

Enric Aguilar

# SEXUALITAT I VALORS

**Reflexions escatològiques  
sobre l'erotisme**



Barcelona, 1993

En el meu llibre, *Eros i els seus rostres enigmàtics*, afirmava que la sexualitat modificada per la cultura obria, amb el seu distanciament de la programació genètica, una sèrie de possibilitats per a l'ésser humà. Deia:

"Mentre que la sexualitat natural, això és, la que simplement s'adapta als patrons genètics, no obre amb la seva simple llei de repetició del codificat cap via nova ni per a l'home en general ni per a la sexualitat en particular, la sexualitat cultural, això és, la que s'ha anat desmarcant més i més dels patrons de conducta genèticament heretats, obre, com la resta dels elements culturals, una sèrie d'avingudes que poden ser de la més alta importància, no ja per a l'evolució futura de la sexualitat, sinó de l'home en general" (1989 34).

L'assaig present no vol si no elaborar una mica amplament aquestes intuïcions; en un supòsit, però, i és que allò que la sexualitat cultural hauria pogut aportar a la humanitat, no solament no li ho ha aportat (tot i que potser va començar a fer-ho), sinó que no hi ha gaires possibilitats que li ho acabi aportant, si més no en l'estadi d'evolució present. D'on el plantejament escatològic posat en relleu pel subtítol del llibre.

Per a mi, la sexualitat humana hauria pogut funcionar com un factor important de cohesió (que és com aparentment funciona en certes cultures arcaiques i com possiblement va funcionar durant tota l'etapa de la protocultura humana). De ser en un principi un factor de cohesió, no ja entre els membres dels dos gèneres, sinó fins i tot entre els membres de cada gènere, tal com postula Cucchiari, la sexualitat modificada per la cultura ha esdevingut més aviat un factor de lluita, de divisió social, tal com ocorre en el món antropeide i potser en el món humà per alguna forma de replegament, d'involució, cap als patrons ancestrals de conducta del món dels primats.

Per a mi, en segon lloc, la sexualitat humana hauria pogut evolucionar cap a aquella superació de les tensions internes que la caracteritzen (com són ara la tensió entre el masculí i el femení o entre heterosexualitat i homosexualitat), gràcies al cultiu d'aquell arquetip de l'androgínia que tant la qualifica i al mateix temps tant la separa de la sexualitat animal. Malauradament, però, en lloc d'això, la sexualitat humana sembla haver quedat

irremeiablement atrapada en les seves tensions originàries, mitjançant el bandejament d'aquell arquetip de l'androgínia que tant amenaça certes pressuposicions culturals sobre la identitat dels individus. Degut a això, la sexualitat humana, en lloc d'avançar cap a un nou destí evolutiu, sembla haver retrocedit involutivament cap al món animal, com si no disposés en la pràctica de la virtualitat evolutiva dels seus engrames arquetípics i coincidís d'aquesta manera amb la sexualitat animal.

Per a mi, en tercer lloc, la sexualitat humana hauria pogut obrir-se cap a dimensions superiors, com són ara la dimensió còsmica i la dimensió divina, en lloc de quedar reclosa en ella mateixa i tendir a referir-se a una dimensió inferior com és l'animalitat. El preu que per això ha calgut pagar ha estat la pèrdua gairebé total d'aquella dimensió simbòlica i sacramental de la sexualitat que tant sentit li dóna i la forta reducció de la sexualitat a ella mateixa amb el caire d'una banda narcisista i de l'altra fortament idolàtric que això li confereix. Un cop més la sexualitat humana sembla que hagi reculat cap a la sexualitat animal, la qual òbviament res no sap de cosmicitat i de transcendència. Tot i la inclinació invencible que, segons certs autors (per exemple, Teilhard, Singer o Schubart), l'home té a contemplar la seva sexualitat en relació al cosmos i a la divinitat, hem gairebé reeixit a privar el sexe de qualsevol simbolisme còsmic o diví, convertint-lo en objecte d'una baixa idolatria.

Es que estem encara a temps de rectificar?

Després del fracàs rotund de la revolució sexual (la qual, en lloc de *desalienar la sexualitat*, l'únic que sembla haver aconseguit és *liberalitzar la sexualitat alienada*), em permeto dubtar-ne. Quan hom veu la capacitat que té l'anomenat sistema de treure-li a qualsevol cosa la punxa, de fagocitar-ho i reduir-ho tot a les proporcions convenients, perquè res realment no canviï, hom comença a desesperar de l'eficàcia de qualsevol mena de pal·liatius, reformes o fins i tot solucions revolucionàries.

