>

(4) Un altre element rellevant que cal prendre en consideració és el creixement demogràfic, fenomen molt difícil d'avaluar a partir del registre arqueològic, però que sembla que es va traduir en una intensificació en l'ocupació dels territoris (es presenten poblats més intensament) i en una diferenciació superior dels assentaments, en què destaca l'aparició de nuclis poblacionals de caràcter singular on es concentra un nombre més elevat de població i on apareixen elements estructurals de tipus urbà que denoten més complexitat en l'organització de l'espai (és a dir, amb elements constructius compartits per la comunitat, com ara muralles, àrees de producció especialitzada, estructures que destaquen en un lloc central, etc.).



Taula de Trepcó (Menorca)

Els diferents esdeveniments descrits, concatenats els uns amb els altres, serien –juntament amb altres més secundaris i conseqüència dels principals, com ara els canvis en els estils ceràmics i en els rituals funeraris– els elements distintius que ens haurien de permetre de diferenciar les societats de l'edat del bronze de les del neolític a Europa.

Ara bé, la importància d'aquests esdeveniments, i fins i tot la seva mateixa realitat, han estat qüestionades en els darrers anys.

- Pel que fa a l'adopció de la metal·lúrgia o a la incorporació d'elements metàl·lics, és molt desigual en les diferents cultures. Hi ha regions europees –Catalunya n'és un bon exemple– on durant gairebé tota l'edat del bronze la presència d'uns escassíssims elements metàl·lics no respon ni tan sols a producció autòctona, sinó que es tracta d'objectes d'importació. A més, en altres zones geogràfiques (Egipte o Mesopotàmia) s'ha demostrat que no hi ha una relació directa entre la progressiva complexitat social i el desenvolupament de la metal·lúrgia o la incorporació d'elements metàl·lics en la vida quotidiana. Pel que fa al comerç a llarga distància, també es tracta d'un tret constatable en el neolític, tot i que és cert que durant el bronze les xarxes comercials s'afermen i s'estabilitzen.
- L'anomenada *revolució dels productes secundaris* de l'edat del bronze europeu és molt dubtosa. Els estudis d'arqueozoologia ens demostren que en el període anterior, el neolític, ja hi havia animals domèstics que eren castrats o mantinguts amb vida un cop superat l'òptim carni (moment a partir del qual no surt rendible mantenir en vida un animal destinat al consum, perquè ja no ha de créixer més). Necessàriament, doncs, aquests animals

ja s'havien destinat a l'obtenció de productes secundaris, com ara llet o força de treball.

- Pel que fa als canvis socials, en primer lloc caldria no vincular l'origen d'uns determinats sistemes d'organització amb la seva documentació arqueològica. En aquest sentit, la presència dels elements metàl·lics de prestigi no provaria l'aparició d'una jerarquització de la societat, sinó, en tot cas, que existia. Sense els elements metàl·lics el prestigi social de certs individus es podria haver exterioritzat amb altres mecanismes que no necessàriament deixen un rastre tan clar en el registre arqueològic: possessió de grans ramats, de dones, etc., per no parlar de formes de comportament, de funcions rituals o de senyals corporals o d'indumentària externs. L'etnografia ens en dóna moltíssims exemples. Els defensors de l'existència de veritables transformacions en l'organització social durant l'edat del bronze repliquen tot dient que les evidències de les desigualtats socials entre aquesta etapa i l'anterior no són comparables, especialment pel que fa als trets "guerrers" dels nous cabdills i a la utilització de la coerció per part d'aquests cabdills sobre la resta de la comunitat. Al nostre entendre, com ja hem dit, es tractaria més aviat de canvis de grau a partir de situacions que ja s'haurien generat en el neolític. Hi ha, a més, una qüestió epistemològica fonamental. Plantejar que la producció d'excedents comporta l'alliberament de mà d'obra que, així, es pot dedicar a la metal·lúrgia, implica una lectura de la realitat excessivament connotada des de posicions materialistes (el mateix tipus de discurs i els termes emprats en denoten els límits), que el registre etnogràfic i historicoreligiós no confirma. Al contrari: el metal·lúrgic fa la feina que fa, no per un simple motiu mecànic (haver estat "alliberat" d'una tasca econòmica), sinó per raons ontològiques i rituals: és un ésser iniciat, en virtut de les seves qualitats transcendents, algú "marcat" per a fer aquella funció, que els altres, per molt que se'ls "alliberés", no podrien fer (vegeu més avall).
- Pel que fa a l'aparició de sistemes d'organització de l'espai de tipus urbà, hauríem de definir abans què entenem per urbanisme. Si ens limitem a considerar l'urbanisme com a ciència, tècnica i art de l'ordenació dels centres habitats –tal com s'accepta en els diccionaris de la llengua–, es podria resseguir arqueològicament des de molt abans de l'edat del bronze, i fins i tot des del paleolític (campaments de caçadors recol·lectors que evidencien una racionalització de l'espai i que demostren l'existència d'espais comunitaris). Sembla, doncs, que els canvis urbanístics de l'edat del bronze tornen a ser més una qüestió d'apreciació de grau.

Finalment, tindríem el problema fonamental de la diversificació de modalitats i ritmes. Si bé els canvis que hem anat citant es podrien fer servir per a evidenciar una transformació –si no qualitativa, sí quantitativa o de grau–, a Europa no s'assoleixen d'una manera homogènia, ni pel que fa al lloc ni pel que fa a la cronologia. La regionalització dels desenvolupaments culturals a Europa,

principalment a l'occidental, fa que les diverses poblacions siguin difícilment comparables. Cronològicament, doncs, tampoc no és possible definir una edat del bronze homogènia.

En conclusió, a partir de l'evidència i de les posicions epistemològiques actuals, es fa difícil seguir defensant la idea de l'edat del bronze com una etapa amb entitat pròpia i al mateix nivell que el neolític o el paleolític. La generalització de l'ús dels metalls com a matèries primeres i el seguit de característiques que l'acompanyen s'ha d'entendre, més aviat, com la continuació natural del procés començat en el neolític, tenint ben en compte que els ritmes i les modalitats d'aquesta continuació són molt diferents d'una regió a una altra del nostre continent.



Vista panoràmica de les runes de Hattushash, antiga capital de l'Imperi hitita (Turquia).

I després del bronze? Entre el II i el I mil·lenni aC, les comunitats europees de l'edat del bronze es comencen a caracteritzar –com sempre, en un procés sense solucions de continuïtat i a ritmes ben diferents segons les regions– per dos

trets culturals nous: d'una banda, apareix la **metal·lúrgia del ferro**, i es parla, per tant, d'una **edat del ferro**; i de l'altra, es produeix la progressiva entrada d'aquestes comunitats en la història (escriptura i, per tant, fonts escrites per a l'historiador). Aquesta entrada es verifica en un primer moment només en les penínsules de la Mediterrània oriental i central, a Grècia –abans– i a Itàlia –més tard–. Però les comunitats de la resta del continent van entrant progressivament en contacte amb les societats històriques tant del Llevant (fenicis) com de la mateixa Europa mediterrània (grecs i romans), amb el consegüent procés d'aculturació, més o menys intens segons els casos. Això vol dir que també hi ha documentació escrita sobre aquestes altres cultures europees, primer perquè grecs i romans escriuen sobre elles, i després, eventualment, perquè aquestes mateixes creen els seus sistemes d'escriptura a partir dels colonitzadors (ibers). Això fa que en l'estudi d'aquestes cultures també puguem aplicar, moltes vegades, un mètode històric (amb fonts escrites). Des d'aquesta perspectiva de la metodologia, a aquesta fase de transició cap a la història se li sol donar el nom de **protohistòria**. Com veieu un cop més, ni l'edat del ferro ni la protohistòria no tenen una entitat cronològica definida. A la península Ibèrica, per exemple, parlem d'edat del ferro o de protohistòria fins a la romanització, però la fi de l'edat del ferro a Irlanda o a Escandinàvia no es produeix fins a la cristianització d'aquests territoris, que en cronologies tradicionals ja hauríem de situar en l'edat mitjana. Podríem, doncs, considerar sinònims els termes *edat del ferro* i *protohistòria*, entendre'ls com el període en què les societats, en aquest cas europees, s'adrecen sense solució de continuïtat cap a una fase històrica, independentment de les cronologies absolutes.

### **2.1.2. Aspectes historicoreligiosos de l'adveniment dels metalls i de l'origen dels primers estats**

I fins aquí la problemàtica que es planteja sobre l'origen de la metal·lúrgia des de les ciències prehistòriques i arqueològiques. S'ha de dir que els investigadors d'aquestes disciplines que s'ocupen de l'edat dels metalls no se solen interessar gaire pel fet religiós, perquè el consideren –implícitament o explícitament– alguna cosa afegit al procés econòmic i tecnològic. Quasi bé sense excepció, presenten l'adveniment de la metal·lúrgia com un fenomen laic, profà, com si efectivament els nostres avantpassats haguessin pensat i interpretat el món i la vida en termes exactament iguals als nostres, en termes de productivitat, d'excedents, de mà d'obra, de guanys i de progrés, i s'haguessin mogut per interessos de mercat. La història de les religions fa, òbviament, una lectura molt diversa dels fets. Ja sabem que les societats de discurs mític contextualitzen totes les funcions vitals (de les quals l'econòmica n'és una més) en el marc del que és sagrat, en virtut de la seva manera d'entendre el món en clau integrada i religiosa. No es tracta, ni de bon tros, de treure importància al fet econòmic; es tracta de subratllar que aquest fet, que per a nosaltres occidentals és profà i principal, per a ells és tan transcendent com qualsevol altre i integrat. Ja hem vist el seguit de rituals que havien de dur a terme els agricultors neolítics per a assegurar bones collites i no alterar l'ordre còsmic. La metal·lúrgia representa la introducció d'un complex ideari al voltant del mineral, de la terra que

el genera, de la fosa i l'aliatge, i també d'un riquíssim i rígid ritualisme en el qual el ferrer inverteix molt més temps que el que dedica al treball específic del metall. Es tracta només de superstició i ingenuïtat? Hem de negligir aquest món imaginari i ritual a l'hora d'estudiar l'adveniment dels metalls? No hem d'oblidar mai, tot i les presentacions laiques dels fets a les quals estem acostumats, que els homes de l'edat del bronze i l'edat del ferro van constituir societats integrades, de discurs mític, com qualsevol altra comunitat religiosa del passat o de l'actualitat. Ells també són, en aquest sentit, la nostra alteritat.

Un problema diferent és com estudiar aquests comportaments religiosos dels primers ferrers. Prehistoriadors i arqueòlegs no se solen interessar pel fet religiós perquè és molt difícilment deduïble de les fonts amb què treballen. Però les fonts arqueològiques no són la realitat, sinó només un petit testimoni d'un ordre molt concret de realitats, de manera que es fa molt difícil deduir-ne comportaments humans o culturals essencials, en el sentit més prenyat del terme. La història de les religions proposa procedir, com ja sabeu, per comparació etnogràfica. Un o dos motius aïllats no són vàlids per a arribar a una conclusió, però la repetició constant, en aquest cas en totes les cultures metal·lúrgiques del món (incloent-hi l'Europa medieval o l'Europa moderna rural o esotèrica –alquímia–), d'una sèrie d'arquetipus, de creences i de rituals permet –com ja havia passat amb l'agricultura– arribar a comprendre quina és l'essència de l'univers imaginari associat al món dels minerals i dels metalls. Essència que, òbviament, té el seu origen en l'edat dels metalls prehistòrica.

Per raons d'espai, no podem descriure detalladament aquest univers imaginari. Ens acontentarem amb presentar-ne succintament els aspectes més rellevants i remetrem qui vulgui aprofundir en el tema a la bibliografia.

Un cop més, l'autor que ha estudiat i sistematitzat més bé la morfologia de l'àmbit sagrat relacionat amb els minerals i els metalls és Mircea Eliade. En el seu llibre *Herreros y alquimistas*, presenta, en breus capítols successius, les característiques que defineixen les creences, la mitologia i el ritualisme dels (primers) metal·lúrgics.

També en l'àmbit de les creences es constata la **continuïtat entre el neolític i els metalls: les noves idees i els nous símbols relacionats amb els minerals i la metal·lúrgia s'insereixen en l'àmbit imaginari de la fecunditat de la terra i de la dona i de la intervenció humana en la natura propi de les societats agràries**. Les societats integrades perceben el cosmos en termes de vida, de cicles vitals, i en conseqüència el sexualitzen, perquè la sexualitat és el signe més evident de la vida. Així, confereixen un caràcter sexuat a totes les realitats de la natura, animals, vegetals o minerals, i a tots els processos naturals, i conceben, per exemple, uns vegetals o uns minerals mascles i uns altres de femelles, o una pluja mascle (una tempesta) i una de femella (un plugim). Els minerals, com tots els altres "éssers vius", tenen un naixement ginecomòrfic i un cicle vital de naixement, creixement, maduresa i mort. Atès que els minerals neixen en les entranyes de la terra, les mines i cavernes són

assimilades a la matriu de la mare terra, i d'aquí el caràcter generador d'aquests espais [recordeu la Venus de Gavà]. Però si és així, tot el que es troba en el "ventre" de la terra és viu, encara que en estat de gestació. És a dir, els minerals extrets de les mines són, d'alguna manera, embrions: creixen lentament, a un ritme diferent del dels animals i vegetals, però creixen, maduren en els espais tel·lúrics. L'extracció és, per tant, un "naixement provocat" abans d'hora. Si se'ls deixés temps perquè es desenvolupessin, els minerals també esdevindrien éssers perfectes, acabats, madurs. Aquestes tradicions van perdurar en l'Europa esotèrica i tradicional, i un autor del segle XVII escrivia: "El robí, en particular, neix a poc a poc, a la mina; al principi és blanc, i després, en madurar, es va tornant vermell, i això explica que se n'hagin trobat de completament blancs i de blancs i vermells. Com el nen es nodreix de sang en el ventre de la seva mare, així el robí es forma i nodreix". El mateix Francis Bacon va escriure: "Alguns vells expliquen que a l'illa de Xipre hi ha una espècie de ferro que, tallat a trossets i dipositat en una terra regada freqüentment, d'alguna manera vegeta, fins a l'extrem que tots aquests trossets es fan molt més grans" (!). Com diu Eliade, "és interessant assenyalar la persistència d'aquesta concepció arcaica del creixement dels minerals; resisteix segles d'experiència tècnica i pensament racional (només cal pensar en les nocions mineralògiques acceptades per la ciència grega)".

Conseqüència de tot això és la creença que cal deixar reposar les mines després d'un període d'explotació activa: les mines, matrius de la terra, necessiten temps per a tornar a engendrar. Plini deia que les mines de galena d'Hispania renaxien després d'un cert temps, i un autor espanyol del segle XVII explicava que una mina esgotada és capaç de refer els seus jaciments si se l'obtura convenientment i se la deixa reposar durant deu o quinze anys. El més important, però, és que la mineria i la metal·lúrgia, com l'agricultura, van conferir a l'home un sentiment de confiança, fins i tot d'orgull: l'home se sent capaç de col·laborar en l'obra de la natura, capaç d'ajudar en els processos de creixement que es verifiquen en el si de la terra. L'home modifica i accelera el ritme d'aquestes lentes maduracions; d'alguna manera substitueix el temps. Un autor del segle XVIII deia: "Allò que la natura ha fet al principi ho podem fer nosaltres igualment, remuntant-nos al procediment que la natura ha fet servir. Allò que podria seguir fent amb l'ajuda dels segles en les seves solituds subterrànies, nosaltres podem fer que ho acabi en un sol instant, ajudant-la i posant-la en millors circumstàncies. Així com fem el pa, podem fer els metalls. Sense nosaltres, l'espiga no maduraria en els camps; el blat no esdevindria farina sense els nostres molins, ni la farina pa sense la pastada i la cocció. Unim-nos, doncs, amb la natura per a l'obra mineral, així com per a l'obra agrícola, i els seus tresors s'obriran per a nosaltres".

Si res no aturés els processos de la natura, els minerals esdevindrien "éssers perfectes", madurs, acabats. Per a moltes cultures, la perfecció mineral és l'or, de manera que qualsevol mineral, si se'l deixés acabar el seu procés, es convertiria en or. L'alquímia occidental, que va heretar i transmetre totes aquestes tradicions, va buscar sempre la manera d'obtenir or a partir d'altres metalls.



La pedra filosofal era la cobdiciada i cercada substància que havia de permetre aquesta transformació. L'alquimista es considerava el salvador fraterno de la natura, a la qual havia d'ajudar a assolir la seva finalitat, que no era una altra que l'acabament perfecte del regne mineral, la maduració final amb la conversió de tots els minerals i metalls en or.



Jaciment de Los Millares (Almeria)

No és fàcil descobrir una nova mina o una nova veta: són els déus els qui en revelen als homes els emplaçaments i les maneres com s'han d'explotar. I durant tota la vida la mina està rodejada d'esperits i éssers sobrenaturals que la protegeixen i l'habiten. L'obertura d'una mina o la construcció d'un forn són sempre operacions rituals de gran complexitat. En l'Europa tradicional, fins a temps relativament moderns i tot i la cristianització, encara es feien cerimònies religioses quan s'obria una mina. Obrir una mina implica, en primer lloc, apaivagar els esperits que hi viuen o la protegeixen. Això es fa mitjançant rituals que obliguen moltes vegades els ritualistes o tota la comunitat a **un llarg procés de purificació, amb l'observació estricta de nombrosos tabús, sobretot sexuals**. En efecte, l'home es prepara per a entrar en una zona considerada sagrada i inviolable; es pertorba la vida subterrània i els esperits que la regeixen; s'entra en contacte amb una sacralitat que va més enllà de l'univers religiós familiar, que és més profunda i més perillosa. S'experimenta la sensació d'entrar en un terreny que no pertany de dret a l'home, d'intervenir en un procés secret i sagrat. Per això, calen totes les precaucions pròpies dels rituals iniciàtics o de passatge d'un estat a un altre. Tot i això, el mineral s'extreu i es porta als forns. Aquesta és l'operació més difícil i arriscada: l'artesà substitueix la mare terra per a accelerar i perfeccionar el creixement dels minerals. Els forns són una nova matriu, que substitueix la de la terra, on els minerals acaben la seva gestació i es "perfeccionen". Això explica el nombre i la complexitat de tabús i rituals que acompanyen la fosa, que s'estenen abans, durant i després del procés material en si mateix, i requereixen molta més cura i molt més temps per part de l'artesà que no pas el fet tecnològic puntual. Les prohibicions sexuals són, un cop més, les més fortes, probablement perquè la fosa representa en certa manera una hierogàmia, una unió sexual sagrada (el

forn, nova matriu, és penetrat amb la llavor mineral), que engendra i dóna al món una "criatura" renovada, de manera que totes les energies sexuals s'han de reservar per a assegurar màgicament l'èxit d'aquesta unió.

Moltes vegades, entre aquests rituals metal·lúrgics hi ha **sacrificis humans o substitutoris**. Això és a causa del fet que moltes cultures associen les eines de metall amb què treballen la terra a l'univers imaginari agrari i conceben l'adquisició de les primeres eines i dels primers metalls de la mateixa manera com conceben la de les primeres plantes alimentàries: com a procedents del cos d'un déu primordial sacrificat. Com ja sabem, per a assegurar que el metall no falti mai, igual que per a assegurar que hi hagi collites cada any, cal repetir periòdicament el sacrifici d'aquest déu primordial, en el context d'un retorn a la plenitud cosmogònica que torni a fer possible allò que ja va succeir *in illo tempore*. Com veieu, doncs, les creences metal·lúrgiques s'integren en l'àmbit de les creences agràries, en un procés de sincretisme religiós que no fa sinó subratllar el caràcter continuista dels metalls en relació amb el neolític.

I fins aquí l'univers espiritual associat al món dels metalls. Sens dubte, us hauréu fet una idea de la importància essencial del fet religiós per a entendre des de dins l'activitat i el comportament dels primers ferrers. Una lectura en termes exclusivament econòmics és una lectura des d'aquí, mentre que a nosaltres ens interessa copsar l'essència de les societats del passat.