Per rectificar caldria dur a terme aquella operació que Heidegger anomena *Wiederholung* i que consisteix a anar tan enrere com calgui per poder reincorporar de forma creativa tots aquells elements valuosos del passat que una certa desviació de la bona línia ha fet que s'anessin perdent. Però, és que una cosa així és factible en el cas concret de la sexualitat? Molt em temo que no, car, per dur a terme una operació d'aquesta naturalesa, caldria posseir una simplicitat i una innocència que malauradament ens manquen i sense les quals la reincorporació del passat en el present tindria fàcilment l'aspecte d'un engany, per no dir d'una comèdia grollera.

Però, suposem per un moment que estigués en la nostra mà rectificar una pila de coses del passat. Es que valdria realment la pena? La nostra resposta és: potser sí, però també: potser no. Perquè tal vegada de l'home actual i de la seva història ens n'interessi més la transmutació evolutiva que no pas la continuïtat. Bé que la història de l'home i de la seva sexualitat continuïn sent interessants, el que podria ser segurament més interessant de tot és llur meta-història, llur trans-història, entenent, però, per aquests termes no pas la superació de la consciència històrica (Panikkar 1983), sinó la superació de l'ésser mateix que té aquesta consciència històrica.

Vista la història de la humanitat, la nostra confiança no pot raure tant en una reestructuració de la cultura com en una reestructuració del mateix subjecte de la cultura, que és l'home. D'aquí el subtítol que hem posat a aquest assaig: reflexions *escatològiques* sobre l'erotisme. Noti's, però, que la nostra visió escatològica no es deixa enquadrar en cap de les visions escatològiques corrents, car ni defensa, com la utopia clàssica, *un contraprojecte basat en l'optimisme humanista*, ni propugna, com el mil·lenarisme tradicional, *un contraprojecte basat en el Poder de l'Esperit* (Duch 1992). L'únic context vàlid del nostre escatologisme és el d'una certa visió evolutiva de la realitat, aquella visió evolutiva especial que considera l'home com un ésser de transició (Aurobindo) i l'estadi de l'hominització com un estadi no definitiu de la manifestació de la vida i de la consciència damunt la terra (Teilhard). Per a mi aquesta teoria constitueix d'un temps ençà el rerefons constant de tot el que seriosament penso i escric, sense que això vulgui dir que no es pugui i no valgui igualment la pena d'entendre-ho en altres contextos.

De tot això és del que voldria anar parlant al llarg d'aquest assaig que s'inspira en fonts molt diverses, tot proposant-ne una lectura nova i creativa, una lectura que busca ser fidel a l'esperit sense quedar empresonada per la lletra, en un esforç per interpretar, com diria en Salvador Paniker, *retroprogressivament* una sèrie de materials sobre els quals és difícil arriscar-se a res més que a fer-ne conjectures.

L'assaig no té una conclusió, per tal com penso que és millor que cadascú en tregui les conclusions que li semblin oportunes. Això em sembla tant més lògic que la meva intenció en escriure aquest assaig no ha estat desenvolupar acadèmicament un tema, sinó presentar més aviat a grans pinzellades una sèrie de qüestions que trobo a faltar en la majoria de les aproximacions al problema de la sexualitat.

Una d'aquestes qüestions és, sens dubte, la qüestió de l'homosexualitat, que, si bé a nivell individual és

tolerada per causa dels anomenats drets humans, a nivell institucional o ritual no passa de ser vista com una anècdota més o menys dispensable de determinades cultures.

Jo em pregunto si aquesta és una visió correcta o si no revela més aviat prejudicis pregons en contra d'aquesta variant de la sexualitat. Car, en la meua opinió, bé podria ser que l'homosexualitat hagués jugat un paper de primer ordre en la configuració de la sexualitat humana i que estigués, per tant, lluny de ser-ne una mera anècdota. Si algú pregunta: de quina manera?, li respondria que probablement de tres:

- en primer lloc, fent que canviés profundament la relació entre mascles i femelles; un canvi sense el qual es fan, com veurem, difícilment intel·ligibles algunes de les grans transformacions sofertes per la sexualitat femenina;

- en segon lloc, contribuint de forma decisiva a la creació d'un arquetip tan important per a l'evolució de la sexualitat humana com és l'arquetip de l'androgínia;

- en tercer lloc, fent, com veurem, una sèrie d'aportacions importants al desenvolupament global de la dimensió simbòlica i sacramental de la sexualitat humana.

El sentit de totes aquestes qüestions s'anirà, com és lògic, aclarint a mesura que anem avançant en la nostra exposició.

Atesa la presència ingent de l'homosexualitat en el conjunt de la cultura humana, se'm fa difícil creure que pugui representar simplement una equivocació, un esguerro, un carreró sense sortida o un *divertimento*, un luxe inútil. Per contra, em sembla més lògic pensar que pugui representar un expedient important a través del qual la "natura" ha "intentat" fer traspassar a l'home els límits de la sexualitat animal. Es aquesta la raó per la qual parlo d'homosexualitat en les meves obres i no pas per cap mena d'adhesió a les polítiques reivindicatives de gais i lesbianes, que, si bé respecto, no sabria compartir en una sèrie d'aspectes.

1. SEXUALITAT CULTURAL  
I COHESIO HUMANA

kei.lli  
elab.23

Quan examinem una sèrie de fets històrics i etnogràfics, ens adonem que la cultura sexual de l'ésser humà ha actuat en una sèrie de casos com un element de cohesió a l'interior de la societat, creant una vinculació afectiva important no ja entre els membres dels dos gèneres, sinó fins i tot entre els membres de cada gènere. Per posar un parell d'exemples.

Entre els Australians d'Arnhem Land les relacions intergenèriques que tenien lloc durant certes cerimònies del culte secret de Kunapipi contribuïen a establir bona voluntat, amistat i cohesió social a l'interior del grup (cf. Eliade 1987 184).

Entre els Sàmbia de Melanèsia les relacions intragenèriques dels iniciadors amb els iniciats contribueixen a crear un fort lligam afectiu entre ells, com es veu llegint la confessió que un dels nois iniciats féu a Herdt:

"Quan penso en les cançons dedicades al nom d'homes, em poso a cantar-les: la d'un solter que m'és dolç; la d'un home d'un altre llinatge o del meu propi ... I quan un home que dorm amb mi parteix, canto la seva cançó ..." (1982 71-72)

Tot això contrasta amb el que ocorre en la societat antropeide, tot i ser probablement l'origen de la societat humana. Entre els antropoides la sexualitat, lluny de ser un factor de cohesió, és més aviat un factor de contraposició: els mascles conductors rivalitzen entre si per les femelles, expulsen i marginen els mascles joves i sodomitzen despòticament certs mascles febles que volen malgrat tot ser admesos en qualitat subalterna a l'interior de la fracció reproductora de la tribu.

Què és el que ha transformat la sexualitat agressiva que domina el món antropeide en la sexualitat capaç de cohesionar que trobem a voltes en el món humà? Per a mi no hi ha cap mena de dubte que és la cultura, entenent, però, per cultura no pas aquella pressió restrictiva sobre la natura de què parla Freud en les seves obres, sinó aquella pressió amplificadora sobre la natura que, segons nosaltres, és l'aportació primera i més important de la cultura.

Com la cultura ha estat capaç de transformar les pulsions libídiques de factors de contraposició, de lluita, de rivalitat en factors de cohesió, de col.laboració, de vinculació és el que voldria intentar elaborar en les

pàgines que segueixen, fent veure com sota la pressió de la cultura s'han anat produint una sèrie de transformacions remarcables en la sexualitat que els humans han presumiblement heretat dels antropoides. Per a mi la primera d'aquestes transformacions és la que es produí a l'interior de la secció més emprenedora de la societat antropeide a rel d'un canvi de gènere de vida que determinades circumstàncies ecològiques del pleistocè (dèficit en aliment vegetal i la necessitat de reservar-lo per a la fracció reproductora del grup) van propiciar. Parlem, doncs, abans que res d'aquesta transformació, tot i saber que res del que puguem dir no ultrapassarà en cap cas el terreny de la mera conjectura.