Un altre àmbit que des de l'arqueologia –disciplina materialista per definició– s'ha tractat sempre des de perspectives massa economicistes i laiques és, com heu vist més amunt, el de **l'origen de l'Estat**, que també requereix, si volem arribar a entendre el fenomen des de dins i en context, una relectura en clau d'història mental. Tradicionalment l'arqueologia ha presentat l'origen de l'estat com el procés, bàsicament "profà", d'acaparament per un o uns quants individus d'una part molt significativa de la riquesa produïda per una comunitat, i hi introdueix el desequilibri en les "rendes per càpita" i la desigualtat i la injustícia economicosocials, coses que inexorablement condueixen a la tensió social i a la lluita dels més desfavorits contra els poderosos (lluita de classes). La religió és un instrument en mans d'aquests darrers per a oprimir els primers (vegeu l'apartat "Mesopotàmia"), un instrument ideològic, mentre que l'instrument físic és la força coercitiva que exerceix l'estat i que precisament el defineix com a tal. És el que es pot anomenar *la teoria de l'astúcia o de l'engany*, segons la qual hi ha uns individus més llestos que treuen profit polític i material de la seva superioritat sobre els altres, de la seva habilitat i capacitat de manipulació social i ideològica. El caràcter massa "nostre" d'aquest plantejament és manifest.

D'entrada, podríem dir que els cabdillatges que condueixen l'Estat provenen dels liderats dels caçadors recol·lectors, i que la força física s'ha exercit sempre en l'àmbit de les relacions socials (i s'exerceix entre els primats). És a dir, el que aquesta visió materialista creu que caracteritza l'Estat no és nou: és la readaptació de comportaments ancestrals. Però la qüestió no és aquesta. Un

cop més l'etnografia (i la mitologia i les llegendes tradicionals) ens diu coses molt diferents –de fet absolutament contràries– sobre el tema. És cert que hi ha cabdillatges inicials i és cert que els cabdills són rics. Però no és cert que al principi es tracti d'un procés de força o d'habilitat en què els uns, més llestos, s'imposen sobre els altres, més dèbils. És un plantejament massa influït pels principis evolucionistes occidentals de la selecció natural i de la supervivència dels més forts. I tampoc no és cert que això porti a una desigualtat mal suportada pels de baix: en aquesta visió hi ha una clara projecció al passat de les nostres idees i inquietuds politicosocials, vinculades a la nostra experiència històrica més recent, que, com hem dit tantes vegades, no és "la" història, no és un paradigma universal i necessari.

En moltes **reialeses divines tradicionals de l'Àfrica**, per exemple, el "rei", identificat amb un déu ancessor, ho és per a ser útil al poble [recordeu el faraó com a *hem*, 'servidor' i 'majestat'], per a fer-li d'intermediari còsmic. És un instrument al servei de la comunitat. La seva funció és la de mantenir l'harmonia universal i la d'assegurar el benestar, la fecunditat i l'abundància socials i còsmics. És quasi bé un "fetitxe" en mans del cos social. Com que la seva tasca principal no és "de gestió política" sinó còsmica, són les bones collites i l'abundor o les malalties i les fams les que decideixen l'aptitud d'un "rei". I sí, el "rei" és ric, però no perquè arreplegui tirànicament la riquesa, sinó perquè en una societat regida per la religió i la màgia (com totes les dels primers estats) es produeix una identificació màgica i ontològica entre el cosmos i el "rei": el primer és reflex del segon i viceversa. Si es vol que el cosmos sigui ric, cal que el "rei" sigui ric, perquè la seva riquesa i abundor es projecten directament i indefectiblement sobre el cosmos. També és en virtut d'aquesta identificació que el rei s'ha de mantenir impol·lut i pur, ja que la seva puresa és la garantia de la bona marxa del cosmos. Això fa que estigui sotmès a rígides limitacions i prohibicions de mobilitat, de contacte, alimentàries, sexuals, etc., i també a rituals periòdics de regeneració còsmica i, fins i tot, al sacrifici, quan dona mostres de feblesa a causa d'una malaltia o per envelliment (la qual cosa podria posar en perill les forces vitals de l'univers). En aquest context, ser "rei" no sembla cap "abús", sinó al contrari, i el poder no sembla una cosa mal tolerada sinó una exigència i una funció còsmiques. Un cop més, doncs, cal que ens situem en la "diferència". Una altra tasca fonamental del "rei" és la guerrera, mitjançant la qual propaga l'ordre i arracona o abat el caos.

La idea de la funció còsmica del sobirà és compartida per moltes "reialeses (estats) sagrades" de tot el món. A Europa, **reialeses tradicionals com les d'Èdip a Tebes o d'Artur a Bretanya** també participen d'aquest principi: la pesta a Tebes es a causa d'un crim comès per Èdip, i la recerca del Sant Greal o copa de l'abundor a Bretanya, que implica que està "amagada" i, per tant, que la terra és estèril, coincideix amb la malaltia d'Artur. Els orígens d'aquestes creences europees s'han de buscar, òbviament, en els estats primerencs del nostre continent (estats micènics, Roma arcaica, "reialeses" celtes, etc.). És un fet ben freqüent que després d'un estadi inicial "còsmic" les "reialeses" també assumeixin funcions més específicament "polítiques" o "econòmiques" (sempre,

òbviament, en el marc contextual del discurs mític). En tot cas, queda clar que el factor "ideològic" és el contextual i que els altres s'insereixen en aquest marc, i no a l'inrevés: no és el fet polític i econòmic profà el que genera la ideologia per a legitimar-se; és la ideologia la que contextualitza el fet polític i econòmic, que és sempre "còsmic".

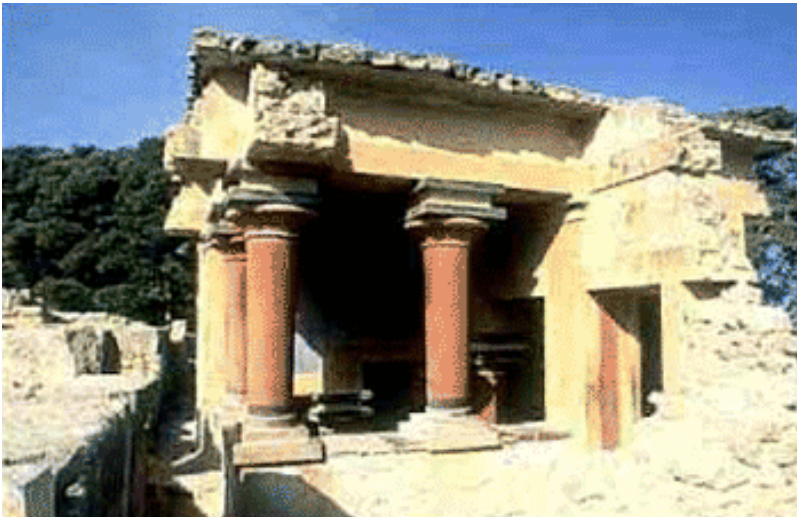
### **2.1.3. Un exemple de civilització preindoeuropea: la cultura minoica de Creta**

En aquest darrer punt de la primera part d'aquest apartat, us presentem una síntesi ràpida dels trets més característics d'una de les civilitzacions preindoeuropees més importants del nostre continent: la minoica o cretenca. Com veureu en la segona part de l'apartat, al llarg del neolític final i de l'edat dels metalls Europa es va anar indoeuropeitzant, i l'element indoeuropeu, esdevingut dominant, va arraconar les formes culturals anteriors. En època protohistòrica, les úniques cultures no indoeuropees que romanien a Europa eren els ibers i els vascons, a la península Ibèrica, els etruscos, a la península Itàlica, i els minoics, a Creta. D'altra banda, en època històrica aquestes cultures, excepte els vascons, van acabar per ser absorbides per les cultures indoeuropees veïnes: Creta va passar a l'esfera dels micènics, i els etruscos i els ibers van ser assimilats per Roma. Per això, Europa és un continent essencialment indoeuropeu i les arrels del nostre univers cultural són indoeuropees. Tanmateix, hem cregut convenient apropar-vos, encara que sigui succintament, a una de les grans civilitzacions preindoeuropees, si més no perquè el contrast entre les seves característiques i les de la cultura indoeuropea que la va succeir és ben significatiu, i perquè aquestes característiques expliquen moltes de les peculiaritats i excepcionalitats de la civilització grega posterior en el context de l'Europa indoeuropea. Podríem dir que la civilització minoica és el punt d'arribada d'una antiga tradició històrica que arrenca en el neolític i que s'acaba –aquest cop sí que es pot parlar de discontinuïtat– amb la indoeuropeització.

La civilització minoica o cretenca es va desenvolupar al llarg del II mil·lenni aC a l'illa de Creta, a la Mediterrània oriental. Aquesta civilització és, de fet, l'últim exponent d'una cultura preindoeuropea d'antiga arrel neolítica que es va desenvolupar a la península Balcànica, Grècia, Egeu i sud d'Itàlia entre els mil·lennis VI i III/II aC. És la civilització que l'arqueòloga lituana M. Gimbutas va anomenar **Old Europe Culture**. Es tractava d'una cultura agrària, amb una marcada importància social de la dona (s'ha parlat de matrilinealitat, matrifocalitat i, fins i tot, de matriarcat), no bel·licosa (no hi ha fortificacions), amb una escriptura ideogràfica incipient (la que donarà el lineal A de Creta) i amb unes creences religioses basades en el culte a la Gran Mare, assimilada a la terra i dispensadora dels fruits de la collita (en art, el més característic són les estatuets femenines amb els atributs sexuals marcats i les representacions gravades o pintades de vulves i de pits).

Pel que fa específicament a la cultura minoica, des d'una perspectiva arqueològica l'element que la defineix més bé són els palaus; de fet, la seva evolució (va passar per diversos processos de destrucció i reconstrucció), juntament amb la dels principals estils ceràmics, ha servit per a subdividir la història de Creta en **tres grans períodes**:

- El **període dels primers palaus** (1900-1700 aC). Cap al 1700 aC es constataren diverses destruccions, sembla que provocades per un violent terratrèmol, sobre les quals es construeixen els segons palaus.
- El **període dels segons palaus o neopalatí** (1700-1400 aC).
- El **període postpalatí**, fase final estretament vinculada a la cultura micènica de la Grècia continental, ja indoeuropea (1400-1100 aC).



Palau minoic de Cnosos (Edat de bronze)

Els **palaus minoics** són complexos arquitectònics caracteritzats per l'absència de fortificacions. Consten d'un pati central rectangular que forma el nucli a partir del qual s'organitzen la resta de les estances, segons una planta complexa, d'aparença laberíntica (si voleu veure el plànol del palau de Cnosos vegeu la pàg. 14 del material en paper d'*Història de Grècia*). Els més coneguts són els palaus de Cnosos, Faistos, Màl·lia, Zakro, Hagía Tríada i Gounia. Els palaus van rebre una riquíssima decoració pictòrica mural que constitueix part essencial de la seva aparença. Els elements i signes religiosos ho impregnen tot, fins a l'extrem que alguns autors sostenen el caràcter essencialment religiós dels imaginats palaus, o fins i tot que es tracta de veritables santuaris o "monestirs". En algunes estances, les restes arqueològiques també han permès suggerir funcions econòmiques i tecnològiques: es tracta de zones d'emmagatzematge de productes agrícoles i de tallers especialitzats. D'altra banda, els palaus no són organismes aïllats, sinó el vèrtex d'un territori ampli estructurat a partir

d'ells. Les excavacions arqueològiques han documentat altres assentaments que adopten l'estructura de petites ciutats, granges i petites comunitats de camperols i pescadors.



Palau minoic de Cnossos

S'han proposat múltiples teories per a explicar **l'origen i el manteniment dels palaus cretencs**. Com és habitual, des de l'arqueologia aquest procés s'ha interpretat tradicionalment sobretot des de posicions economicistes, força funcionalistes, i manca en gran mesura una lectura simbòlica de l'evidència arqueològica (cal recordar, un cop més, que la cretenca també va ser una civilització de discurs mític). Així, s'assenyala la fertilitat de les planes on es van assentar molts palaus com un dels factors que va portar a la nuclearització i jerarquització progressiva dels assentaments i de la societat. També es destaca el creixement demogràfic i la possibilitat que aquests territoris oferien d'intensificació i d'especialització de la producció agrícola. S'insisteix, per tant, en la funció econòmica dels palaus, redistributiva i d'emmagatzematge de la producció. També s'ha argumentat que l'escassetat d'aigua ja hauria afavorit el procés de concentració dels nuclis d'habitació en l'època neolítica i que aquesta concentració hauria conduït amb el pas del temps a la formació dels palaus.

Una proposta més recent, que es fonamenta en la varietat de zones ecològiques de l'illa i en la fragilitat de les condicions ambientals i climàtiques evidenciades per estudis paleopaisatgístics, és la de Paul Halstead, centrada en la noció d'escassetat i d'emmagatzematge social (*social storage* en anglès). Aquest terme designa un tipus d'intercanvi que s'estableix entre comunitats situades en diferents nínxols ecològics, amb l'objecte d'amortir les crisis alimentàries en períodes d'escassetat. Aquestes aliances permetrien, en temps de necessitat, intercanviar aliments per altres objectes fàcilment emmagatzemables (com ara

ceràmiques fines). Amb el pas del temps, les xarxes d'intercanvi serien controlades per un sector de la població, els assentaments de la qual esdevindrien nuclis cada cop més importants.

Un altre argument, menys materialista però també menys treballat, és el que atribueix a aquests centres un caràcter sagrat. Els palaus haurien estat centres rituals amb un fort significat simbòlic per a les comunitats i haurien contribuït a cohesionar-les i ordenar-les. Des d'aquest punt de vista, ens podríem qüestionar: l'emmagatzematge de productes en el palau, respon en primera instància a una funció redistributiva o cultural? A Egipte, el que s'emmagatzemava en els temples era destinat principalment a assegurar les ofrenes del culte diví o funerari diari. Això ens pot sobtar per antieconòmic, però cal que ens situem en l'alteritat. Com succeeix amb altres civilitzacions antigues, en efecte, a la Creta minoica la religiositat també és present en tot. La cultura cretenca es defineix pel seu caràcter profundament naturalista, heretat directament de les tradicions neolítiques de l'Old Europe Culture: culte a una divinitat principal femenina, identificada amb la terra, culte a la força màgica del brau, tria de paratges naturals (coves) com a llocs favorits de culte, d'on s'han recuperat milers d'exvots i vestigis d'activitats culturals i funeràries. Les fonts, els brolladors, els boscos també estaven revestits d'aquest component sagrat, en el qual constitueix un bon exemple del que hem anomenat *societat integrada*.

Una altra manifestació notable d'aquesta cultura és l'**escriptura**, que va tenir una doble funció: ritual i econòmica. Primer es va fer servir una mena d'**escriptura pictogràfica**, que va ser anomenada *jeroglífica* per la seva semblança amb el sistema egipci. Des de l'inici del II mil·lenni aC es documenta un sistema més complex, encara no desxifrat, anomenat **lineal A**, en el qual la major part dels signes representen síl·labes. Aquests dos sistemes d'escriptura transcrivien la llengua minoica autòctona, no indoeuropea. Més tard, de l'últim període de Cnossos, daten prop de 3.000 tauletes d'argila amb un tercer tipus d'escriptura, el **lineal B**, que transcriu una llengua ja indoeuropea, desxifrada l'any 1952 per **Michael Ventris**. Aquestes tauletes constitueixen fonamentalment llistes i registres que donen testimoni d'activitats agrícoles i ramaderes i d'un ampli ventall d'oficis especialitzats.

El període dels segons palaus també es caracteritza per l'establiment de xarxes comercials pel Mediterrani, que, si ens basem en la informació proporcionada per les fonts escrites del segle v aC (Tucídides) que es refereixen a l'esplendor de la Mediterrània oriental sota el domini de Creta, han fet parlar de l'existència d'una **talassocràcia minoica**. Com a prova arqueològica d'aquesta irradiació comercial destaca especialment la ciutat d'Akrotiri, a l'illa de Thera, centre minoic on s'han conservat magnífiques pintures que representen embarcacions i que són un valuós testimoni gràfic d'aquestes relacions.

El **final de la cultura minoica** és una qüestió polèmica, llargament debatuda pels especialistes. Vers el 1450 aC diversos assentaments mostren una sèrie de destruccions i d'abandonaments, i només Cnossos es manté en plena activitat

fins aproximadament el 1380. S'han suggerit explicacions diverses, de vegades no excloents. Les més defensades tradicionalment han estat la **teoria indoeuropea**, que creu en l'arribada de migracions indoeuropees (micènics de la Grècia continental) que haurien posat fi a aquesta cultura d'arrel preindoeuropea (en aquest sentit és significatiu que l'escriptura lineal B transcriví una forma de grec arcaic), i la **teoria catastrofista**, que proposa causes naturals: l'erupció del volcà de l'illa de Thera, cap al 1500 aC, tot i que aquest fet no és totalment sincrònic de la destrucció dels palaus. Actualment s'assenyala que aquests fets són insuficients per a explicar el procés i se suggereixen problemes interns, com ara que Cnossos passés a controlar la resta de palaus de l'illa durant el període postpalatí, o que aquests centres haguessin entrat definitivament en crisi.

De tota manera, els abandonaments no van ser generalitzats i les activitats van continuar en els diferents centres durant tot el període postpalatí, però ara estretament vinculades al món micènic de la Grècia continental, ja d'arrel indoeuropea, i amb una cultura oposada a la minoica en molts aspectes, com tindreu ocasió de comprovar en la segona part d'aquest apartat. La societat micènica és fortament jerarquitzada, més patriarcal, i el component militar hi té molta més importància. Els palaus micènics de la Grècia continental, especialment durant l'hel·làdic recent III (fase que cronològicament correspon al període postpalatí minoic, 1400-1100 aC), són veritables ciutadelles, fortal·leses amb imponents muralles, i vèrtex d'uns territoris amb assentaments fortament jerarquitzats.

## **2.2. Les arrels del nostre món cultural: els indoeuropeus i la seva cosmovisió trifuncional**

### **2.2.1. Indoeuropeística antiga**

Si en l'apartat "Semites", dedicat al poble d'Israel, hem conegut l'origen d'una de les tradicions que han intervingut en la configuració del nostre món cultural, ara entrem de ple en les seves arrels. A partir d'ara l'univers cultural se us farà més proper, més recognoscible, no tant perquè us sigui familiar allò de què parlarem (la cosmovisió trifuncional dels indoeuropeus no és un tema gaire divulgat), sinó perquè d'alguna manera us hi sentireu identificats, potser no personalment però sí culturalment. Les essències de què parlarem a partir d'ara us sonaran, les reconeixereu com a pròpies del nostre entorn cultural. I és que en aquest subapartat estudiarem precisament això: els fonaments històrics i, sobretot, ideològics de la nostra civilització.

És important recordar, d'entrada, que, com totes, aquesta civilització va néixer en el mite, en el que hem anat denominant el discurs mític. Així, la cosmovisió trifuncional dels indoeuropeus és un sistema mític, basat en els arquetipus i el temps primordial, com el de les societats meridionals, orientals o preindoeuropees. La diferència està en el fet que en un moment determinat, per ra-



ons molt difícils de copsar, algunes societats indoeuropees, les que anomenem *clàssiques* (Grècia i Roma), van protagonitzar una transformació qualitativa del seu tipus de discurs i, en conseqüència, de la seva manera d'entendre el món, que va donar lloc al que hem anomenat el *discurs lògic o profà*, un discurs que ja no es basa en arquetipus transcendents sinó en veritats immanents (vegeu apartat "Epistemologia"). Cal recordar, però, que en les històries de Grècia i Roma també hi ha un abans i un després respecte d'aquesta transformació: la Grècia micènica i "fosca" i la Roma monàrquica encara són civilitzacions de discurs mític (on segueix funcionant, per exemple, el model trifuncional), mentre que no és fins a la Grècia clàssica i la Roma tardorepublicana quan el canvi al discurs lògic apareix com un fet acomplert. No cal dir que aquestes cultures les sentim molt properes a nosaltres precisament perquè constitueixen el punt de partida i la base del nostre sistema cultural (basat en el discurs lògic). També cal dir que la línia que ens hi uneix va ser interrompuda per la civilització de l'edat mitjana, de nou religiosa i arquetípica (encara que en termes una mica diferents dels de les "altres" societats). Les mal anomenades *invasions bàrbares* van representar molt més que la caiguda de l'Imperi Romà d'Occident: en termes culturals, els pobles cèltics i germànics, indoeuropeus ancestrals, van reintroduir a Europa l'univers imaginari i religiós tradicional dels indoeuropeus, en especial la mateixa trifuncionalitat, que, com veureu, torna amb tota la seva força a l'edat mitjana.