*La primera gran transformació de la sexualitat en l'ésser humà.*

El que pretenc dir en aquest apartat i en els que segueixen es basa en una reconstrucció hipotètica del passat, que espero que sigui menys ingènua que la de Freud a *Totem i tabú*, la de Reich a *The invasion of compulsory sex morality* o la de Cucchiari a "The gender revolution and the transition from bisexual horde to patrilocal band". Aquesta reconstrucció s'inspira en les assenyades consideracions de Moscovici sobre l'origen de la societat humana, així com en algunes de les observacions de Modugno sobre la naturalesa de la sexualitat no alienada. Vull fer notar que, a pesar del caràcter òbviament qüestionable d'aquesta reconstrucció, el seu poder explicatiu és prou ampli perquè se la tingui en compte o fins i tot en molt compte.

Per a mi la primera gran transformació de la sexualitat humana està indissolublement lligada a la primera gran transformació del "mode de producció" humà. Què és el que ocorregué al principi que propicià tant una transformació com l'altra? Certes passes donades per una determinada fracció de la societat antropeide. De quina fracció estic parlant? No pas de la fracció central, constituïda pels mascles conductors i les femelles amb les seves cries, sinó de la fracció perifèrica, integrada per tot un conjunt de mascles joves, als quals els mascles conductors impedeixen l'accés a les femelles. I per què havia de ser aquesta i no pas la fracció central la que fes passes decisives cap a l'hominització? Doncs perquè, mentre la fracció central és enormement conservadora i retardatària, la fracció perifèrica és particularment emprenedora i exploradora i és a ella i únicament a ella que li escau obrir noves vies, com molt bé assenyala Moscovici

(1972 115-117). Hom no veu gaire, ens diu aquest autor, quina altra fracció de la població hauria estat millor designada i incitada a anar vers medis desconeguts com la sabana i a instaurar-hi un nou gènere de vida: la predació (cf. 1972 121). L'impuls vers aquest nou gènere de vida havia, doncs, de ser donat pels individus supernumeraris, exclosos de la majoria de privilegis del grup (cf. Moscovici 1972 130). El grup central, que tenia gairebé com a única vocació perpetuar-se, trobava la iniciativa massa agosarada i l'evitava (cf. Moscovici 1972 133).

Ara bé, perquè tot aquest procés arribés a bon terme calien una sèrie de coses.

Calia, per començar, que hom passés de la predació ocasional, que practiquen certs antropoides, a una predació sistemàtica, com a gènere de vida; la qual cosa implicava que la pulsio èrgica que s'adhereix circumstancialment a la caça en el cas de certs primats, s'hi adherís de forma estable, permanent. Sense això, el nou gènere de vida difícilment hauria resistit l'embat de circumstàncies adverses. Per exemple, quan, per la victòria sobre els mascles conductors, els mascles marginats haguessin tornat a tenir accés a l'abundor d'aliments vegetals en què vivien aquells i no haguessin sentit la necessitat de dedicar-se a la caça. A part que, sense una fixació permanent de la pulsio èrgica en la caça com a gènere de vida, aquesta difícilment hauria mostrat les virtualitats evolutives que sembla haver tingut al llarg del temps i que han aparentment fructificat en coses tan espectaculars com el canvi de postura, de manera d'agafar, de forma de córrer, d'augment de la massa encefàlica, etc.

Calia en segon lloc que hom passés de l'associació temporal a una associació permanent i d'una vinculació afectiva passatgera a una vinculació afectiva estable. Era necessari que els mascles perifèrics deixessin d'estar agrupats i afectivament vinculats per circumstàncies transitòries, com és ara la marginació a què estaven sotmesos o l'hostilitat que sentien envers els mascles conductors, i comencessin a estar agrupats i afectivament vinculats per circumstàncies duradores, com les que provenien de la necessitat de col.laborar, de coordinar-se, de defensar-se mútuament per causa de la caça com a gènere de vida. Sense això, la societat humana no hauria arribat mai a ser una realitat, ni haurien sorgit aquells sentiments de solidaritat i fraternitat que segons Moscovici presidiren el naixement de la comunitat humana (cf. 1972 122 228). El que, en lloc d'això, hauria ocorregut és que, un cop els mascles perifèrics haguessin aconseguit desbancar els mascles conductors que els impediien unir-se a les femelles, haurien recaigut gairebé per necessitat en l'individualisme



ferotge i la manca total de vinculació afectiva que caracteritza els animals corifeus. D'aquesta manera, evidentment, el pas cap a l'home no s'hauria mai acabat de donar.