Però què és la trifuncionalitat indoeuropea? Com veurem, és un model mental a l'entorn del qual s'estructura l'univers imaginari dels pobles indoeuropeus. Tots el comparteixen i ha pogut ser reconstruït per comparació. És, per tant, un fet que està més enllà de llocs i d'èpoques concretes, perquè respon a l'esfera de les essències culturals dels pobles i no de les contingències dels fets immediats: és una estructura mental transtemporal, un fet de substrat, com dèiem en l'apartat "Àfrica antiga" a propòsit de l'Àfrica. Per això, en parlarem en relació amb la prehistòria tardana i la història antiga, però també amb la història medieval i moderna (farem, en efecte, una petita irrupció, per imperatius de matèria, en aquestes èpoques).

En l'apartat "Egipte faraònic" ens vam apropar a alguns aspectes de la cosmovisió dels egipcis. Si haguéssim de definir estructuralment l'essència del discurs religiós egipci, hauríem de parlar, sens dubte, de dualitat. Fecunditat/esterilitat, terra fèrtil/desert (o Egipte/estranger), negre/roig, ordre/caos, Horus/Seth, Alt Egipte/Baix Egipte, la simetria en l'art i en l'escriptura, etc. A Egipte tot està envoltat d'una concepció dual del món, dels déus i de la societat humana. De fet, aquesta dualitat és compartida per bona part de les cultures del continent africà tradicionals, antigues o modernes. Es tracta d'un fet, entre tants d'altres, de substrat cultural comú africà. En aquest apartat pujarem cap al nord, cap a Europa, per a descobrir un món, l'indoeuropeu, tan ric ideològicament com el meridional, però molt diferent. Entre d'altres coses, per exemple, la dualitat com a model cosmològic i ontològic bàsic se substitueix aquí per la ternaritat.

El món indoeuropeu és molt ampli en l'espai i en el temps. Geogràficament s'estén des de l'Atlàntic fins a l'Índia (sense comptar les expansions colonials dels europeus en l'època moderna), i cronològicament abasta des del vi mil·lenni aC fins a l'actualitat. Es defineix essencialment per la llengua i per trets culturals bàsics com el model mental que ens ocuparà aquí: l'anomenada *trifuncionalitat*, que ha pogut ser rastrejada en quasi bé totes les cultures indoeuropees de totes les èpoques. En aquest apartat, com hem dit, trencarem les barreres cronològiques estrictes de la història antiga, perquè es tracta d'analitzar una estructura mental i la seva història, i les estructures mentals són fenòmens de llarga duració, per als quals no valen els temps curts dels esdeveniments sinó els temps llargs de les estructures (en termes de F. Braudel) (vegeu apartat "Epistemologia").

En indoeuropeística es distingeixen tres grans àmbits d'estudi:

- L'indoeuropeu com a problema lingüístic<sup>5</sup>

<sup>(5)</sup>De fet, la indoeuropeística és, en primer lloc, una ciència filològica. Això és a causa dels seus orígens. Ja en el segle XVI, alguns viatgers i mercaders europeus que van visitar l'Índia van assenyalar semblances entre el sànscrit, el llatí, el grec i les llengües romàniques. Així, el 1588 l'italià Filippo Sassetti lloava en la seva correspondència la *lingua sanscrita* i comparava algunes paraules sanscrites, com els noms dels nombres i la paraula "Déu", amb les italianes corresponents. Però es tractava simplement d'observacions curioses, fetes per no-filòlegs, i en un temps encara prematur: en efecte, s'havia de superar el prejudici bíblic i eclesiàstic d'una única llengua original, l'hebreu, i de la diversificació de les llengües a partir de la "confusió" de Babel. Leibnitz, al final del segle XVII, va ser el primer a negar l'hebraisme original i a apuntar l'existència d'una família lingüística que comprenia el persa, el celta, el germànic, el grec i el llatí.

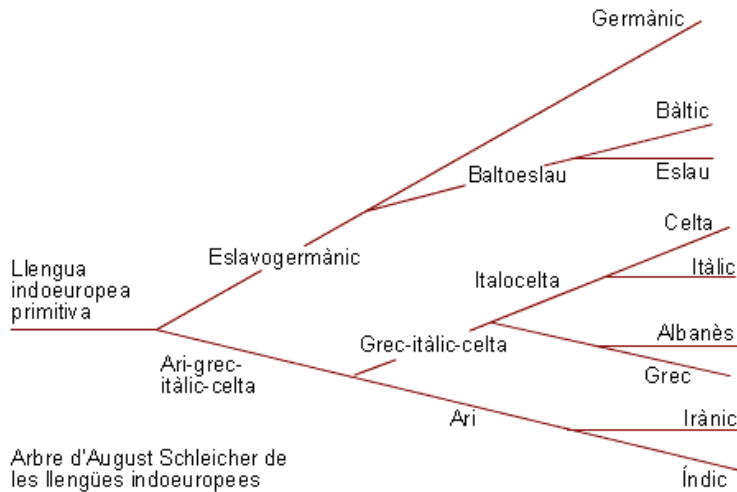
Tanmateix, la lingüística indoeuropea veritable va començar a principi del segle XIX amb la gramàtica comparada de R. Rask (1814) i F. Bopp (1816). Per aquests autors, el que és important a l'hora de definir parentius no són les semblances lèxiques (el lèxic es transmet per préstec molt fàcilment), sinó les semblances morfològiques: així, van comparar paradigmes (per exemple morfemes nominals i verbals) i van demostrar el parentiu entre llengües com el llatí, el grec, el persa, el germànic i el sànscrit.

A la segona meitat del segle XIX, A. Schleicher va passar de la gramàtica comparada a la gramàtica històrica: si les llengües indoeuropees formaven part d'una única família era perquè totes derivaven, en darrer terme, d'una llengua anterior. Aquesta llengua va ser anomenada *indoeuropeu comú*. Avui es parla més aviat de protoindoeuropeu, i es creu que no es va tractar d'una única llengua homogènia sinó de diversos dialectes, encara que relativament semblants. Schleicher va elaborar l'arbre genealògic de les llengües indoeuropees<sup>6</sup>. Segons aquest arbre, de l'indoeuropeu comú es van separar dues branques, l'eslavogermànic i l'ari-grec-itàlic-celta; del primer deriven les llengües germàniques, bàltiques i eslaves, i del segon el persa, el sànscrit, les llengües cèltiques, el grec, el llatí i les llengües que provenen d'aquest darrer o llengües romàniques. L'esquema de Schleicher ha estat abandonat, en primer lloc perquè s'han anat descobrint noves llengües indoeuropees, com l'hitita, i en segon lloc perquè pressuposava l'existència de llengües intermèdies, difícils d'acceptar (per exemple, en la branca ari-grec-itàlic-celta, el grec-itàlic-celta hauria estat una llengua intermèdia, ancessora del grec, el celta, el llatí i les altres llengües itàliques). Contrària a la tesi de Schleicher va ser, per exemple, la de J. Schmidt, qui va postular la teoria de les ones. Segons ell, la situació original va ser d'heterogeneïtat, no d'homogeneïtat: les diverses llengües inicials (germànic, cèltic, itàlic, grec, indoiranic, etc.), molt diferents entre si al principi, es van anar acostant amb el temps per intercanvi de trets fonètics, lèxics i morfosintàctics (en diverses ones; avui en diríem isoglosses). Segons aquesta idea, avui també abandonada, és el contacte entre les llengües el que les fa semblants, i no un origen comú.

La idea d'un estat de llengua original del qual deriven les llengües indoeuropees històriques, però, és un fet definitivament acceptat. En el segle XX, les recerques de filologia indoeuropea s'han centrat, sobretot, en la reconstrucció del protoindoeuropeu i en l'estudi del seu lèxic i les implicacions culturals (si totes les llengües indoeuropees comparteixen

un lexema vol dir que el que designa era un tret cultural de la civilització indoeuropea original). En aquest últim àmbit s'han obtingut uns resultats sorprenents per la seva riquesa i precisió. En teniu un molt bon exemple en el capítol IV del llibre de Mallory que us proposem com a lectura opcional.

(6)



- Estudi comparat de les religions indoeuropees<sup>7</sup>

(<sup>7</sup>)Ja des del segle XIX, alguns estudiosos van observar que, a més del parentiu lingüístic, els pobles indoeuropeus tenien en comú trets essencials de l'univers imaginari i religiós. Això va reforçar la idea d'un origen comú dels indoeuropeus: com que havien compartit un estat de llengua primigeni, també havien tingut un sistema ideològic original comú. Un dels aspectes més importants d'aquest sistema, la trifuncionalitat, és l'objecte d'aquest apartat i ens ocuparà més avall.

- Història i arqueologia dels pobles indoeuropeus<sup>8</sup>

(<sup>8</sup>)Si en un primer moment, "indoeuropeu" va ser un concepte filològic i lingüístic, amb el temps també va esdevenir un problema històric. En efecte, la lingüística històrica va introduir en els estudis indoeuropeus les variables temps i home, i també la idea d'una societat indoeuropea original, la dels parlants de l'indoeuropeu comú. En efecte, si totes les llengües indoeuropees derivaven, en darrer terme, d'un estat de llengua original, alguna comunitat humana havia d'haver parlat aquest estat de llengua. Va sorgir, doncs, la idea d'una *homeland* o pàtria originària dels indoeuropeus, una regió més o menys restringida (segons els autors), a partir de la qual s'haurien difós, mitjançant onades d'expansió successives, fins a ocupar tot el domini lingüístic indoeuropeu històric. Aquesta regió va ser situada des de l'Europa central fins a les estepes russes i Anatòlia.

El pas següent, ja en la segona meitat del segle XX, ha estat relacionar indoeuropeística i arqueologia, és a dir, buscar quina de les cultures documentades arqueològicament pels prehistoriadors es corresponia més bé amb el que se sabia de la civilització indoeuropea mitjançant l'estudi comparat del lèxic i dels textos.

Actualment, tot sembla apuntar cap a un lloc i una cultura inicials molt concrets: **les estepes russes al nord de la mar Negra, del Caucas, de la mar Càspia i del Mar d'Aral, i l'anomenada cultura dels kurgans**, que es va desenvolupar en aquestes regions des del VI fins al III mil·lenni aC. En efecte, és possible documentar arqueològicament grans onades migratòries successives del poble dels kurgans tant cap a l'est com cap a l'oest. Es tracta d'una cultura bel·licosa, d'economia ja neolítica, agrícola i ramadera, amb un sistema social i un món religiós sever i clarament dominats per l'element masculí, i amb un ric món funerari que gira entorn del *kurgan*, paraula eslava per dir "túmulo", que dona nom a la cultura: es tracta d'una superestructura tumular de planta circular i grans dimensions que cobreix el pou on es fa l'enterrament. Les característiques materials de la cultura dels kurgans es corresponen perfectament amb les dades culturals que es poden extreure de l'estudi del lèxic indoeuropeu.

Onades d'expansió successives, al llarg dels mil·lennis V a III aC, porten els kurgans fins a l'Europa central (germànics), la península Balcànica (micènics), Anatòlia (hitites) i l'Iran (medes i perses). En el II mil·lenni, en plena edat dels metalls, els seus descendents a les estepes russes i a l'Europa central arriben fins a l'Europa del nord (bàltics, escandinaus), a Itàlia (pobles itàlics preromans) i a l'Egeu. En aquesta darrera regió la seva arribada coincideix amb la fi de la civilització cretenca (no indoeuropea) i l'inici de la civilització micènica (indoeuropea). La civilització cretenca era, com sabem, l'últim exponent de l'anomenada *Old Europe Culture*, antiga cultura preindoeuropea d'arrel neolítica de la Mediterrània nord-oriental. La gran diferència cultural i espiritual entre els *old europeans* i els indoeuropeus, i també la marcada personalitat de la civilització dels primers, explica en gran part que sigui precisament a Grècia on les creences dels indoeuropeus (entre les quals la trifuncionalitat) es presenten més desdibuixades.



Temple minoic de Zakros

Al final del II i durant el I mil·lenni, coincidint amb l'edat del ferro, els indoeuropeus de les estepes tornen a protagonitzar noves onades migratòries que els porten, de vegades, cap a regions fins aleshores no indoeuropeitzades, com l'Europa atlàntica, les illes Britàniques i la península Ibèrica (són els famosos celtes), i de vegades fins a regions que els seus avantpassats ja havien indoeuropeitzat, com ara la península Balcànica i l'Egeu. En aquests casos, del tot desvinculats de qualsevol lligam amb els avantpassats, es comporten com a nous invasors i dominadors. A Grècia, aquestes onades, anomenades tradicionalment *invasions dòries*, coincideixen amb la fi del món micènic i l'inici de l'anomenada *època fosca* (cap al 1200 aC), període en què comença el procés històric que portarà a les èpoques arcaica i clàssica de la civilització grega.

Aquestes darreres invasions arriben amb força fins a la Mediterrània oriental, on diversos grups indoeuropeus barrejats amb poblacions autòctones formen el que les fonts egípcies anomenen els *pobles del mar*. Aquests invasors posen fi a l'Imperi Hitita (cap al 1200 aC), però són combatuts i finalment vençuts pels faraons egipcis del regne nou (Minptah, fill de Ramsès II, i Ramsès III, que els va derrotar definitivament cap al 1180 aC) (vegeu apartat "Egipte faraònic"). Alguns d'aquests pobles del mar són els peleset, els akawash, els libu, els shakalash i els shardana, d'on van sorgir pobles ben coneguts de la protohistòria mediterrània com els filisteus (que després van donar nom a Palestina) (vegeu apartat "Semites"), els aqueus, els libis (tant de la Líbia actual com de la Mediterrània occidental - sud de la península Ibèrica i nord d'Àfrica), els sículs i els sards. I el procés no s'acaba aquí. De fet, les migracions del I mil·lenni dC que coneixem com a invasions bàrbares, que van provocar la caiguda de l'Imperi Romà, no són sinó noves onades migratòries dels indoeuropeus de l'Europa oriental i central (i no les darreres: a l'edat mitjana n'hi va haver d'altres).

### 2.2.2. La cosmovisió dels indoeuropeus: la trifuncionalitat

Com hem dit més amunt, la cosmovisió dels indoeuropeus està presidida pel model de les tres funcions o **trifuncionalitat indoeuropea**, reconeguda i estudiada detalladament pel gran indoeuropeista francès **Georges Dumézil**. Estem davant d'un model imaginari, un arquetipus mental col·lectiu, una estructura

conceptual o ideològica, com l'anomenen Dumézil i Duby. Es tracta, per tant, d'un fet de substrat, segons el concepte que estudiàvem en l'apartat "Àfrica antiga". Aquesta estructura s'explica en la combinació òptima que representen tres parts formant un tot, en la perfecció que s'assoleix mitjançant la complementarietat harmoniosa de tres pols. Quan els pobles indoeuropeus de totes les èpoques i latituds han volgut descriure una societat perfecta, tant divina (panteons) com humana, o uns orígens "nacionals" harmoniosos, ho han fet recurrent, tots i sempre, a aquest mateix model.

Les tres funcions són les següents:

- **Funció sobirana.** Es refereix a l'exercici del poder, al govern, a la legislació, als poders màgics i religiosos, al sacerdoci. L'exerceixen els reis sagrats, els sacerdots i els caps, i també els déus sobirans.
- **Funció guerrera.** Es refereix a l'exercici de la guerra i de la violència, tant ofensiva i expansiva com defensiva i protectiva. És la funció dinàmica. L'exerceixen els guerrers, els soldats, els cavallers i els déus de la guerra.
- **Funció nutritiva.** Es refereix a tot el que té a veure amb la fecunditat en el sentit més ampli del terme: alimentació, agricultura i ramaderia, comerç, artesanat, economia en general, sexualitat, fertilitat, etc. L'exerceixen els qui sustenten la societat: pagesos i ramaders, mercaders, artesans i els déus de la fecunditat, de l'amor, dels oficis.

Però dins del sistema ternari també actua un sistema dual: cada funció es pot dividir (no ho fa sempre) en dos aspectes. Així, la sobirania pot ser màgica i vehement o bé legisladora, pietosa i pacífica (aquesta és la famosa oposició Varuna/Mitra o Ròmul/Numa estudiada detalladament per Dumézil en treballs ja clàssics); la guerra pot ser diürna i basada en la força o bé nocturna i basada en l'astúcia; i la fecunditat sol estar representada per un parell de bessons, símbols per antonomàsia de la fertilitat.

Aquestes funcions són conceptes, no realitats socials: una cosa és com els indoeuropeus concebien la societat ideal i com projectaven aquest model virtual en les seves narracions literàries i elucubracions ideològiques, i una altra, molt diferent, és que aquest esquema reflectís una realitat històrica (en el nostre sentit del terme). Això no vol dir que, en alguns casos, model virtual i realitat social s'hagin aproximat molt, com a l'Índia vèdica, amb el sistema de les castes, o fins i tot a la França prerrevolucionària, amb els tres estats.

La trifuncionalitat és present, com hem dit, en tot el domini indoeuropeu, des de l'Índia vèdica fins a la Irlanda cèltica, des de la Roma dels orígens fins als països escandinaus; i en totes les èpoques, des dels orígens de la documentació textual (però també iconogràfica, encara que aquí és més difícil de reconèixer) fins a la tradició narrativa oral dels pobles cèltics (Escòcia, Gal·les, Irlanda) i eslaus actuals, passant per la França medieval i moderna. I és present

en els àmbits més diversos: des de l'estructura dels panteons i l'organització del món dels déus (amb la corresponent projecció en els fets mitològics) fins a l'estructura de les gestes dels herois; des de l'elaboració de les tradicions dels orígens nacionals dels diversos pobles, segons etapes successives corresponents a les tres funcions (per exemple, a Roma), fins als tractats sobre com ha de ser la societat humana perfecta (des de Plató, a la Grècia clàssica, fins a Loyseau, a la França prerevolucionària) (vegeu la lectura de Duby); des de l'epopeia antiga (poemes hindús, grecs, llatins, etc.) fins a l'èpica medieval (cicles èpics francesos, germànics i escandinaus); des de les llegendes i els contes eslaus, germànics i cèltics fins a la novel·la artúrica, que s'hi inspira. Però també és present en els símbols (plantes, animals, objectes de les tres funcions), en la iconografia, en les mateixes estructures narratives (contes que es desenvolupen segons tres seqüències relacionades amb les tres funcions: tres plagues, tres edats, tres personatges, etc.). La trifuncionalitat és una mica per tot arreu, és un model virtual que es concreta ací i allà, en un moment o altre, segons les necessitats.

Es podria argumentar que, de fet, la sobirania, la guerra i la fecunditat no són camps exclusius dels indoeuropeus, sinó universals: a tot el món hi ha déus sobirans, guerrers i fertilitzadors. Això és obvi, però és que no estem parlant de categories, sinó d'un **sistema de categories**, un sistema que sempre es presenta organitzat de la mateixa manera. És a dir, **el que distingeix els indoeuropeus és aquesta manera d'organitzar les categories, la relació que s'estableix entre si, l'estructura ternària**. A Egipte també hi ha déus sobirans (Amon), guerrers (Horus, Seth) i fertilitzadors (Osiris), però mai no es presenten vinculats en un sistema total ternari que serveixi com a representació del món. Ben al contrari, el model conceptual que els egipcis feien servir per a representar-se el món, la perfecció del tot en les parts, era, com sabeu (vegeu apartat "Egipte faraònic"), estrictament dual. Heus aquí (i això és essencial) la gran diferència ideològica i mental entre el complex cultural meridional o africà i el septentrional o indoeuropeu: l'un es basa en la dualitat, en la complementarietat entre dos pols oposats, i l'altre es basa en la ternaritat, en la complementarietat de tres funcions. En l'un hi tenim un segment, en l'altre un triangle. Això explica bona part de les característiques culturals internes de cadascun dels dos complexos (art, literatura, mitologia, religió, cosmovisió, simbòlica, etc.) i, evidentment, les seves peculiaritats relatives i les seves diferències. En el món meridional, per exemple, no hi ha una "funció guerrera" com a tal, ben definida i articulada, entesa com una funció mítica i social. Hi ha déus guerrers, però aquesta funció és molt secundària: ni els defineix en primera instància ni defineix un àmbit de creences i situacions mitològiques i literàries. És un aspecte entre molts més. Entre els indoeuropeus, en canvi, la funció guerrera està molt ben definida i té un paper central, ja que es tracta d'un dels tres pols del seu model mental bàsic. De fet, la guerra i la força, l'expansió i la dominància de l'element masculí són els trets definidors del comportament històric i social dels indoeuropeus.