Calia en tercer lloc (i aquest és, sens dubte, el punt més litigiós), calia -dic- que a la curta o a la llarga hom trobés la manera de fer passar la sexualitat del pla natural al pla cultural; altrament les diverses adquisicions de la cultura s'haurien fàcilment negat en el xuclador violent de les pulsions primàries. El que això volia dir en la pràctica és que la forma de conducta sexual dels mascles marginats havia de passar del pla instintiu al pla cultural. Ara bé, quina era aquesta forma de conducta? Doncs l'única possible en la situació en què es trobaven d'impediment d'accedir a les femelles: l'homosexualitat. Moscovici ho diu en aquests termes:

"Entre ells s'exercia una pressió a l'homosexualitat, en sentit literal, així com en sentit d'una mena d'iniciació a una vida que es desenvolupava sobretot amb congèneres del mateix sexe" (1972 76)

Calia que hom passés d'aquesta homosexualitat substitutòria i natural a una homosexualitat no substitutòria i cultural. De quina manera? Doncs de la mateixa manera que hom havia passat de la predació ocasional a una predació com a mode de vida o de la vinculació afectiva circumstancial a una vinculació afectiva estable. El mateix procediment que havia permès aquests passos havia de permetre anar d'una homosexualitat ocasional a una homosexualitat no ocasional. Aquest procediment consistia a sostreure part d'una pulsio bàsica del seu objecte primari i desplaçar-la (sota la pressió de les circumstàncies) a un objecte seu secundari. Així, sostraint una part de la pulsio èrgica del seu objecte primari que era la recol·lecció i desplaçant-la a un objecte secundari com era la caça, hom aconseguí fer passar la predació d'activitat natural a activitat cultural. D'una manera semblant, sostraint una part de la pulsio afectiva del seu objecte primari que eren les femelles i desplaçant-la a un objecte seu secundari, que era la resta dels mascles marginats, hom aconseguí transformar el sentiment de solidaritat i fraternitat temporal del grup supernumerari en un sentiment de solidaritat i fraternitat estable. Finalment i de la mateixa manera, sostraint una part de la pulsio libídica del seu objecte primari, que eren les femelles, i desplaçant-la (per la força de les circumstàncies) a un objecte seu secundari com eren els mascles de la resta del grup marginat, hom aconseguí fer passar l'homosexualitat

d'una pràctica ocasional a una pràctica no ocasional. Modificar la pulsio èrgica implicava modificar semblantment les pulsions afectiva i sexual i això és el que ocorregué i acabà convertint l'homosexualitat natural substitutòria en una homosexualitat cultural no substitutòria.

Que les coses passessin així fou segurament una circumstància feliç, car sense ella no es veu massa com el procés d'hominització hauria pogut arribar a bon terme. Car de la mateixa manera que penso que sense la culturalització de la caça la culturalització de la recol.lecció hauria estat pràcticament impossible, així també penso que sense la culturalització de l'homosexualitat difícilment s'hauria arribat a la culturalització de l'heterosexualitat. Reflexionem-hi una mica. Si les femelles no haguessin desviat part de llur "fixació" a l'aliment vegetal cap a l'aliment càrnic, difícilment haurien arribat a posar en comú llur recol.lecció individual i a fer-ne participar els mascles. D'una manera semblant, si els mascles no haguessin desviat una part de llur "fixació" en les femelles cap a membres de llur mateix gènere, difícilment s'hauria mai aconseguit de culturalitzar les relacions entre mascles i femelles, instituint, per exemple, aquell "matrimoni en grup" a què apunten, com veurem, certs costums ètnics. Tal com jo ho veig, una pulsio primària dirigida al seu objecte natural és quelcom tan fort que difícilment pot ser tret de l'ordre de la natura i elevat a l'ordre de la cultura. Si ho arriba a ser, és gràcies a haver perdut una part de la seva força pel fet de desviar-la cap a un objecte secundari. En aquest sentit és, per a mi, evident que ni els mascles conductors ni les femelles reproductores estaven en situació de donar passes cap a la cultura o hominització, car els ho impedia la força amb què estaven adherits als respectius objectes primaris de la pulsio èrgica i libídica: la recol.lecció individual i les relacions heterosexuals. Aquestes passes només pogueren ser donades pels mascles perifèrics obligats com estaven per la força de les circumstàncies a desviar una part de les pulsions primàries cap a objectes secundaris com la caça o l'homosexualitat.