És difícil preguntar-se el per què de la importància de la funció guerrera: inadaptació al medi més aviat hostil de les estepes russes originàries? Penseu, per un moment, en la diferència ambiental entre la vall del Nil, amb la inundació fertilitzant, i les severes estepes europees. En qualsevol cas, no s'ha de caure mai en el determinisme geogràfic fàcil: **els pobles no són el que són perquè viuen on viuen, sinó, en tot cas, entre d'altres coses, perquè veuen com veuen el lloc on viuen.** És a dir, en última instància, l'home, la seva cultura, que és prèvia per definició, ho processa tot, perquè la realitat no és com és sinó com la veiem. Diferents pobles en el mateix lloc creen diferents cultures (i si no, compareu l'Egipte actual amb l'antic; una imatge: els antics egipcis anaven pràcticament despallats, els actuals completament coberts!). Hi ha, per tant, altres factors, factors psicològics, culturals, mentals, etc.; és difícil sondejar-los. El que volem dir és que la funció guerrera, com a tal, no és fruit de l'ambient; és fruit d'una idiosincràsia cultural, de com els indoeuropeus van "llegir" l'ambient on es van constituir com a tals.



Vall del temple minoic de Zakros

Com hem dit, la trifuncionalitat és un sistema de discurs mític. Però també el retrobem en contextos de discurs lògic. Per exemple, en la lectura de Dumézil que us proposem en aquest apartat, veureu com aquest sistema és reprès pels historiadors romans que, com que fan història, discorren dins del discurs lògic. Això és molt important perquè ens permet tractar una altra qüestió fonamental en relació amb els discursos: **discurs mític i discurs lògic poden compartir motius –normalment perquè han passat del primer al segon–, però, quan això succeeix, aquests motius han estat completament recategoritzats, reinterpretats tenint en compte els paràmetres del nou univers discursiu que els acull**, de manera que el que pot semblar un tret que uneix els dos tipus de discurs, en realitat és prova de la seva impermeabilitat (tornarem sobre aquesta qüestió en l'apartat "Grècia antiga"). No hem d'oblidar que el discurs lògic va venir després del discurs mític, i, de fet, on s'ha donat, ha conviscut sempre amb aquest darrer; per tant, és normal que "hereti material" del món mític. Però aquest material està posat al servei de la nova ontologia

que implica el discurs lògic. En posarem un exemple clar: nosaltres, com a societat de discurs lògic, podem seguir explicant mites grecs; però ho farem per raons lúdiques o estètiques, mai perquè donem al contingut dels mites un sentit ontològic, perquè el reconeguem com una veritat. Per als grecs "no-lògics" els mites eren, en canvi, dipositaris de veritats, eren ontològicament significatius, narraven la realitat del món i de la vida. El mite pot ser el mateix, però el seu significat per a nosaltres (discurs lògic) o per a ells (discurs mític) és completament diferent, oposat. És a dir, per a entendre'ns, per a ells el mite és el que per a nosaltres és la ciència. Tornant a la trifuncionalitat indoeuropea, Dumézil ens explica com els historiadors romans van fer ús de l'antic model trifuncional indoeuropeu. Els romans eren, en efecte, un poble d'estirp indoeuropea i, per tant, en el seu inici mític, havien compartit aquest model, que havia donat lloc a un seguit de llegendes relacionades amb els orígens de la ciutat i de l'Estat romà. Els historiadors van reprendre aquestes llegendes, les van desarquitecturitzar i recategoritzar completament, i les van seqüencialitzar en el temps, les van convertir en història, en el sentit de conjunt de fets disposats en un temps lineal i amb sentit intrínsec autònom. Així, l'antiga trifuncionalitat, model sincrònic, convertida ara en una successió diacrònica, va servir per a explicar els orígens nacionals de la potència romana. Independentment que es tractés d'un material llegendari, els historiadors romans el van utilitzar de l'única manera que podien: li van donar una forma lògica, la forma de la història. És a dir, el material de base pot ser el mateix, però el seu ús és completament nou, i és aquesta novetat la que il·lustra la impermeabilitat entre els dos tipus de discurs.



### 3. Contextualització històrica

Les lectures de contextualització històrica d'aquest apartat les farem sobre els mòduls en suport paper.

- Sobre la neolitització vegeu l'apartat "La implantació de les societats neolítiques" (pàg. 21-26), i sobre les edats del bronze i del ferro a Europa vegeu els apartats "L'aparició dels metalls i la transició cap a l'època històrica" (pàg. 35-44) i "La civilització de La Tène" (pàg. 48) del mòdul "Prehistòria II".
- Sobre els hitites, vegeu l'apartat "Època paleosemítica baixa (des de *ca.* l'any 1500 fins al segle XII aC)" a les pàgines 20-21 del mòdul "Història d'Orient".
- Sobre l'Índia vàdica, vegeu els apartats "Protohistòria de l'Orient Mitjà" i "Història de l'Índia durant la seva edat antiga (segles VII aC - dC)" a les pàgines 40-41 del mòdul "Història d'Orient".
- Sobre les civilitzacions minoica i micènica, vegeu els apartats "La civilització minoica" (pàg. 11-15) i "El món micènic" (pàg. 17-19) del mòdul "Història de Grècia".
- Sobre la fundació de Roma i la Roma monàrquica, vegeu l'apartat "Roma. La llegenda feta història" a les pàg. 9-19 del mòdul "Història de Roma".
- Sobre les invasions bàrbares vegeu l'apartat "Teodosi i els seus successors" (pàg. 80-86) i sobre la caiguda de l'Imperi Romà d'Occident vegeu l'apartat "La fi de l'Imperi Romà d'Occident" (pàg. 86-87) del mòdul "Història de Roma".

## 4. Documentació

### 4.1. Lectures

Les lectures fan referència als continguts de la segona part de l'apartat. Convé que les treballem acuradament i en l'ordre en què us les presentem, perquè les primeres són més introductòries, mentre que les darreres són més difícils i ja requereixen tenir una certa familiaritat amb el tema.

- **J. Cervelló (1996).** "La trifuncionalitat indoeuropea"<sup>9)</sup>. A: *Egipto y África*. Sabadell (paràgraf 107, pàg. 65).

En aquest breu text, precisament per a il·lustrar com funciona un substrat cultural latent (és a dir, un conjunt de característiques culturals virtuals que es manifesten ací i allà, en un moment o altre, en les civilitzacions que componen un determinat complex cultural) i comparar la realitat africana amb la indoeuropea, l'autor fa una succinta explicació de la trifuncionalitat indoeuropea, que és útil com a primera aproximació al tema.

#### <sup>9)</sup>La trifuncionalidad indoeuropea

Josep Cervelló Autuori

De igual manera, por ejemplo –y permítasenos una pequeña digresión–, las realezas indoeuropeas más antiguas (romana, celta, germánica...) participan del principio fundamental que permea lo imaginario colectivo de todos los pueblos de este complejo en materia religiosa y socio-política: el modelo trifuncional, estudiado por G. Dumézil, cuya "historia" ilustra muy bien los mecanismos de funcionamiento del sustrato latente. En efecto, cada vez que los pueblos indoeuropeos se han dado a imaginar la sociedad perfecta, así en el ámbito del mundo divino como en el del humano, así en el campo de la teoría política como en el de la mitología o la literatura, han vuelto a enunciar o a evocar sistemáticamente este modelo, que ha ido aflorando así de forma intermitente en el espacio y en el tiempo del complejo indoeuropeo. Las mitologías hindú, romana, celta, germánica, escandinava... tienen a sus dioses, y eventualmente a sus reyes "míticos", organizados según las tres funciones, a saber, la soberana, directora o sacerdotal; la guerrera o dinámica; y la nutritiva, generativa o productiva. En la Roma de los orígenes, por ejemplo, Rómulo y Numa representan los aspectos terrible y legislador, respectivamente, de la función soberana; Tulo Hostilio, destructor de Alba Longa, la función guerrera; y Anco Marcio, promotor del comercio, la función nutritiva. Esta estructura tripartita tiene su contrapunto en el mundo de los dioses en lo que Dumézil llama la tríada arcaica o precapitolina, constituida por Júpiter, el soberano, Marte, el guerrero, y Quirino, el aprovisionador.

El modelo trifuncional informa igualmente el ideal de sociedad perfecta, por ejemplo, entre muchos otros, en Platón en la Grecia clásica, en Adalberón de Laon y Gérard de Cambrai en la Francia de los primeros Capetos, en Benoît de Sainte-Maure y John de Salisbury en la Europa feudal, en Dante Alighieri en la Italia bajomedieval, en Ch. Loyseau en la Francia del antiguo régimen (teoría de los tres estados; s. XVII)... en términos como éstos: "*Vosotros, todos cuantos habitáis en el estado, sois hermanos. Pero el dios que os modeló puso oro en la mezcla con que se generaron cuantos de vosotros son capaces de gobernar, por lo cual son los que más valen; plata, en cambio, en la de los guardias, y hierro y bronce en la de los labradores y demás artesanos*" (Platón); "*Triple es, pues, la casa de Dios que creemos una: en este mundo unos oran, otros combaten y otros trabajan. Estos tres (órdenes) están juntos y no toleran la desunión: así, sobre el oficio de uno descansan las obras de los (otros) dos, todos a su turno ayudando a todos*" (Adalberón de Laon); "*Uno de los órdenes ora noche y día, el otro es el de los trabajadores, el otro vigila y mantiene la justicia*" (Benoît de Sainte-Maure); "*Unos están consagrados particularmente al servicio de Dios; otros a conservar el estado por medio de las*

*armas; otros a alimentarlo y a mantenerlo mediante el ejercicio de la paz. Éstos son nuestros tres órdenes o estados generales de Francia: el Clero, la Nobleza y el Tercer Estado"* (Ch. Loyseau).

Finalmente, el modelo trifuncional recurre también en las literaturas de los pueblos indoeuropeos, especialmente en la epopeya y en la poesía mitológica, heroica o maravillosa: lo encontramos, por ejemplo, desde en los poemas épicos hindúes hasta en los de la Francia medieval, desde en la poesía heroica germánica, escandinava y céltica hasta en la novela artúrica derivada de ésta última. G. Duby, que estudia la trifuncionalidad en la Francia medieval, escribe: "La 'ideología tripartita', que Georges Dumézil siempre ha considerado como 'un ideal y, al mismo tiempo, un medio de analizar, de interpretar las fuerzas que aseguran el curso del mundo y la vida de los hombres', constituye la armazón de un sistema de valores; la encontramos actuando abiertamente en los dominios del mito, de la epopeya, o de la adulación; pero generalmente permanece latente, informada y, en verdad, muy pocas veces deriva hacia una formulación de lo que debe ser la sociedad, el orden, es decir, el poder"; pero está ahí, y cada vez que una sociedad indoeuropea siente la necesidad de imaginar o plantear el estado ideal, la sociedad perfecta, o, por extensión, cualquier realidad armónica, vuelve a aflorar, siempre en los mismos términos. Es, pues, un sistema mental-social que vive latente en el complejo indoeuropeo, en el inconsciente colectivo de sus pueblos, y al que periódicamente se recurre, reobjetivándolo. Algo muy parecido ocurre con la realeza divina en África: cuando surge una nueva, ésta repite un modelo, no enseñado, sino que se halla latente en el sustrato panafricano.

J. Cervelló Autuori (1996). "La trifuncionalidad indoeuropea". *Egipto y África. Origen de la civilización y la monarquía faraónicas en su contexto africano* (paràgraf 107, pàg. 65). Sabadell: AUSA.

- **M. Eliade** (1978). "La ideología tripartita indoeuropea". A: *Historia de las creencias y de las ideas religiosas* (volum I, paràgraf 63, pàg. 208-211). Madrid: Cristiandad.

Un altre text d'introducció a la problemàtica que ens ocupa. Tracta la qüestió en termes generals.

- **G. Dumézil** (1977). "Los cuatro primeros reyes de Roma<sup>10n</sup>". A: *Mito y Epopeya* (cap. II-1, pàg. 245-265). Barcelona: Seix Barral.

Aquest text i el següent, tots dos considerablement difícils (n'aconsellem una lectura molt acurada), ja entren de ple en l'anàlisi del model trifuncional. Aquest text, en concret, és particularment important perquè es deu al gran teòric de la trifuncionalitat: G. Dumézil. Tracta de la projecció de l'esquema mental trifuncional en l'elaboració de la història dels orígens de Roma, és a dir, de la fundació de la ciutat i dels seus primers quatre reis. Segons Dumézil, aquesta història no és una adaptació més o menys llegendària d'uns fets reals, sinó una elaboració purament simbòlica a partir d'uns esquemes mentals indoeuropeus comuns. A l'hora d'historiar els seus orígens, els romans van recórrer a antigues tradicions construïdes a partir del model trifuncional ancestral. El text de Dumézil conté diverses citacions en llatí: seria bo que les poguéssiu llegir (no són gaire difícils), però si no podeu no us preocupeu: no són imprescindibles per a comprendre l'argumentació. Dumézil fa citacions, com veureu, de molts passatges d'autors clàssics (sobretot Livi i Plutarc): també seria òptim que els llegíssiu (si més no, la traducció), però tampoc no és imprescindible. Són lectures que sempre podeu fer més endavant.

#### <sup>(10)</sup>Los cuatro primeros reyes de Roma

Georges Dumézil

[...]

En los pueblos surgidos de los indoeuropeos, se puede encontrar, en este papel director [= es refereix a la construcció d'"històries" dels orígens dels pobles], un esquema conceptual tan dominante y vivaz como la estructura de las tres funciones. De hecho, ha servido a menudo para construir la historia a todos los niveles, las historias del mundo o de la humanidad y las historias estrictamente nacionales.

[...]

En todas partes una "historia" (razas, edades, dinastías, etc.) ha sido compuesta mediante la colocación en sucesión cronológica, siguiendo un orden descendente de enumeración [...], de representantes de las tres funciones. En Roma, los historiadores de los "orígenes" y, en especial, de los cuatro reyes preetruscos, no procedieron de otra forma.

La herencia indoeuropea en Roma

Las investigaciones realizadas desde 1938 han permitido medir la amplitud y vitalidad de la "herencia indoeuropea" conservada en Roma. En particular, la más antigua teología estaba centrada alrededor de la tríada de los dioses de los flámenes mayores, Júpiter, Marte y Quirino, paralela a la tríada umbra de los dioses Grabouio, a saber, Juu-, Mart-, Vofiono-, y la estructura conceptual, el análisis de las funciones sociales que ilustraba este agrupamiento de dioses, prolongaba con una gran fidelidad las representaciones indoeuropeas relativas a las tres funciones. Incluso después de que esta teología hubo perdido fuerza y actualidad en beneficio de la teología capitolina o de las concepciones venidas de Grecia, no llegó a desaparecer: la justificación de las esperanzas que sostuvieron a los romanos contra Cartago en los tiempos de las guerras púnicas prueba que aquélla había conservado su crédito: por la cabeza del buey y luego por la cabeza del caballo, se decía, Cartago había recibido las promesas de la riqueza y de la gloria militar; pero era Roma, por la cabeza humana hallada en el Capitolio, quien guardaba la promesa superior, la de la soberanía, del *imperium*. [...].

A partir de 1938, una vez reconocido el sentido de la tríada Júpiter-Marte-Quirino, la interpretación de los treinta y cuatro primeros capítulos de Tito Livio se encontró cargada de nuevos problemas. Era imposible, evidentemente, separar la "historia" de la teología finalmente interpretada: Rómulo, hijo de Marte, debía sus éxitos a la protección multiforme de Júpiter y sólo de éste (los buitres, Júpiter Feretrius, Júpiter Stator); Quirino era, según unos, Rómulo divinizado después de su muerte, según otros, un dios sabino introducido por Tito Tacio con ocasión del sinecismo junto con gran número de otras divinidades pertenecientes a la "tercera función". Numa comenzaba sus fundaciones con la institución de los tres flámenes mayores y él mismo se beneficiaba, aunque de distinta forma que Rómulo, de la protección particular de Júpiter, el cual, por el contrario, fulminaba a su sucesor, Tulo Hostilio. ¿Qué significaban estas relaciones profundas entre reyes y dioses?

Por otra parte, un hecho que ya había llamado la atención a los observadores griegos y que Dionisio de Halicarnaso comentó ampliamente, a saber, que los dioses romanos son dioses sin aventuras, ha recibido desde 1938 un nuevo esclarecimiento: dado que la más antigua teología es de un elevado nivel intelectual y corresponde exactamente en su parte central a la de los indios védicos y los escandinavos, es improbable que no fuera acompañada, como aquéllas, de relatos que traducían en acciones, en dramas, en lecciones, las definiciones y relaciones conceptuales que la constituían. A partir de esta observación se ha formado una hipótesis de trabajo. Si Roma no tiene mitología divina, tiene como desquite un rico conjunto de leyendas referentes a los grandes hombres de sus orígenes. Una parte al menos de estas leyendas ¿no serían quizás una "mitología humana", atribuyendo a los hombres aventuras comparables, incluso superiores a veces, a las que el RgVeda o el *Edda* atribuyen a los dioses?

Esclarecida y orientada de esta forma, la interpretación de las leyendas sobre los orígenes romanos ha progresado rápidamente. Y en primer lugar las que conciernen a los cuatro reyes preetruscos: Rómulo, Numa, Tulo Hostilio y Anco Marcio.

Los inicios de la historia romana

En el transcurso del siglo IV a. C. y hasta el comienzo del III a. C., Roma, habiéndose erigido en la mayor potencia de Italia, se decide a construir un pasado oficial. Roma, o más bien algunos intelectuales romanos. El rumor popular, anónimo, espontáneo, que a veces prolonga durante algunas generaciones el eco de los grandes acontecimientos, no contribuyó mucho en esta empresa. Fueron algunos especialistas quienes, habiendo constatado una necesidad, se encargaron de subsanarla.

Pero en aquel momento de la evolución de Roma, sus intelectuales ya no eran libres. El tipo de honor que querían otorgar a su ciudad se imponía. Tan sólo se trataba de regularizar la situación de la gran advenediza proporcionando los papeles, los títulos que

requería, desde Heródoto, toda la buena sociedad del Mediterráneo oriental. Nada de mitos fabulosos, ni relatos épicos dispersos, sino una "historia de los orígenes", un relato continuo y plausible del tipo que nosotros, fieles también a los viejos modelos griegos, llamamos "histórico".

Solicitados por Roma o simplemente seducidos por la importancia ya sensible de la aventura romana, los mismos griegos participaron en la tarea: en el comienzo de su *Vida de Rómulo*, y a propósito del nacimiento del héroe, Plutarco señala opiniones divergentes cuyos responsables llevan nombres de su país. Dado que mediante algunos artificios se atrevían a considerar la gran ciudad itálica más o menos como una colonia griega un poco aberrante, ¿no era lógico acaso que los eruditos del mar Egeo o de la Magna Grecia, beneficiarios de un progreso más rápido de "la" civilización, aportasen un hermoso pasado a aquellos primos jóvenes, cuyas manos estaban ocupadas en forjarse un bello futuro? Más tarde, los romanos, estudiantes aplicados y sin duda colaboradores de aquellos maestros, continuaron el trabajo por su cuenta y así nació la "introducción a la analística", la historia de los orígenes.

Así pues, es cierto que, ya desde su primera redacción, estos relatos consiguieron la apariencia erudita, incluso con pretensiones críticas, que nosotros reconocemos en ellos. La duración de los reinados está cuidadosamente señalada, los acontecimientos importantes llevan una fecha, todo está localizado con precisión. Un esfuerzo constante sustrae los acontecimientos de lo maravilloso y los convierte en verosímiles. En particular, dejando a un lado, no sin pesar por otra parte, el nacimiento de Rómulo, hijo de Marte, los dioses no intervienen en los tiempos históricos de Roma más que como están autorizados a hacerlo: mediante signos, mediante algunos favores o cóleras reconocibles por sus efectos, pero casi nunca con portentos o teofanías.

El trabajo, revisado al menos varias veces, se realizó con variantes sin duda considerables, pero de ellas subsisten pocas huellas. Pues la unidad es precisamente otro carácter de esta literatura, en la forma que ha llegado hasta nosotros. Ninguna universidad autentificaba entonces la historia, ninguna academia la consagraba; muy pronto, sin embargo, surgió una vulgata que arrinconó en los ficheros de los eruditos las variantes poco satisfactorias y que, adoptada por todos y pronto por los poetas, se hizo popular. De forma que la trayectoria de esta producción histórica es doblemente paradójica: se trata de una obra erudita y artificial que posteriormente arraigó en la conciencia nacional, llegando a formar parte integrante y esencial del orgullo de todo romano; por otra parte, la epopeya, en Roma, no precedió a la historia, ni la historia fue controlada ni empobrecida por la epopeya; todo lo contrario, los autores –tardíos– de epopeya, y en primer lugar Ennio, no tuvieron otra ambición que añadir un ritmo y fórmulas nobles a los textos en prosa preexistentes.

#### Los cuatro reyes preetruscos: cuadro estructurado

Formalmente científico según los cánones de la época, este trabajo se realizó sobre la base de una o varias materias primas. ¿Cuáles? Aquí las opiniones se dividen. Pero un hecho lo domina todo, un hecho que limita los derechos de la exégesis y que podemos observar al leer de forma continuada a Tito Livio o a Dionisio: la historia oficial de los primeros tiempos de Roma, la historia de los cuatro primeros reinados, desde Rómulo hasta el último rey preetrusco, constituye un largo relato unitario, coherente, estructurado, en el que ninguna parte podría ser suprimida u orientada en otra dirección sin arruinar al mismo tiempo el equilibrio y la intención del conjunto. La historia tiene, pues, una intención; pretende relatar los acontecimientos sucedidos una vez, ciertamente, pero en la que cada cual, aquella vez, en aquel punto localizado en el tiempo, tuvo un papel y un sentido que no se comprende si no es con relación a los sentidos de todos los otros. Resumiendo, los inicios de Roma, según la vulgata, constituyen una sucesión organizada de acontecimientos *significativos*; dicho de otra forma, una historia *construida*.

Los romanos de las grandes épocas, Cicerón en el segundo libro de su *República*, Tito Livio al comentar los reinados, lo mismo que Floro en el siglo siguiente, intuyeron esta impresión y la expresaron felizmente. Para el primero (II, 21) la historia real, hasta su penúltimo elemento, se define como la adquisición sucesiva de "cosas buenas y útiles", cada una de las cuales ha constituido el don característico de uno de los reyes: *perspicuum est enim*, le hace decir al Celio de su obra, *quanta in singulos reges rerum bonarum et utilium fiat accessio*. El tercero, en su *Recopilación*, no quiere ni puede decir más que lo esencial; lo hace con precisión (I, 1-7). Después de Rómulo, el semidiós, *primus ille et Urbis et imperii conditor*, que establece la constitución política, *statum reipublicae imposuit* (la *iuventus diuusa per tribus*, el *consilium rei publicae penes senes*), viene Numa que *sacra et caerimonias omnemque cultum deorum immortalium docuit* e incita al pueblo a que se comporte *religione et iustitia*; Tulio le sucede, quien *omnem militarem disciplinam artemque bellandi condidit*; aparece finalmente Anco que muestra a Roma, a través del puente levantado sobre el Tíber y por el puerto abierto en Ostia, su futuro destino comercial *ut totius mundi opes et comneatus illo ueluti maritimo Urbis hospitio reciperentur*. Y cuando, más adelante, tras

terminar la historia real, hace un alto y vuelve los ojos a ese primer pasado, admira la *fatorum industria* que ha puesto en escena, uno tras otro, a los reyes cuyos genios tan diversos correspondían cada vez a la utilidad razonada del momento, *ut reipublicae ratio et utilitas postulabat*. Y exclama, en una luminosa "anacefaleosis" de su "epítome" (*ibid.*, 8): *Nam quid Romulo ardentius? Tali opus fuit ut inuaderet regnum! Quid Numa religiosius? Ita res poposcit, ut ferox populus deorum metu mitigaretur! Quid ille militiae artifex Tullus? Bellatoribus uiris quam necessarius, ut acueret ratione uirtutem! Quid aedificator Ancus? Ut Urbem colonia extenderet, ponte iungeret, muro tueretur!* En suma, el trabajo de creación necesaria se terminó con estos cuatro reyes: los tres etruscos prestarán todavía algunos servicios, de los que Roma, sin embargo, podía haber prescindido: la institución de las insignias reales (Tarquinio el Viejo), la del censo (Servio) y, como reacción contra los excesos tiránicos, el amor por la libertad (Tarquinio el Soberbio).

Estas frases no hacen más que valorar las líneas maestras de un punto común que los historiadores y poetas han desarrollado uniformemente: la descripción, a menudo diferencial, de los caracteres que ofrece Tito Livio en su primer libro y la presentación que hace Anquises de los futuros grandes hombres en el canto VI de la *Eneida*, se basan igualmente en la creencia de que Rómulo, Numa, Tulo y Anco fueron los agentes e instrumentos de una creación progresiva culminada después de ellos, al responder cada uno, en su momento, a una necesidad de Roma; de que las cuatro necesidades de Roma forman un conjunto coherente; de que no podían, en fin, ser satisfechas sino en este orden: la fundación con sus apoyos sobrenaturales, el culto y las leyes, la fuerza y ciencia guerreras y la expansión demográfica y económica.

¿Se quiere escuchar, por ejemplo, la sombra de Anquises consolando a su hijo de las miserias presentes con la grandeza prometida a sus descendientes?: [=Es refereix al cant VI de l'*Eneida* de Virgili, on, efectivament, Enees i el seu pare Anquises són a l'"Infern" (és a dir, al món de les ombres, passades i futures, sense connotacions pejoratives) i el primer, ja mort, mostra al segon les ombres dels futurs personatges més gloriosos de Roma, per fer-li veure que, malgrat les dificultats que travessa, ha de continuar la seva gesta a Itàlia per tal que es consolidi allà la seva stirp, de la qual sorgiran els fundadors de Roma]

Rómulo (versos 779-783):

"... ¿No ves cómo se ciñe en la cabeza un doble penacho y cómo su mismo padre [=Marte] le señala como dios gracias a esta insignia que le es propia? He aquí, hijo mío, he aquí al hombre bajo cuyos auspicios la ilustre Roma igualará su imperio al mundo terrestre, alzará los corazones hasta el Olimpo y reunirá con un muro sus siete colinas..."

Numa (versos 808-811):

"¿Quién es ese otro de allí abajo, coronado de ramas de olivo y que lleva objetos sagrados? Reconozco la cabellera, las blancas mejillas del rey romano que fundará la ciudad otorgándole unas leyes..."

Tulo (versos 812-815):

"El que le sucederá se llama Tulo, quien pondrá fin a la tranquilidad de la patria y conducirá de nuevo a la guerra a sus ciudadanos convertidos en hombres de hogar y deshabitados del triunfo..."

Anco, por fin, reducido únicamente, en contra de la vulgata, al papel de "amigo de la masa" (versos 816-817), se ajusta por otro lado al espíritu de la tercera función:

"El que viene inmediatamente después es Anco, excesivamente ambicioso, quien, desde ahora, experimenta demasiado placer por las auras del favor popular..."

No es posible concebir una historia auténtica, aunque deformada, detrás de este esquema de cuatro apartados. ¿Cómo pensar, por ejemplo, que los romanos pudieran cambiar su naturaleza por dos veces, después de la muerte de Rómulo y de Numa, transformándose de lobos en corderos, luego volviéndose de nuevo feroces para dar materia prima a la *militaris disciplina*? En el Lacio del siglo VIII, después de las violencias atribuidas a Rómulo, ¿cómo el solo prestigio de un Numa pudo acallar realmente los justos rencores e impedir las fáciles venganzas de sus vecinos? Bajo Tulo, ¿cómo la joven Roma habría podido contar con los medios necesarios para destruir a la poderosa Alba? ¿Cómo, a partir del cuarto reinado, pudo, a través de Ostia, volcar sobre sí las riquezas del mundo? Etc.

Todo lo contrario: es el esquema, el marco de los cuatro compartimentos, el que ha determinado a su propio contenido; para ilustrarse, incluso para encarnarse, cada uno de los tipos reales que aquél tenía previstos adoptó y acumuló comportamientos y acciones, homogéneos ciertamente por su destino y significado, pero sacados de las fuentes más diversas de la imaginación: sucesos posteriores anacrónicamente prefigurados (así, varias

de las obras de Anco Marcio), tradiciones gentílicas, folklore latino, extractos de leyendas griegas. Leídos de esta forma y substraídos de las manos de los historiadores (los más ilustrados de los cuales, por otra parte, han dejado de reivindicarlos), estos textos compuestos, pero orientados, adquieren un nuevo interés para los curiosos investigadores del pensamiento de los romanos y de las grandes concepciones que les ayudaron a atravesar los difíciles siglos de su desarrollo. Pues, tomado en su conjunto, este marco de cuatro compartimentos perfila una filosofía político-religiosa precisa: 1°) un rey semidiós, ardiente e inquietante, y su antítesis, el rey muy humano y sabio, fundan sucesivamente la ciudad, uno *auspicis* y mediante la guerra y el otro, jurista, *legibus et sacris* y en el contexto de la paz; ambos son religiosos y tienen buenas relaciones con los dioses, pero en condiciones completamente distintas; 2°) a continuación, una vez creada la ciudad por estos dos favoritos de Júpiter, llega un rey que más que belicoso es un verdadero técnico de la guerra, cuyo servicio se reduce a dotar a Roma de un ejército y de un arte militar perfeccionados; 3°) por último, aparece un rey cuyas preocupaciones tienden hacia el comercio, hacia el bienestar, hacia las construcciones, y también hacia la multitud, hacia la masa de los *populares*. Queda claro que ahí está, distribuido en el tiempo y expresado en forma de creación humana progresiva, el esquema que, desde los tiempos indoeuropeos, servía a los pensadores para analizar armoniosamente la realidad tanto cósmica y mítica como social y psicológica; el esquema que otros muchos pueblos de la familia utilizaron también, [...], como orden cronológico para la exposición de sus "orígenes".

Por ello hay que examinar los cuatro reinados en tanto que expresiones, necesarias cada una a su nivel, de estos elementos de una ideología tripartita (doble en el primer término), y no en tanto que huellas de historia auténtica sobrecargadas de fantasías inexplicables.

#### Rómulo y Numa

Rómulo y Numa se oponen como dos aspectos complementarios, igualmente buenos, de la soberanía, y ello en lo que respecta a todos los elementos que configuran sus atributos, tanto en los más externos como en los más profundos, hasta el punto que, a partir de una de sus *Vidas*, Plutarco pudo elaborar la segunda; y se oponen sensiblemente de la misma forma que los dos dioses soberanos de la India védica, Varuna y Mitra. Reproduzco una vez más el cuadro de las principales oposiciones, establecido ya en 1940 [...].

Rómulo se hizo rey a sí mismo; él y su hermano abandonaron Alba porque no aceptaban el hecho de no reinar (Plutarco, *Rómulo*, 9, 1), porque se daba en ellos el *auitum malum*, la *regni cupido*, "la sed de poder, mal hereditario" (Tito Livio I, 6, 4); Rómulo falsifica los augurios en perjuicio de Remo, luego le mata o le hace matar para ser el único jefe (Plut., *R.*, 9, 9-10, 1-2). Numa no ha consentido en ser rey sino con repugnancia, echando de menos su tranquilidad, únicamente para "servir" y por obra de las repetidas instancias de los romanos, unánimes en honrar su prudencia (Plut., *Numa*, 5-6).

Rómulo es el *iuuenis*, el tipo *iunior*; es en realidad en su nacimiento cuando comienza su aventurada carrera; con sus compañeros *iuuenes*, llamados *Celeres* (Plut., *R.*, 26, 3), a quienes lleva siempre consigo, tanto en la paz como en la guerra (Tito Livio, I, 15, 8), gobierna de forma tal que se granjea la hostilidad de los *patres*, de los *senatores* (Plut., *R.*, 26-27); desaparece súbitamente, por milagro o asesinato, "en plena forma", e inmediatamente después de su desaparición se manifiesta a uno de sus amigos "tan grande y bello como nunca se le había visto" (28-29). Numa tiene ya cuarenta años y su vida ha constituido un largo retiro, cuando se le ofrece el *regnum* (Plut., *N.*, 5, 1) por designación de los *senatores* (*ibid.*, 3, 3), tras un *interregnum* de los *patres-senatores* (*ibid.*, 2, 7-8); su primer acto es disolver los *Celeres*, y el segundo organizar el triple *flamonium* (*ibid.*, 7, 6) o más bien crearlo (Tito Livio, I, 20, 1-2); vive hasta muy viejo, más de ochenta años, y muere lentamente de vejez, de una "enfermedad de languidez" (*ibid.*, 21, 4); será, legendariamente, el rey "blanco" (Virgilio, *En.*, VI, 809); en sus exequias los *senatores* llevan el lecho fúnebre sobre sus hombros (Plut., *N.*, 22, 1); quedará siempre como el modelo de la *grauitas* (Claudio, *Contra Rufino*, I, 114: *sit licet ille Numa grauior...*).

Toda la actividad de Rómulo es guerrera; da un consejo póstumo a los romanos: *rem militarem colant* (Tito Livio, I, 16, 7). Numa se asigna como tarea deshabituarse a los romanos de la guerra (Plut., *N.*, 8, 1-3); la paz no es quebrantada en ningún momento de su reinado (*ibid.*, 20, 3); ofrece un buen armisticio a los habitantes de Fidenes, que hacían incursiones por sus tierras e instituye con esta ocasión, según una variante, los sacerdotes *fetiales* para velar por el respeto de las formas que impiden o limitan la violencia (Dionisio de Halic., II, 72; cf. Plut., *N.*, 12, 4-6).

Rómulo mata o hace matar a su hermano; y es también sospechoso de la muerte de su colega Tacio (Plut., *R.*, 23, 7-8); en el "asilo" en que se convertirá Roma, recibe y encubre sin distinción a todos los fugitivos: asesinos, deudores fugitivos, esclavos rebeldes (*ibid.*, 9, 5); hace raptar a las Sabinas (*ibid.*, 14); su violencia engendra la hostilidad no menos violenta de los senadores que, quizá, lo despedazan (*ibid.*, 27, 10). Numa está desprovisto de toda pasión, incluso de las que los bárbaros estiman, como la violencia y la ambición

(Plut., *N.*, 3, 6); duda en aceptar la corona porque, al haberse sospechado que Rómulo había hecho matar a su colega, no quiere arriesgarse por su parte a traer las sospechas de haber hecho matar a su predecesor (*ibid.*, 5, 4); su prudencia es contagiosa: bajo su reinado no hay sediciones ni conspiraciones y los hombres viven exentos de problemas y de corrupción (*ibid.*, 20, 6); su gran preocupación es la justicia: si quiere apartar a los romanos de la guerra es porque la guerra engendra injusticia (Plut., *Paral. de Licurgo y Numa*, 2, 2).

Rómulo realiza un fraude en materia religiosa (Plut., *R.*, 9, 9), "inventa" al dios Conso sólo para utilizar su fiesta como una trampa (*ibid.*, 14, 5-11). Toda la vida de Numa se basa en la religión, en la honestidad religiosa; no instituye únicamente los cultos, sino las formas exteriores de piedad y recogimiento (Plut., *N.*, 14, 5-8) y casi todos los colegios sacerdotales (*ibid.*, 7-10); él mismo se encarga de enseñar a los sacerdotes (*ibid.*, 22, 2).

Las mujeres, la familia no cuentan casi en la vida de Rómulo; hace raptar a las Sabinas únicamente para perpetuar la raza romana; si se casa con una de ellas, según ciertas versiones solamente (Plut., *R.*, 14, 15), no funda propiamente una *gens*: o bien no tiene hijos, o sus hijos "no tienen porvenir" (*ibid.*), pues ni ellos ni su descendencia juegan ningún papel en la historia de Roma, hasta el extremo de que los Césares atribuirán sus derechos a Eneas y no a Rómulo; trata ciertamente a las Sabinas con honor cuando éstas han logrado el armisticio entre raptos y padres (*ibid.*, 20, 6), lo que no impide que se las someta a una flagelación indistinta y fecundante cuando se revelan estériles (Ovidio, *Fastos*, II, 425-452, etc.); pero en realidad, su vida, de un extremo al otro, es la de un soltero, y establece un régimen de repudiación duramente desigual en perjuicio de las matronas (*ibid.*, 22, 4-5). Numa, lo mismo que un *flamen dialis*, no se concibe sin su mujer, Tacia, con la que forma durante trece años, hasta que ella muere, un hogar modelo (Plut., *N.*, 3, 7); de Tacia, o de una segunda mujer no menos legítima, tiene una hija que será la madre de un piadoso rey de Roma, Anco, y también, según ciertos autores, cuatro hijos, antepasados "de las más ilustres familias de Roma" (*ibid.*, 7-8).

Ingenuamente, Plutarco pone en boca de Numa, cuando éste explica sus razones para rechazar el *regnum*, una observación muy justa (5, 4-5): "Se atribuye a Rómulo la gloria de haber nacido de un dios; no se cesa de decir que fue alimentado y salvado en su infancia gracias a una protección particular de la divinidad; yo, por el contrario, soy de una raza mortal, he sido alimentado y educado por hombres que todos conocéis..."

La oposición entre los dos reyes fundadores se traduce de manera aplastante en lo que se podría llamar sus "divinidades predilectas". Rómulo, en todo momento, no establece más que dos cultos, y son dos especificaciones muy precisas de Júpiter, Júpiter Feretrius y Júpiter Stator, que concuerdan en que Júpiter es el dios protector del *regnum*, pero sólo en los combates y en las victorias, y la segunda victoria se debe a una prestidigitación soberana, a un "cambio visible", contra el que evidentemente ninguna fuerza humana o sobrehumana puede nada y que revoluciona el orden esperado, el orden justo de los acontecimientos. Por el contrario, todos los autores insisten en la devoción particular que Numa dedicó a Fides. Dionisio de Halicarnaso escribe (II, 75): "No hay sentimiento más elevado, más sagrado que la fidelidad, tanto en los asuntos de los Estados como en las relaciones entre los individuos; muy persuadido de esta verdad, Numa, el primero entre los hombres, fundó un santuario a la *Fides Publica* e instituyó sacrificios en su honor tan oficiales como los de las otras divinidades". Plutarco (*N.*, 16, 1) dice también que Numa fue el primero en erigir un templo a Fides y que enseñó a los romanos el juramento más sagrado, el juramento por Fides. Tito Livio (I, 21, 4) precisa que estableció un sacrificio anual a Fides y que en esa ocasión los flámenes mayores, transportados en un mismo carro y operando conjuntamente, ejecutaban las ceremonias con la mano derecha enteramente cubierta.

El carácter semidivino y las relaciones exclusivas de Rómulo con Júpiter y el carácter humano y generalmente sacerdotal de Numa explican la clara repartición que la tradición pontifical hacía entre ellos de las dos grandes partes de la vida religiosa.

Ninguna forma de la religión es despreciable, declara en substancia el pontífice Cota (Cicerón, *De nat. deorum*, III, 2), en especial ninguna de las dos formas entre las que se ha repartido desde el comienzo toda la religión de los romanos, los *sacra* y los *auspicia*, pues "es Rómulo quien fundó los *auspicia* y Numa los *sacra*"... ¿A qué corresponde esta división fundamental? El arte de los *auspicia* consiste en recibir, interpretar y, eventualmente, rechazar los signos que el gran dios tiene a bien enviar a los hombres; el arte de los *sacra* es el culto, con sus homenajes, sus solicitudes y sus regateos. En el comercio religioso, *auspicia* y *sacra* definen, pues, los dos sentidos y los dos puntos de partida: los *auspicia* descienden del cielo, los *sacra* suben de la tierra; ante unos, el hombre es receptor, mientras que, ante los otros, si no nos espantan las imágenes modernas, es el emisor. No es ninguna casualidad que los primeros, dones de Júpiter, sean asimilados al semidiós Rómulo y los segundos a Numa, el muy humano devoto de Fides.



Es ciertamente muy importante, en lo que respecta a cada rasgo de Rómulo y a cada rasgo de Numa, identificar el *auctor*, el analista responsable, y también la circunstancia histórica, o el modelo griego, o (en lo referente a Numa) la pretensión gentilicia que, por anacronismo, dio la ocasión y la materia: el trabajo está muy avanzado y puede progresarse mucho todavía. Pero es también muy importante subrayar que todos estos detalles, así como el prolongado esfuerzo que ha redundado en este cuadro compuesto, se han vertido respetuosamente en un molde tradicional que oponía dos tipos de rey, dos tipos de acción real y de soberanía, los mismos que se expresan en ciertas variedades violentas de Júpiter (Feretrius, Stator) y en Dius Fidius (pariente masculino de Fides).

#### Tulo y Anco

En los indoeuropeos, la oposición entre los dos tipos de soberanos, a juzgar por el estado de cosas védico, no produjo apenas mitos, sino que permaneció al nivel de las definiciones teológicas: expresada en Rómulo y Numa, aquélla se nutrió y desarrolló por consiguiente mediante una materia propiamente romana. No sucede lo mismo con el representante de la función guerrera, Tulo Hostilio, pues allí preexistía un rico repertorio de leyendas características del tipo "guerrero". Además se constata que entre los mitos del dios guerrero védico Indra y las gestas del rey guerrero Tulo, existe un paralelismo tan continuo, tan completo, que no puede explicarse sino por la hipótesis de un esquema común. En sus significados y también en sus estructuras, los dos episodios solidarios que constituyen la "historia" de Tulo –la victoria del tercer Horacio sobre los tres Curiacios y el castigo de Metio Fufecio, que apartan de Roma el peligro que corría su naciente *imperium*, la una por la subordinación de Alba, el otro por su destrucción– encubren dos de los principales mitos de Indra, que la tradición épica presenta a menudo como consecutivos y solidarios, a saber, la victoria de Indra y Trita sobre el Tricéfalo y el homicidio de Namuci. Aquí sólo es posible poner en evidencia las homologías en un cuadro esquemático, por lo que rogamos al lector que se remita al libro en que han sido expuestos ampliamente los argumentos y las consecuencias.

A (a) (India): En el marco de su general rivalidad con los demonios, los dioses se ven amenazados por el temible monstruo de tres cabezas que es, sin embargo, el "hijo de un amigo" (en el RgVeda), o el primo hermano de los dioses (en los Brahmana y en la epopeya) y, en todo caso, brahmán y capellán de los dioses. Indra (en el RgVeda) incita a Trita, el "tercero" de los tres hermanos Aptya, a que mate al Tricéfalo, y Trita lo mata, en efecto, salvando a los dioses. Pero este acto, como homicidio de un pariente, o de un aliado, o de un brahmán, acarrea una impureza de la que Indra se desembaraza en perjuicio de Trita o de los Aptya, los cuales la liquidan ritualmente. Desde entonces, los Aptya son especialistas en la liquidación de diversas impurezas y notablemente, en todos los sacrificios, de la que ha acarreado el inevitable derramamiento de sangre de la víctima.

(b) (Roma): Para liquidar el largo conflicto en el que Roma y Alba se disputan el *imperium*, las dos partes convienen en enfrentar los tres gemelos Horacios y los tres gemelos Curiacios (uno de los cuales está prometido a una hermana de los Horacios; e incluso, en la versión seguida por Dionisio de Halicarnaso, son primos hermanos de los Horacios). En el combate, pronto queda sólo un Horacio, pero este "tercero" mata a sus tres adversarios, dando el *imperium* a Roma. En la versión de Dionisio, este homicidio de primos corre el riesgo de producir una impureza, pero una observación casuística la evita: al haber sido los Curiacios los primeros en aceptar la idea del combate, la responsabilidad recae sobre ellos. Pero la impureza por la sangre familiar reaparece inmediatamente, transferida a otro episodio que no tiene paralelo en el relato indio: el tercer Horacio mata a su hermana, que le maldecía por la muerte de su prometido. La *gens* Horacia debe liquidar por consiguiente esta impureza y, cada año, continúa ofreciendo un sacrificio expiatorio; la fecha de este sacrificio, situada al comienzo del mes que pone fin a las campañas militares (calendas de octubre), sugiere que estas expiaciones concernían, más que al legendario Horacio, a los soldados que volvían a Roma, impurificados por los inevitables homicidios de la batalla.

B (a) (India): El demonio Namuci, después de unas hostilidades iniciales, ha concluido un pacto de amistad con Indra, que se ha comprometido a no matarlo "ni de día, ni de noche, ni con algo seco, ni con algo húmedo". Un día, aprovechándose traidoramente del estado de debilidad a que le ha sometido el padre del Tricéfalo, Namuci despoja a Indra de todas sus ventajas: fuerza, virilidad, soma y alimentación. Indra llama en su ayuda a los dioses canónicos de la tercera función, Sarasvau y los Asvin, que le devuelven su fuerza y le indican el medio de guardar su palabra violándola a la vez: debe atacar a Namuci durante el alba, que no es de noche ni de día, y con espuma, que no es seca ni húmeda. Indra sorprende de esta forma a Namuci desprevenido y le decapita de forma extravagante "batiendo" su cabeza en la espuma.

(b) (Roma): Después de la derrota de los tres Curiacios, el jefe de los Albanos, Metio Fufecio, en virtud del pacto, se pone, junto con Alba, bajo las órdenes de Tulo. Pero traiciona secretamente a su aliado. Durante la batalla contra los fidenates, se retira con

sus tropas a un montículo, desguarneciendo el flanco de los romanos. Ante este peligro mortal, Tulo eleva unas plegarias a las divinidades de la tercera función, en especial a Quirino, y vence. Aunque se ha dado cuenta de la traición de Metio, se finge ignorante y convoca en el pretorio a los albanos, como para felicitarlos. Allí sorprende a Metio, le hace prender y le condena a un castigo único en la historia de Roma, el descuartizamiento.

A través de estos mitos y de estas leyendas, se expresa toda una filosofía de las necesidades, de los atractivos y de los riesgos de la función guerrera, y también una concepción coherente de las relaciones de esta función central con la tercera, que aquélla moviliza a su servicio, y con el aspecto "Mitra, Fides" de la primera, a la que no respeta apenas, a la que no puede respetar, porque, comprometida en la acción y los peligros, ¿cómo iba a aceptar que la fidelidad en los principios estorbase la acción y la desarmase ante los peligros?

Las relaciones de Indra y de Tulo con el aspecto "Varuna, Júpiter" de la función soberana no quedan tampoco demasiado a salvo: se conocen los himnos védicos en que Indra desafía a Varuna, se vanagloria incluso de terminar con su poder (y los Hárbarðsljóð de la *Edda* se oponen de la misma forma a Odinn y a Thórr en un diálogo injurioso). En cuanto a Tulo, representa, en Roma, un escándalo viviente: el rey impío, que al final de su historia sufre la terrible venganza que Júpiter, el detentor de las grandes magias, ejerce contra él, guerrero excesivamente cruel, que le ha ignorado durante tanto tiempo; una epidemia se cierne sobre sus tropas, pero las obliga a continuar luchando, hasta el día en que él mismo contrae una larga enfermedad: entonces, dice Tito Livio (I, 31, 6-8), él, que hasta ese momento había considerado que nada era menos digno de un rey que dedicar su espíritu a las cosas sagradas, se abandonó de repente a toda clase de supersticiones, grandes y pequeñas, e incluso propagó entre el pueblo prácticas vanas... Se dice que el mismo rey, consultando los libros de Numa, encontró la receta de ciertos sacrificios secretos en honor de Júpiter Elicio. Se escondió para celebrarlos. Pero, en el comienzo o durante el transcurso de la ceremonia, cometió una falta de ritual, de forma que, lejos de ver aparecer una figura divina, irritó a Júpiter por una evocación mal efectuada y él y su casa fueron fulminados por el rayo.

Éstas son las fatalidades de la función guerrera. Si Indra, el gran pecador, no tuvo este dramático final, fue porque era dios y porque, al fin y al cabo, su fuerza y sus servicios es lo que interesa más a los hombres.

En cuanto al cuarto rey, Anco, todo lo que constituye el relato de su reinado, excluyendo incluso sus aspectos "comerciales" y "plebeyos", a saber: la llegada del riquísimo Tarquino a quien sus riquezas, puestas al servicio de Roma y del rey, conceden la primacía; la aventura de la cortesana Larencia a quien Hércules, después del placer que le ha dado, procura un riquísimo marido del que aquélla hereda una fortuna que lega, al morir, al pueblo romano; la fundación, en fin, del culto a la "Venus Calva" en acción de gracias por el fin de la epidemia que privaba a las mujeres romanas del especial encanto que constituían sus cabelleras: todas estas leyendas, cualesquiera que sean sus orígenes, seguramente diversos, no tienen otro factor común que depender todas ellas –riqueza y generosidad, seducción y voluptuosidad, salud– de la "tercera función".

#### Historia y mitología

La comprobación ha terminado: el estudio de cada uno de los cuatro primeros reinados consigue, diferencialmente, la demostración manifiesta de una de las tres funciones o, en lo que respecta a los dos primeros, de la mitad de una función: la que anuncia o resume su "etiqueta" en la *anacefaleosis* de Floro. Y el conjunto constituye una excelente muestra del esquema trifuncional indoeuropeo.

Bajo esta acumulación de relatos organizados, en los que todo, en todas partes, está orientado en el sentido que la síntesis requiere, ¿se puede reconocer, se puede suponer el recuerdo de hechos y personajes históricos? De buena gana se diría aquí lo que Granet decía de los cinco soberanos que inician la historia china: "Ha quedado muy claro que no quiero emitir ningún juicio anticipado sobre la realidad histórica de las Dinastías Reales ni incluso sobre la de los cinco soberanos. Reales o no, tan sólo quedan de ellos datos legendarios". Se trataba, a buen seguro, en la pluma de Granet, de una cláusula de estilo, una precaución contra los *fueros*, que no le han faltado, de los historicistas. En la mía, reservar una posibilidad de existencia a Rómulo, Numa, Tulo o Anco, supondría lo mismo. Admiro al sabio arqueólogo sueco Einar Gjerstad que, dejando a un lado a Rómulo, cree poder salvar a Numa: los dos fundadores ¿no son acaso conceptualmente solidarios como las dos partes de un díptico? El verdadero problema radica, o más bien radicaría si se pudiese tratar con datos precisos y estables, en determinar en qué punto de las leyendas regias el recuerdo de hechos auténticos comenzó a penetrar en la composición de los relatos. Ello no ocurrió seguramente durante los tres primeros reinados. La ocupación etrusca es un hecho, aunque el detalle de los sucesos y la figura y número de los reyes etruscos queden en la obscuridad. La narración de la llegada pacífica e idílica del primer

Tarquino bajo el último *rex* preetrusco ¿conserva acaso el rasgo, embellecido, de los contactos que prepararon, menos pacíficamente sin duda, la dominación extranjera? Puede ser. El reinado de Anco sería en ese caso el primer punto de unión entre la historia fabulosa y una migaja de historia verdadera. Pero no se puede discutir continuamente. Ésta es, en general, la situación allí donde una prehistoria artificial, basada en un esquema conceptual, debe ajustarse a un pasado más reciente unido sin discontinuidad al presente. En el caso de las Razas, la transición es clara e incluso abrupta: la Raza de hierro tiene rasgos más humanos, más plausibles, que las Razas de oro, de plata y de bronce. En el caso de las dinastías, la determinación de este punto singular es más delicada: los historiadores y los arqueólogos escandinavos no están de acuerdo sobre cuál de los Ynglingar debe ser considerado como el primer personaje auténtico. ¿Fjölnir, el hijo de Freyr? Ciertamente, no. ¿Sveigdir, el hijo de Fjölnir? No. ¿El hijo de Sveigdir? ¿Su nieto? ¿Hay que descender hasta el rey Aun? ¿Más lejos todavía? Probablemente, pero la respuesta sigue en el aire.

No hay duda de que, en la historia de los cuatro primeros reyes, no todo queda explicado con el esquema de las tres funciones. Pero no son precisamente los "hechos" lo que explican el resto. Como en la construcción de la historia china, parece que hayan habido interferencias de varios esquemas. Hay certeza en cuanto a otros dos: la alternación de reyes "romanos" y reyes "sabinos"; los grados de parentesco de los reyes entre sí. El segundo, tratado abundante y demasiado atrevidamente por Frazer, acaba de ser examinado con más rigor por Jean Préaux. En cuanto al primero, creo que por ser solidario de la "primera guerra de Roma", no puede explicarse sin ella, e indudablemente por ella: lo volveremos a encontrar en seguida.

Muchas otras cuestiones han surgido tras el reconocimiento de la particularidad funcional de los cuatro primeros reyes. No señalaré más que una, especialmente importante dentro de la perspectiva de este libro. ¿Se debe hablar en Roma del "descenso" de una mitología divina a la tierra, de una transposición, a la manera del Mahabharata o del primer libro de Saxo, de leyendas de dioses en leyendas de héroes, seguida de la eliminación de las primeras? No lo creo. Es inverosímil que Rómulo y Numa despojaran a Júpiter de sus mitos, y que Tulo substituyera a Marte, o Anco a Quirino. No menos inverosímil que esos cuatro reyes fueran formados, extraídos, de esos tres dioses: mucho antes de que apareciera la vulgata de la historia de los orígenes, esos grandes dioses ya no tenían mitología, si es que alguna vez la tuvieron. Es más probable que los romanos, interesados por su tierra y por su *ciuitas* más que por los albores del espacio y del tiempo, hubieran dejado a los dioses en una majestuosa desnudez y reservaran para sus "antepasados" el tesoro de enseñanzas que es lo que constituye, en último término, toda mitología. A este respecto, nada tengo que modificar de las reflexiones que abren (pp. 64-68) la segunda parte de mi antiguo libro, *Horace et les Curiaces* (1942):

Roma tuvo su mitología y ésta se ha conservado. Pero no fue jamás fantasmagórica ni cósmica: fue nacional e histórica. Mientras Grecia y la India desarrollaban en imágenes grandiosas lo que ellas creían que habían sido el génesis y las épocas del mundo, los caos y las creaciones, la obra y las aventuras de los dioses organizadores del "Todo", Roma quiso simplemente exponer, con la simplicidad de un atestado, sus propios inicios y sus propios periodos, su fundación y sus progresos, la obra y las aventuras de los reyes que, según creía, le habían dado forma sucesivamente. Pero estos relatos, fechados y situados en una perspectiva próxima, fueron heredados de un tiempo en que Roma todavía no existía y no eran menos ficticios ni desempeñaban un papel menor que los relatos prodigiosos de los griegos y de los indios: ellos justificaban y autentificaban los rituales, las leyes, las costumbres y todos los componentes de la sociedad romana, del carácter e ideal romanos; entretenían asimismo a los hijos de la Loba (pues no hay que olvidar la utilidad de los mitos), reafirmando en su propia estimación y en una gran confianza en sus destinos. Prácticamente, es en los dos primeros libros de Tito Livio donde hay que buscar el equivalente de las teogonías y cosmogonías de los demás pueblos indoeuropeos. Leídas de esta forma, todas estas leyendas reales acrecientan su interés.

Esta particularidad de la imaginación, del gusto de los romanos, les parece menos singular a los que, junto a las mitologías de Grecia y Roma, han estudiado las de Irlanda y Gales. Sin ir tan lejos como sus primos de Italia, los celtas emprendieron el mismo camino: lo que oyen relatar no es otra cosa que la antigua historia de su isla, de sus territorios; a las "edades del mundo" que describen Hesíodo y el Mahabharata responden en Irlanda las repoblaciones sucesivas, los conquistadores que se empujan unos a otros; los mismos dioses, al menos los seres que, con su apelativo colectivo de *Tuatha Dé Danann*, conservan el nombre \**deiwo*– de los dioses indoeuropeos, están insertos en este encadenamiento, constituyen únicamente la penúltima de las invasiones, viviendo sobre la tierra de la isla, defendiéndola, administrándola, retirándose a sus cerros después de su derrota; su historia es una historia política, compuesta de luchas y de negociaciones con el extranjero, de instituciones y de debates internos que difieren poco de los que caracterizarán a la raza siguiente; resumiendo, la mitología está fundida con la epopeya y se presenta como un fragmento relativamente reciente de la vida real del país ocupado por la colectividad nacional. Esta proximidad entre irlandeses y romanos está, por otra parte,

compensada con una enorme diferencia: los dos pueblos no se avienen en absoluto en lo que respecta al marco humano en el que sitúan sus mitos. Para el brillante y poético paladín irlandés que, a pesar de sus estallidos de bravura y de la más viva inteligencia, no conseguirá hasta nuestro siglo organizar su isla, lo divino y lo humano no se oponen, ni siquiera se distinguen: de forma que en medio de su clan o rodeado de enemigos, el irlandés vive en un lugar sobrenatural en medio de las hadas de los cerros y los fantasmas de la bruma; sabe que nada es imposible para nadie; que las redes de los tabús místicos gobiernan la sociedad y la vida de cada uno más soberanamente que la casuística de las leyes y de las costumbres de las que, sin embargo, resalta su agudeza; que los dones y los auxilios misteriosos tienen más importancia para el éxito de las empresas que el cálculo; que cada hombre es lo que cree ser, pero a veces también otro, reencarnado por tercera o cuarta vez, e incluso un animal del bosque; sabe que bordeando el arrecife de los mares occidentales, la barca del pescador puede abordar de repente en el país de los Muertos, o más bien de los Vivos, y que a continuación, con la mayor naturalidad, volverá, cargada de sortilegios y de melancolía. Por el contrario, para el soldado labrador que, en menos de mil años, debía sojuzgar al mundo a los pies de unas cuantas colinas del Lacio, lo humano se define como una oposición rigurosa a lo divino; lo humano es exclusivamente lo positivo, lo verosímil, lo natural, lo previsible, lo codificable, lo regular; así pues, los mitos son "humanos" y terrestres, los dioses participarán poco y lo esencial de los relatos sucederá verdaderamente entre hombres, a base de maquinaciones calculadas y realizaciones exactas, comparables a lo que se contará un poco más tarde de los Escipiones o de los Gracos, de Sila o de César; la comunicación entre lo humano y lo divino apenas tendrá lugar, como en la misma vida, sino a través de sacrificios y plegarias por una parte, y presagios y prodigios por la otra; los muertos, como en la práctica, no intervendrán más que a título de ejemplos que imitar o de *imagines* que llevar en procesión; el flujo de lo irracional será contenido por los numerosos diques que este pueblo de juristas y analistas supo levantar frente a sí respetuosamente.

G. Dumézil (1977). "Los cuatro primeros reyes de Roma". *Mito y Epopeya, I: La ideología de las tres funciones en las epopeyas de los pueblos indoeuropeos* (part II, cap. 1, pàg. 245-265). Barcelona: Seix Barral.

- **G. Duby** (1983). "Los tres órdenes: campo de la investigación<sup>11</sup>". A: *Los tres órdenes o lo imaginario del feudalismo* (pàg. 19-30). Barcelona: Gallimard.  
De fet, Duby no és un historiador de l'antiguitat sinó un medievalista. És un dels pares de l'anomenada *història de les mentalitats*, que, com el nom indica, s'ocupa de l'estudi de les ideologies i els esquemes mentals de les societats. Hem triat aquest text perquè ens mostra un altre moment, un altre lloc i una altra forma de realització del model trifuncional: som a França, a l'època feudal (és a dir, és un fet més proper a nosaltres), i l'àmbit d'actuació del model és la ideologia politicosocial, la descripció de la societat perfecta (ara, evidentment, en un context cristià: un altre motiu per a la reflexió). En aquest text, considerablement difícil (i força mal traduït: si podeu llegir l'original francès, molt millor), Duby exposa el camp d'investigació del llibre: es tracta d'analitzar el model imaginari feudal dels tres ordres (clergues, guerrers i pagesos), que defineix la societat perfecta en aquest període. I es tracta de fer-ho des de la consciència que s'està davant d'un model mental més ampli, comú a tots els indoeuropeus, com va demostrar Dumézil, i que, en el cas francès, ha acabat pervivint fins als temps prerevolucionaris en la doctrina dels tres estats, el teòric principal de la qual va ser Charles Loyseau. Algun altre teòric, aïllat i més aviat reaccionari, com De Torquat, l'ha portada fins a ple segle XX...!

<sup>(11)</sup> **Los tres órdenes: campo de la investigación**

Georges Duby

*"Unos están consagrados particularmente al servicio de Dios; otros a conservar el Estado por medio de las armas; otros a alimentarlo y a mantenerlo mediante el ejercicio de la paz. Estos son nuestros tres órdenes o estados generales de Francia, el Clero, la Nobleza y el Tercer Estado".*

Esta proposición es una de las que inaugura el *Tratado de los Órdenes y Simples Dignidades* que Carlos Loyseau, parisino, publicó en 1610; tan pronto como fue conocido se lo juzgó de gran utilidad, reeditándose constantemente durante el siglo XVII. Con aquellas palabras se define el orden social, es decir, el orden político, en resumen, el orden a secas. Tres "estados", tres categorías establecidas, estables, tres divisiones jerarquizadas. Como en la escuela, como en esa sociedad modelo en la que el niño aprende a permanecer sentado, tranquilo, a mantenerse en fila, a obedecer, a clasificarse –la clase: los grandes, los medianos, los pequeños–; el primero, el segundo, el "tercer" estado. O mejor aún, tres "órdenes" (ésta es la palabra que visiblemente prefiere Loyseau). El más elevado, vuelto hacia el cielo, los otros dos hacia la tierra, dedicados los tres a sostener al Estado (esta vez con mayúsculas), el orden medio encargado de la seguridad, el inferior, de alimentar a los otros. Tres funciones, pues, complementarias. Solidaridad triangular. Triángulo: una base, un vértice y, sobre todo, esta figura ternaria que proporciona misteriosamente el sentimiento de equilibrio.

Cuando Loyseau, más adelante, en la página 53 de la edición de 1636, comienza a hablar de la nobleza, afirma con razón que este cuerpo social es diverso, que en él se superpone hojas, grados, que en él todo se reduce al rango, a la superioridad; que a menudo sus miembros se enfrentan entre sí para decidir quién será el primero en traspasar el umbral, en asentarse, en dominar a su jefe. Loyseau querría introducir también el orden en esta complejidad. Reparte, pues, en tres compartimentos a estos múltiples grados. ¿Por qué tres? Ninguna tradición, ninguna costumbre, ninguna autoridad imponen en este sitio la tripartición. *"Porque, dice Loyseau, la división más perfecta es la que se hace entre las tres especies"*. La más perfecta, de eso se trata. De perfección. Lo importante es, en efecto, descubrir, entre la maraña y los desórdenes del mundo sublunar, los ejes de una construcción armoniosa y racional que responda a los designios del creador.

En efecto, si la triplicidad de los estados, u órdenes generales, constituye el fundamento inquebrantable sobre el cual creía apoyarse la monarquía del Antiguo Régimen, la articulación de las estructuras ternarias en las que se insertan las relaciones sociales está ella misma integrada en estructuras globales, las del universo entero, visible e invisible. Loyseau desarrolla al principio esta idea en detalle. Este prólogo no debe leerse como un golpe efectista. Es esencial. En él se encuentra una justificación.

*"Es muy necesario que exista el orden en todas las cosas, para la conveniencia y la dirección de estas"*. Con el fin de que cada "cosa" pertenezca a una categoría y de que todas puedan ser gobernadas. Consideremos la jerarquía de las criaturas, sus tres estratos. En lo más bajo, los seres inanimados: sin duda alguna éstos están clasificados según su grado de perfección. Dominando todo, las "inteligencias celestes", los ángeles: sabemos que están alineados en un orden inmutable. Entre ambos, los animales: Dios los ha subordinado a los hombres. En cuanto a éstos, objeto del *Tratado*, en tanto poseen la libertad de elegir entre el bien y el mal, viven en una estabilidad más precaria; sin embargo, *"no pueden subsistir sin orden"*; es necesario, pues, que sean gobernados. He aquí la idea dominante, la de una "dirección" y, en consecuencia, la de una sumisión necesarias. A los unos se someten los otros. Estos últimos deben obedecer. En este caso, Loyseau recurre a una comparación militar; habla de las "órdenes" que se dan, que se transmiten del regimiento a la compañía y de ésta a la escuadra y que hay que ejecutar sin vacilar ni murmurar. La disciplina constituye la fuerza de los ejércitos. Constituye también la fuerza del Estado. Es la que da al mundo su solidez.

La disciplina exige entonces la desigualdad. *"No podemos vivir juntos en igualdad de condiciones, es, pues, necesario que los unos gobiernen y que los otros obedezcan. Los que gobiernan poseen varios órdenes, rangos y grados"*. El orden viene de arriba. Se propaga por vía jerárquica. La superposición de los grados asegura su difusión. *"Los señores soberanos gobiernan a todos los de su Estado y mandan a los grandes, los grandes a los mediocres, los mediocres a los pequeños"* (vemos cómo se establece una jerarquía ternaria entre los mismos agentes del poder soberano bajo su única autoridad) *"y los pequeños al pueblo. Y el pueblo que obedece a todos aquellos"* (distingamos en este punto con mucha precisión dónde está la verdadera línea divisoria: entre los más "pequeños" de los que gobiernan y el pueblo todo que, mudo, debe obedecer, entre los suboficiales y la tropa, entre el aparato del Estado y los –buenos o malos– súbditos) *"está aún dividido en varios órdenes y rangos para que, sobre cada uno de ellos, haya superiores que den cuenta de todo su orden a los magistrados y los magistrados a los señores soberanos. De esta manera, por medio de la multiplicación de estas divisiones y subdivisiones, se construye a partir de varios órdenes un orden general (y he aquí la inflexión que conduce a las tres funciones) y de varios estados, un Estado bien gobernado, en el que reinan la buena armonía, la consonancia y una correspondencia de relaciones del más bajo al más alto; es así como, finalmente, gracias al orden, un orden innumerable produce la unidad"*.

Según esta teoría el orden descansa en una pluralidad de órdenes, en un encadenamiento de relaciones binarias: algunos dan órdenes a otros que las ejecutan o transmiten. A esta propuesta inicial se suma otra menos evidente: que esta cadena tiende irresistiblemente hacia la figura ternaria, que sobre sus innumerables eslabones se adhieren las tres funciones, es decir, los tres "órdenes". ¿Por qué? ¿Cómo? En realidad de manera misteriosa, en todo caso inexplicada. ¿Inexplicable? En este momento se abre una brecha en la articulación del discurso. Loyseau, siempre tan amante de las demostraciones, no intenta demostrar la necesidad de este agregado. Comprueba, simplemente: unos, dice, están particularmente consagrados a tal oficio, otros a otro, aquellos a otro diferente. La trifuncionalidad es evidente. Pertenece al orden de las cosas.

Loyseau siente, sin embargo, que convendría apuntalar con un argumento suplementario el postulado sobre el cual se construye todo el *Tratado*. Al final del prólogo, agrega, pues, un texto latino, extraído del *Decreto* de Graciano, "el último canon de la distinción ochenta y nueve". No sospecha, o al menos no aparenta sospechar, que este texto, en el momento en que escribe tiene ya más de mil años. Se trata del preámbulo de una carta dirigida en agosto del 595 por el Papa Gregorio Magno a los obispos del reino de Chilterico, en la que los invita a reconocer la primacía del obispo de Arles en materia de disciplina eclesiástica. "La Providencia estableció grados (gradus) diversos y órdenes (ordines) diferentes con el fin de que, si los inferiores (minores) manifiestan consideración (reverentia) hacia los superiores (potiores) y si los superiores gratifican con amor (dilectio) a los inferiores, se logre la verdadera concordia (concordia) y conjunción (contextio: la palabra evoca muy concretamente un tejido, una trama) a partir de la diversidad. La comunidad (universitas) no podría, en efecto, subsistir de ninguna manera si el orden global (magnus ordo) no la preservara de la disparidad (differentia). Que la creación no puede ser gobernada en la igualdad nos lo muestra el ejemplo de las milicias celestes: existen ángeles y arcángeles que evidentemente no son iguales, que se diferencian unos de otros en poder (potestas) y en orden (ordo)". Todo está aquí. Por cierto, ninguna explicación de la trifuncionalidad. Pero encontramos, al menos, una justificación. Porque existe una relación de homología entre el cielo y la tierra. La ordenación de la sociedad humana refleja necesariamente la de una sociedad más perfecta; aquélla reproduce imperfectamente las jerarquías, las desigualdades que mantienen ordenada la sociedad de los ángeles.

Es natural que se cite el *Tratado de los Órdenes* al comienzo de un ensayo sobre el modelo trifuncional. La sorpresa será mayor cuando, en el mismo texto, encontremos la proposición siguiente: sólo existen "tres caminos para los jóvenes, el del clérigo, el del campesino, el del soldado... El trabajo de la tierra porque, al poner al hombre en contacto permanente con la naturaleza y su creador, le inculca las virtudes de resistencia, paciencia y perseverancia en el esfuerzo, las cuales le llevan naturalmente a poseer el heroísmo necesario en el campo de batalla". Tres "estados" (se menciona la palabra), tres funciones (las mismas: servir a Dios, conservar al Estado por medio de las armas, extraer el alimento de la tierra), que están igualmente jerarquizadas. Sin embargo, la formulación no es exactamente idéntica. Una precisión—cuando Loyseau menciona "los unos y los otros" hace referencia a "hombres", es decir, a hombres adultos; lo femenino no es tenido en cuenta por tales clasificaciones—y dos diferencias. En este caso no existen "órdenes", "caminos", "vías" y vocaciones que puedan elegirse aunque éstas constituyan numerosos grados, ya que el mismo individuo podía, debía seguir la tercera vía, luego la otra y por último la primera y asumiendo alternativamente, a lo largo de su vida, las tres misiones, debía "elevarse" de esta manera progresivamente de la tierra hacia el cielo, de la "naturaleza" hacia su creador. Los grados, pues, de una perfección, de una "purificación" progresivas. Una jerarquía de virtudes: este discurso es menos político que moral; lo que propone en realidad es una áscesis. Por otra parte, estos tres "caminos" no son los únicos. Son simplemente los buenos. De los demás, este discurso maniqueo no dice una sola palabra. Porque los condena. Maldice, rechaza y reduce a la nada toda una parte de lo social. Proclama que los únicos que no se desvían del camino, los únicos que responden al llamado de Dios son el sacerdote, el guerrero, el campesino. Y es en este punto en que concuerdan estrechamente la proposición de Loyseau y esta otra mucho menos antigua: la podemos leer en una obra editada en París en 1951: *Nuestro buen oficio de soldado, seguido de un Ensayo sobre el retrato moral del jefe*, de De Torquat.

Se trata, pues, de una imagen de la sociedad perfecta muy parecida a la que proyectan dos frases latinas que se hacen eco, dos frases latinas que se pueden traducir así:

- 1) "Triple es, pues, la casa de Dios que creemos una: en este mundo unos oran (orant), otros combaten (pugnant) y otros además trabajan (laborant); estos tres están juntos y no toleran estar desunidos; de manera tal que sobre la función (officium) de uno descansan las obras (opera) de los otros dos, todos a su turno ayudando a todos".
- 2) "Demostró que desde sus orígenes el género humano estaba dividido en tres, entre los oradores (oratoribus) los labradores (agricultoribus) y los guerreros (pugnatoribus); proporcionó la prueba evidente de que cada uno es para el otro objeto de una solicitud recíproca".

Tres funciones pues; las mismas, y aparentemente conjugadas. Pero esta vez la proclama surge del fondo de los tiempos; fue lanzada seiscientos años antes de Loyseau, novecientos cincuenta antes de De Torquat, en la segunda década del siglo XI, por Adalberón, obispo de Laon, y por Gerardo, obispo de Cambray.

Mi propósito, al yuxtaponer estos textos, es mostrar cómo perdura en Francia durante un milenio una imagen del orden social. La figura triangular sobre la cual se erigió el sueño de una sociedad una y trina como la divinidad que la había creado y que debía juzgarla, en el seno de la cual los intercambios de mutuos servicios reducen a la unanimidad la diversidad de los actos humanos, no se diferencia, en efecto, de la figura triangular que, bajo el reinado de Enrique IV, sirvió para fundamentar en una simbólica –que los primeros progresos de las ciencias humanas no tardarían en cuestionar– la teoría de la servidumbre del pueblo sujeto al yugo de la monarquía absoluta; a esta misma figura triangular, en nuestra época, en sectores que por cierto están en vías de retracción, pero que conservan algún resto de vida, se le adhiere la nostalgia de una humanidad regenerada, purgada finalmente de la doble purulencia, blanca y roja, que segrega la gran ciudad y que se verá liberada a la vez del capitalismo y de la clase obrera. Treinta, cuarenta generaciones sucesivas han imaginado la perfección social bajo la forma de la trifuncionalidad. Esta representación mental ha sabido resistir todas las presiones de la historia. Es una estructura.

Estructura encajada en otra más profunda, más amplia y envolvente, en el sistema igualmente trifuncional que los trabajos de Georges Dumézil situaron admirablemente entre las formas de pensamiento de los pueblos indoeuropeos. La relación entre las tres funciones presentes en los innumerables textos pacientemente recogidos desde el Indo hasta Islandia e Irlanda, la primera que enuncia, en nombre del cielo, la regla, la ley, lo que restablece el orden; la segunda, brutal, vehemente, que obliga a obedecer; por último la tercera función de fecundidad, de salud, de abundancia, de placer, que puede lograrse gracias a los "ejercicios de la paz" de los que habla Charles Loyseau y por otro lado, los tres "órdenes" del mismo Loyseau, los tres "caminos" de De Torquat, los clérigos, los guerreros y los campesinos del obispo de Cambray y del de Laon, es evidente. Tener en cuenta semejante evidencia sólo sirve para delimitar mejor la investigación cuyos resultados se exponen en este libro.

En la confluencia del pensamiento y del lenguaje existe, estrechamente ligada a las estructuras de un lenguaje (digo bien de un lenguaje: fueron los lingüistas quienes descubrieron en el seno de un discurso escrito el triángulo de las funciones y debemos reconocer que no es fácil detectar semejante figura ternaria entre los modos de expresión simbólica que no recorren a las palabras), una forma, una manera de pensar, de decir el mundo, un cierto modo de decir la acción del hombre sobre el mundo –es ésta justamente la trifuncionalidad de la que nos habla Georges Dumézil– tres constelaciones de virtudes de las que están dotados los dioses y los héroes. Este instrumento de clasificación se emplea naturalmente cuando se trata de celebrar a tal jefe guerrero, a tal soberano, a tal amante, recurriendo ya no a los ritos sino al panegírico. Con este rodeo el modelo trifuncional se transfiere comúnmente del cielo a la tierra, del sueño a la vigilia: sirve para dar forma al elogio de un individuo; sus huellas se encuentran en numerosas biografías; reales o ficticias. Por el contrario, es absolutamente excepcional que se proyecte explícitamente este esquema sobre el cuerpo social. La "ideología tripartita", a la cual Georges Dumézil siempre ha considerado como "un ideal y, al mismo tiempo, un medio de analizar, de interpretar las fuerzas que aseguran el curso del mundo y la vida de los hombres", constituye la armazón de un sistema de valores; la encontramos actuando abiertamente en los dominios del mito, de la epopeya, o de la adulación; pero generalmente permanece latente, informada y, en verdad, muy pocas veces deriva hacia una formulación de lo que debe ser la sociedad, el orden, es decir, el poder. Todas las frases que he citado respaldan justamente proclamas de este tipo. En ellas la trifuncionalidad sirve como marco de la distribución ideal de los hombres. Refuerza los enunciados normativos, imperativos, que llaman a la acción para transformar, para restaurar; más que apaciguar, justifican. La trifuncionalidad a la que me refiero está al servicio de una ideología, de una "formación discursiva polémica gracias a la cual una pasión intenta realizar un valor por medio del ejercicio de un poder sobre la sociedad". Esto es precisamente lo que representa un problema: que la imagen de las tres funciones haya sido elegida entre otras imágenes simples, igualmente operatorias. "El espíritu humano elige sin cesar entre sus riquezas latentes. ¿Por qué? ¿Cómo?". El propio Georges Dumézil formula el interrogante. Como historiador lo ampliaré un poco, al formular también estas dos preguntas: ¿dónde? y ¿cuándo?

Eludo la primera al limitar el campo de la investigación. Lo he restringido a la región donde fueron enunciadas las distintas proposiciones que acabo de citar: Francia –restringiéndome aún más a la Francia del norte– en la que la configuración política, social, cultural fue durante mucho más tiempo muy diferente de la de las regiones situadas al sur del Poitou, de Berry y de la Borgoña. Me parece, en efecto, que el buen método consiste en observar los sistemas ideológicos, y más particularmente si se intenta fechar las transformaciones que en ellos tuvieron lugar, en el seno de una formación cultural y social homogénea. No me alejaré, pues, fácilmente de esta área. Esta puede parecer, a primera

vista, exigua. No olvidemos que se trata de una zona privilegiada: es una provincia de particular fecundidad literaria en la que la monarquía franca echa raíces. La literatura es la primera que nos revela esta forma, esta manera de clasificar, de clasificarse, de la cual he elegido estudiar su historia inicial; por otra parte, se encuentra estrechamente asociada al concepto de soberanía.

Queda por tratar el problema propiamente histórico, el de la cronología. En el espacio así delimitado, he intentado recoger y fechar todas las huellas de una ideología fundada sobre la trifuncionalidad social. Las huellas escritas. Nuestro único material, medianamente defectuoso. A medida que uno se aleja de las inmediaciones del presente, se descubre que una inmensa parte de lo que ha sido escrito se ha perdido irremediablemente: lo que permanece responde casi exclusivamente a una escritura solemne. Oficial. El historiador sólo interroga residuos y estos escasos vestigios provienen casi todos de monumentos erigidos por el poder; todo lo espontáneo de la vida se le escapa y también todo lo popular; los únicos que se hacen escuchar son los hombres que tuvieron entre sus manos el aparato de lo que Loyseau llama el Estado. Ya que se trata de cronología, no olvidemos, pues, que las escasas fechas que ha sido posible establecer (a menudo muy dificultosamente), sólo sitúan emergencias, el momento en el que tal representación mental accede a los niveles más elevados de la expresión escrita y, sobre todo, que las emergencias de las que se han conservado fortuitamente las huellas no son necesariamente las más antiguas. Como podemos observar, el margen de incertidumbre es muy amplio.

Al comienzo pude al menos apoyarme sobre un hecho que parece indudable: en Francia del norte ningún texto recurre a una visión trifuncional de la sociedad antes de aquellos que transmiten las palabras de Adalberón de Laon y de Gerardo de Cambrai. Ninguna duda: buscaron minuciosamente Georges Dumézil en persona, luego Jean Batany, Jacques Le Goff, Claude Carozzi y otros. En vano. Nada se pudo extraer del importante conjunto de escritos –y de escritos teóricos– dejados por el renacimiento carolingio. Las dos frases latinas que cité hace un momento, parecen verdaderamente haber estallado en el silencio. En todo caso, con ellas comienza en esta pequeña región del mundo la historia de una representación trifuncional de la sociedad. Pero, si se ha podido establecer la fecha de la proclamación original, queda aún por construir la cronología de la recepción, de la adhesión, de la difusión del modelo. Todo lo que se ha dicho de la trifuncionalidad en relación con la sociedad medieval es impreciso. Escuchemos, por ejemplo, a Marc Bloch: "Una teoría entonces muy extendida representaba la comunidad humana dividida en tres órdenes". "Entonces": ¿cuándo? ¿durante la "primera edad feudal", es decir, según el gran medievalista, en los siglos anteriores a la mitad del siglo XI? "Muy extendida" ¿En qué medida? Escuchemos a Jacques Le Goff, que fue el primero en plantear convenientemente los términos del problema: "En las proximidades del año mil, la literatura occidental presenta a la sociedad cristiana según un nuevo esquema que conoció un éxito inmediato". ¿Qué quiere decir "en las proximidades", "nuevo", "inmediato"? Conduciendo la investigación a lo largo de los siglos XI y XII y continuándola hasta el momento en que se multiplican las alusiones a las tres funciones sociales, a los tres órdenes, cuando es indudable que la "teoría" está "muy extendida", que el "esquema" conoce un "éxito inmediato", me gustaría, en la medida de lo posible, abandonar el campo de lo impreciso.

Quisiera sobre todo dar respuesta al interrogante de Georges Dumézil: ¿por qué, cómo se produce esta elección entre ciertas estructuras latentes? Creo que es necesario para esto situar con precisión el interrogante. La figura trifuncional, como lo he señalado, es una forma. Podemos descubrir sus huellas en numerosos textos, aunque no me empeñaré en detectar todas. Para que la imagen trifuncional interese a esta investigación, a este libro del cual es el personaje central, es necesario que funcione en el seno de un sistema ideológico como uno de sus engranajes principales. Esto es lo que ocurre en el discurso de Loyseau. Si queremos captar el porqué, el cómo, es, pues, esencial no aislar de su contexto –lo que casi siempre se ha hecho– las frases en las que el tema de las tres funciones sociales aparece formulado. Estas frases deben ser dejadas en su sitio exacto, en el conjunto en el que aparecen articuladas. Se trata de reconstituir semejante conjunto en su globalidad, de examinar en qué circunstancias, frente a qué problemas, a qué proposiciones contradictorias, el sistema ideológico en el que se encuentra encerrada la trifuncionalidad fue construido para ser proclamado, esgrimido, levantado como un pendón. Pues si es exacto poner en duda que el esquema trifuncional haya sido "construido", si, como estructura latente, escapa a la historia, los sistemas en los cuales este esquema se incluye pertenecen indudablemente, ellos mismos, a la historia. Ellos se forman y se deforman. Y es observando de cerca su génesis y su dislocación, que podemos tener cierta posibilidad de descubrir por qué y cómo la imagen de la tripartición funcional fue elegida en un momento y en un lugar determinados.

Circunscripto de esta manera, el interrogante desemboca en otra categoría de problemas. El modelo de las tres funciones sociales, este postulado, esta evidencia, cuya existencia no ha sido jamás comprobada, que ha sido evocado sólo en sus relaciones con una cosmología, con una teología y, claro está, con una moral, que sirve de cimiento a una de esas "formaciones discursivas polémicas" que son las ideologías, colocando pues al servicio de



un poder una imagen simple, ideal, abstracta de la organización social, ¿qué relaciones mantiene este modelo con lo concreto de las relaciones sociales? La ideología, lo sabemos bien, no es un reflejo de lo vivido, sino un proyecto de acción sobre él. Para que la acción tenga alguna posibilidad de ser eficaz, la disparidad entre la representación imaginaria y las "realidades" de la vida no debe ser demasiado grande. Pero a partir del momento en que el discurso ha sido comprendido se cristalizan nuevas actitudes que modifican la manera que poseen los hombres de percibir la sociedad a la que pertenecen. Observar el sistema en el que se encuentra englobado el esquema de los tres "órdenes", en el momento en que aparece en el reino de Francia, intentar seguirle entre 1025 y 1225 en sus éxitos y en sus infortunios, supone enfrentarse con uno de los problemas centrales que se plantean en la actualidad a las ciencias del hombre, el de las relaciones entre lo material y lo mental en la evolución de las sociedades.

Y enfrentarlo en condiciones que no son del todo malas. Desde luego que elegir por "terreno" esta época remota significa, repito, condenarse a emplear sólo jirones de información, a escuchar sólo a los intelectuales, mucho más alejados de los demás que los intelectuales de nuestra época, por las extravagancias de su vocabulario y de su modo de pensar. Pero al menos, estas fuentes documentales son relativamente limitadas. Es posible abarcarlas de un solo vistazo. Y juego; el que se trate de un tiempo tan remoto nos libera: estamos ya demasiado alejados de las contradicciones del feudalismo como para no poder desmitificar la ideología que intentó reducirlas u ocultarlas.

La dificultad está en otra parte. ¿Cómo confrontar lo imaginario y lo concreto? ¿Cómo disociar el estudio "objetivo" del comportamiento de los hombres del de los sistemas simbólicos que inspiraron su conducta y la justificaron ante sus propios ojos? ¿Puede el historiador despojar completamente las sociedades antiguas de la vestidura ideal con la que se cubrieron? ¿Puede verlas diferentemente de como ellas se soñaron, de como ellas se pensaron? Interroguémonos, medievalistas. Si nos parece que la "sociedad feudal" está constituida de tres órdenes, ¿no es porque ante todo las dos frases que cité anteriormente nos obsesionan después de haber obsesionado a nuestros maestros? ¿No estamos nosotros mismos sometidos a esta ideología que tengo la presunción de querer desmitificar? En todo caso, ha sido bastante poderosa, hay que decirlo, como para habernos conducido –y digo nos, porque yo estoy implicado– a ciertos errores, como por ejemplo, al hecho de haber adelantado en un siglo y medio la constitución de la caballería en "orden". Sólo por esto, por el papel que tuvo en el desarrollo de la investigación histórica, el modelo trifuncional merece ser examinado de muy cerca y confrontado con todo lo que podemos percibir del mundo que progresivamente lo fue haciendo suyo.

Ya es hora de considerar las palabras que, por primera vez, entre las "fuentes" provenientes de Francia del norte, enunciaron con claridad este modelo.

G. Duby (1983). "Los tres órdenes: campo de la investigación". *Los tres órdenes o lo imaginario del feudalismo* (pàg. 19-30, ed. orig: París: Gallimard, 1978). Barcelona: Argot.

- **J.P. Mallory** (1989). "Proto-Indo-European Culture" i "Indo-European Religion". A: *In Search of the Indo-Europeans. Language, Archaeology and Myth*. Londres: Thames and Hudson.

És una **lectura opcional**, en anglès, i correspon als capítols IV i V del llibre, respectivament.

Es tracta d'un manual d'indoeuropeística general (llengua, arqueologia, religió, economia i societat dels pobles indoeuropeus antics) molt bo. El capítol V pot ajudar a contextualitzar més bé la trifuncionalitat en el si de la religió indoeuropea en general. El IV il·lustra molt bé com es reconstrueixen els trets definitoris de la cultura dels protoindoeuropeus mitjançant l'estudi comparat del lèxic de les llengües indoeuropees històriques (és a dir, documentades per textos). És considerablement difícil i requereix una lectura molt atenta, però és molt recomanable.

**Nota.** En aquests textos, les paraules escrites en cursiva amb un asterisc al davant (\*) són paraules reconstruïdes per comparació i no documentades. Evidentment, el protoindoeuropeu no es va escriure mai. Per tant, el lèxic comú protoindoeuropeu no el tenim documentat d'una manera directa, en textos.

Els filòlegs, però, l'han anat reconstruint seguint el mètode comparatiu: quan una paraula presenta arrels semblants en les diverses llengües indoeuropees històriques vol dir que ja existia abans de la separació dels diferents pobles indoeuropeus, que formava part del lèxic comú protoindoeuropeu. Comparant les arrels documentades i seguint una sèrie de regles de reconstrucció, els filòlegs arriben a establir aquesta forma original comuna. L'asterisc identifica les paraules que s'han reconstruït d'aquesta manera.

## 5. Bibliografia

### 5.1. Sobre el neolític i les edats dels metalls a Europa

Champion, T.; Gamble, C.; Shennan, S.; Whittle, A. (1988). *Prehistoria de Europa*. Barcelona: Crítica.

Bon manual sobre la prehistòria recent europea, tot i que massa centrat en l'Europa central i septentrional.

Bernabeu, J.; Aura, J.E.; Badal, E. (1993). *Al oeste del Edén. Las primeras sociedades agrícolas en la Europa mediterránea*. Madrid: Síntesis.

Obra moderna i completa que s'ocupa del procés de neolitització de la Mediterrània des del nucli original del Pròxim Orient, amb un capítol introductori sobre la situació prèvia. Molt útil per a completar les mancances del llibre anterior, que se centra essencialment en l'Europa central i septentrional.

Collis, J. (1989). *La Edad del Hierro en Europa*. Barcelona: Labor.

Visió global però força completa i entenedora de la situació europea durant el primer mil·lenni abans de Crist. Perspectiva eminentment arqueològica.

Fullola, J.M.; Petit, M.A. (ed.) (1998). *La Puerta del Pasado*. Barcelona: Martínez Roca.

Visió general de la prehistòria. Hi ha diversos capítols dedicats a l'evolució urbana, social i tecnològica, amb nombrosos exemples relatius al bronze de la península Ibèrica.

Wells, P.S. (1988). *Granjas, Aldeas y Ciudades. Comercio y orígenes del urbanismo en la protohistoria europea*. Barcelona: Labor.

Estudi de l'evolució de la complexitat urbanística durant el primer mil·lenni abans de Crist des d'una perspectiva fonamentalment materialista.

### 5.2. Sobre les creences religioses associades a la metal·lúrgia i als estats primerencs

Eliade, M. (1974). *Herreros y alquimistas*. Madrid: Alianza.

Assaig lúcid i apassionant sobre el tema.

Aufrère, S. (1991). *L'univers minéral dans la pensée égyptienne* (2 volums). El Caire: IFAO.

Assaig rigorós, especialitzat i molt ben documentat sobre el món imaginari associat als minerals, però no en relació amb Europa sinó amb Egipte. Com heu vist, de fet la problemàtica és la mateixa, perquè és universal.

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

El capítol III està dedicat a la qüestió de les reialeses i els estats incipients. S'enfoca des de l'Àfrica, però, un cop més, té una lectura més general. Hi trobareu bibliografia abundant sobre el tema.

**De Heusch, L.** (ed.) (1990). "Chefs et rois sacrés". A: *Systèmes de pensée en Afrique Noire*, núm. 10. París: EPHE-CNRS.

Conjunt d'articles sobre la reialesa divina africana i els seus trets definidors, escrits pels millors especialistes actuals sobre el tema. Tot i estar dedicat a l'Àfrica, és molt útil per a entendre el funcionament "còsmic" de les reialeses sagrades.

### **5.3. Sobre la Old Europe Culture i la Creta minoica**

**Cadogan, G.** (1976). *The Palaces of Minoan Crete*. Londres: Barrie and Jenkins. Amb una exposició detallada del bronze mitjà i recent a l'Egeu.

**Gimbutas, M.** (1982). *The Goddesses and Gods of Old Europe. Myths and Cult Images*, Londres: Thames & Hudson.

Història, art i tradicions religioses de l'Old Europe Culture. Amb un bon corpus d'il·lustracions.

**Villar, F.** (1991). "La Vieja Europa". A: *Los Indoeuropeos y los orígenes de Europa. Lengua e Historia*. Madrid: Gredos (capítol III, pàg. 56-71).

Un bon resum de tots els aspectes que defineixen aquesta civilització.

### **5.4. Sobre els indoeuropeus en general (cultura, arqueologia, lingüística, història, etc.)**

**Benveniste, E.** (1983). *Vocabulario de las instituciones indoeuropeas*. Madrid: Taurus.

Un recorregut exhaustiu i apassionant per les diferents institucions indoeuropees –econòmiques, socials, polítiques, legislatives, religioses, etc.– des d'una perspectiva històrica i filològica. Molt recomanable.

**Bosch Gimpera, P.** (1989). *El problema indoeuropeo*. Mèxic: Fondo de Cultura Económica.

Estudi erudit i fonamental de l'historiador català més important de l'antiguitat. Encara que en alguns aspectes ha quedat antiquat –el llibre és de 1960–, segueix essent un clàssic en la matèria i és molt útil per a tot el que fa referència als estudis indoeuropeus fins a mitjan de segle.

**Mallory, J.P.** (1989). *In Search of the Indo-Europeans. Language, Archaeology and Myth*. Londres: Thames & Hudson.

Un manual d'indoeuropeística general molt bo, des d'un punt de vista més aviat arqueològic.

**Montenegro, A.** i altres (1989). *Historia de España 2: Colonizaciones y formación de los pueblos prerromanos (1200-218 a.C.)*. Madrid: Gredos.

Concretament, el capítol VII: "Las invasiones indoeuropeas en la Península Ibérica", pàg. 211-235. Breu resum general sobre els orígens i l'expansió dels indoeuropeus des d'una perspectiva arqueològica, i tractament específic de la presència dels celtas a l'Espanya antiga.

**Villar, F.** (1991). *Los Indoeuropeos y los orígenes de Europa. Lenguaje e Historia*. Madrid: Gredos.

Un bon manual general d'indoeuropeística, des d'un punt de vista més aviat filològic.

### **5.5. Sobre religió indoeuropea en general**

**Eliade, M.** (1978). "La religión de los Indoeuropeos". A: *Historia de las creencias y de las ideas religiosas* (volum I: *De la Prehistoria a los misterios de Eleusis*). Madrid: Cristiandad (capítol VIII, pàg. 203-230) [nova edició Barcelona: Paidós, 1999, pàg. 249-281].

Molt bona síntesi sobre religió i mitologia indoeuropees.

**Varenne, J.** (1996). "Los Indoeuropeos". A: **Bonnefoy, I.** (dir.) *Diccionario de las mitologías* (vol. I: *Desde la Prehistoria hasta la civilización egípcia*). Barcelona: Destino (capítol VI, pàg. 317-335).

Una bona síntesi actualitzada sobre la religió i els mites dels indoeuropeus.

### **5.6. Sobre Georges Dumézil i les seves teories**

**Dumézil, G.** (1987). *Entretiens avec Didier Eribon*. París: Gallimard.

Es tracta d'un llibre de converses entre Eribon i Dumézil sobre l'obra d'aquest darrer, preparat per Eribon però posat, per deferència, sota l'autoria de Dumézil. Molt útil per a conèixer la personalitat de Dumézil, els seus plantejaments epistemològics i metodològics i el contingut de la seva obra.

**Eribon, D.** (1992). *Faut-il brûler Dumézil?* París: Flammarion.

Sobre les polèmiques al voltant de l'obra duméziliana, que l'autor considera una de les contribucions més importants del segle xx en l'àmbit de les ciències humanes.

**Le Goff, J.** (1988). *La Nueva Historia*. Bilbao: Mensajero.

Concretament, l'article sobre Dumézil, pàg. 155-161. Introducció breu i molt clara a l'obra i les idees de G. Dumézil. Molt aconsellable com a primera lectura sobre el tema. El trobareu en qualsevol biblioteca d'història o de lletres.

### **5.7. Principals obres de Dumézil sobre la trifuncionalitat indoeuropea**

Dumézil, G. (1958). *L'idéologie tripartite des Indo-Européens*. Brussel·les: Latomus.

Dumézil, G. (1973). *Los dioses de los germanos*. Mèxic: Siglo XXI (edició original París: Presses Universitaires de France, 1959).

Dumézil, G. (1977). *Mito y epopeya, I: La ideología de las tres funciones en las epopeyas de los pueblos indoeuropeos*. Barcelona: Seix Barral (edició original París: Gallimard, 1968).

Dumézil, G. (1966). *Mito y epopeya, II: Tipos épicos indoeuropeos: un héroe, un brujo, un rey*, Mèxic: Fondo de Cultura Económica (edició original París: Gallimard, 1971).

Dumézil, G. (1996). *Mito y epopeya, III: Historias romanas*. Mèxic: Fondo de Cultura Económica (edició original París: Gallimard, 1973).

Dumézil, G. (1974). *La religion romaine archaïque*. París: Payot.

Dumézil, G. (1977). *Los dioses de los indoeuropeos*. Barcelona: Seix Barral (edició original París, 1952).

Dumézil, G. (1985). *Els déus sobirans dels indoeuropeus* (traducció espanyol Barcelona: Herder, 1999). Barcelona: Edicions 62 (edició original París: Gallimard, 1986).

Tots vuit són fonamentals i emblemàtics dins de l'extensa bibliografia de Dumézil. Per a iniciar-se recomanem especialment els dos últims, i per a continuar aprofundint, el segon i el tercer.

### **5.8. Sobre la trifuncionalitat a l'Europa feudal i a la literatura medieval**

Duby, G. (1983). *Los tres órdenes o lo imaginario del feudalismo*. Barcelona: Argot. Magnífic assaig d'història de les mentalitats d'un dels mestres d'aquesta escola historiogràfica, desaparegut fa pocs anys. És l'estudi de com el model indoeuropeu comú es concreta en les ideologies socials i polítiques de la França feudal. De lectura apassionant i absolutament recomanable.

Grisward, J. (1981). *Archéologie de l'épopée médiévale. Structures trifonctionnelles et mythes indo-européens dans le Cycle des Narbonnais*. París: Payot.

La trifuncionalitat indoeuropea en l'èpica francesa medieval. Especialitzat però molt interessant.

**Poly, J-P.; Bournazel, E. (1983).** *El cambio feudal (siglos x al xii)*. Barcelona: Labor (Nueva Clío, núm. 16).

Concretament el capítol V: "La violencia y la paz", pàg. 153-203. Visió de síntesi sobre la presència de la teoria dels tres ordres a la França feudal i el seu context i significat històrics. De consulta.

## 6. Activitats

### 6.1. Activitat 1

Treballeu acuradament les quatre o cinc lectures de l'apartat, reflexioneu sobre el seu contingut i aïlleu-ne els conceptes fonamentals. El que interessa és bàsicament que copseu l'estructura i el funcionament del model trifuncional indoeuropeu, i el seu comportament històric. També podeu fer comparacions o establir connexions amb altres temes tractats al llarg del curs.

Redacteu un breu treball sobre el tema, de dues pàgines com a màxim.

### 6.2. Activitat 2

Un cop treballada la introducció de l'apartat i fetes les lectures, llegiu els textos filosòfics i literaris següents:

- Plató, *República*, 414d - 441d.
- El *Rígsþula* o 'conte de Rig' de l'Edda Major escandinava, conjunt de poemes tradicionals germànics d'antic origen pagà indoeuropeu, fixat per escrit en el segle XIII però les parts més antigues del qual es remunten a l'antiguitat tardana. Podeu recórrer a l'edició de Lerate, L. (1986). *Edda Mayor. Poesía nórdica, siglos IX-XIII*, Madrid: Alianza.
- El "Conte de Lludd i Llevelys", que forma part del conjunt de relats cèltics tradicionals coneguts amb el nom de *Mabinogion*, fixats per escrit a partir del segle XI però també d'origen molt anterior, precristià. Podeu recórrer a l'edició de Cirlot, V. (1990). *Mabinogion*, Madrid: Siruela.

Compareu els tres textos i tragueu-ne les vostres conclusions. Fixeu-vos en tots els detalls: estructura del text, lèxic fonamental, personatges, símbols, etc. Redacteu un treball de dues pàgines.

### 6.3. Activitat 3

Comentari de text

En el text que segueix, procedent de la *Gesta Hammaburgensis ecclesiae pontificum* d'Adam de Brema (segle XI), l'autor descriu el temple pagà d'Upsala (Suècia) a partir dels relats d'uns viatgers alemanys que l'havien visitat. A Escan-



dinàvia, els antics cultes i ritus pagans indoeuropeus van sobreviure durant molt més temps que a la resta d'Europa, i la cristianització no hi va arribar fins als darrers segles de l'edat mitjana.

"La nació dels suecs té un temple cèlebre, anomenat *Ubsola*, situat no lluny de la vila de Sictona. En aquest temple, tot decorat amb or, el poble ret culte a tres estàtues de déus: Thor, el més poderós, assegut al mig, entre Wodan, a la dreta, i Fricco, a l'esquerra. Els significats d'aquests déus són els següents: Thor –diuen– és el senyor de l'atmosfera i governa el tro i el llamp, els vents i les pluges, el bon temps i les masses; el segon, Wodan, és a dir, 'el furor', dirigeix les guerres i confereix a l'home el valor contra els enemics; el tercer, Fricco, proporciona als mortals la pau i el plaer, i el seu ídol està dotat d'un membre enorme. Wodan està representat armat, com ho fa entre nosaltres Mart, mentre que Thor, amb un ceptre, sembla imitar Júpiter. Tots els déus compten amb llurs sacerdots, per a presentar-los els sacrificis del poble. Si hi ha perill de pesta o de fam, és a l'ídol de Thor a qui fan ofrena; per a la guerra, a Wodan; si s'han de celebrar unes noces, a Fricco".

(*Gesta Hammaburgensis ecclesiae pontificum*, 4, 25-27).

Sobre aquest text s'ha d'advertir una cosa molt important. A causa de la disposició dels tres déus (d'esquerra a dreta: Wodan, Thor i Fricco), els viatgers alemanys que van informar Adam de Brema, d'acord amb els patrons clàssics de jerarquia, van interpretar que el déu principal era el del mig (Thor), quan en realitat era el de l'esquerra (Wodan). És a dir, van bescanviar Wodan per Thor i van considerar que Wodan era el déu de la guerra i Thor el déu sobirà, quan és a l'inrevés. L'imaginat "ceptre" de Thor és, en realitat, el seu martell, i les armes que es diu que porta Wodan devien ser la llança i l'espasa, símbols del poder sobirà. És Wodan qui s'assembla a Júpiter, el déu sobirà romà, i Thor qui s'assembla a Mart. Però és cert que Thor és el senyor dels fenòmens atmosfèrics més dinàmics, i que Wodan té una dimensió vehement (el furor), que és, com sabem, una dels dos vessants de la funció sobirana. Tot i aquesta confusió, d'altra banda fàcilment detectable, el testimoni d'Adam de Brema és d'un valor extraordinari.