Sembla, doncs, que podem donar per bona la següent conjectura. La primera gran transformació de la sexualitat en l'ésser humà consistí en la conversió d'una certa homosexualitat substitutòria en una homosexualitat no substitutòria, a base de fer que aquella libido que es desplaçava de forma ocasional cap a altres membres del mateix gènere, s'hi desplaçés d'una forma estable, en funció de la socialització profunda que la protocultura havia operat. Dit d'una altra manera: la cultura pressionà amplificativament sobre la natura per tal que una part de la libido que el mascle animal concentra gairebé exclusivament

en la femella pogués arribar-se a projectar de forma permanent cap al mascle, a tenor d'unes circumstàncies socials noves.

Jo no sé si és just considerar certs mites com a narracions dotades d'un cert valor històric i sociològic, tal com proposa Pierre Gordon (1946 2-3). El que sí que diré és que hi ha certes narracions mítiques que semblen fetes per a exemplificar el que acabo de dir. Penso molt especialment en certs mites australians, estudiats per Géza Roheim (1970 59-62 67-73), els quals ens descriuen els herois primordials de la cultura australiana com a complint en el curs de llurs llegendàries caceres tota mena d'accions de caire netament homosexual, tals com mirar-se i olorar-se el penis, agafar-se mútuament els testicles, ejacular conjuntament, contemplar-se els uns als altres el recte, etc. (cf. Aguilar 1989 61-68).

#### *La segona gran transformació de la sexualitat en l'ésser humà*

Per a mi la segona gran transformació de la sexualitat humana va consistir en un profund canvi d'actitud dels mascles cap a les femelles. Aquest canvi va radicar en el fet d'abandonar l'actitud de dominància que tenen els mascles antropoides envers llurs femelles i substituir-la per una actitud de paritarietat o de companyonatge. L'actitud de camaraderia que s'havia prèviament establert entre els mascles a nivell sexual (a la qual ja ens hem referit) era profundament incompatíble amb l'actitud de dominància amb què els mascles s'acostaven anteriorment a les femelles i acabà desbancant-la. En què em baso per fer aquestes afirmacions? En una analogia amb el que actualment ocorre. Si ens hi fixem bé, veurem que en definitiva només hi ha dos models de conducta sexual: el de dominància i el de paritarietat i que, sigui quin sigui el que preval, acaba envaint el terreny sencer de la sexualitat.

Així, quan el model sexual prevalent és el de dominància (que hem de considerar com el genèticament heretat, ja que impera arreu en el món antropoide), aquest model desbanca totalment el model de paritarietat. Des del seu bastió natural, que és l'heterosexualitat, conquereix per a si les altres formes de sexualitat, àdhuc aquelles que estan més relacionades amb el model de paritarietat. Es així com apareix el fenomen que Modugno anomena *heterosexualització de l'homosexualitat*, que consisteix bàsicament en el següent: les relacions homosexuals tendeixen a tornar-se exclusivistes com les heterosexuals i

a imposar arbitràriament als participants els papers irrealment d'un mascle i d'una femella.

Quan el model sexual prevalent és el de paritarietat (que cal considerar com a més cultural que no pas natural, atès que només apareix substitutòriament en el món antropològic), aquest model desbanca totalment el model de dominància. Des del seu bastió "natural", que és l'homosexualitat, conquereix per a si les altres formes de sexualitat, per relacionades que puguin estar genèticament amb el model de dominància. És així com apareix el fenomen que Modugno anomena *homosexualització de l'heterosexualitat*, que consisteix en el fet que un mascle i una femella comencen a relacionar-se amb el mateix sentit paritari que caracteritza les relacions de dos mascles o de dues femelles, quan no estan alienades pel model de dominància.

Les coses són talment així que allí on trobem dues persones del mateix gènere que viuen una relació exclusivista podem dir que d'alguna manera llur escola d'aprenentatge ha estat l'heterosexualitat i allí on trobem dues persones de gènere contrari que viuen una relació de paritarietat podem dir que d'alguna manera llur escola d'aprenentatge ha estat l'homosexualitat. Sobre això val la pena de posar en relleu unes paraules d'Elio Modugno:

"Sense homosexualitat, la igualtat no pot ser viscuda en la relació heterosexual ... La completa paritarietat només pot realitzar-se entre individus del propi sexe i a través de la relació homosexual estendre's a la relació heterosexual ... El costum de la paritarietat, viscut i consolidat en la pràctica homosexual, empeny l'home a tractar la dona de la mateixa manera" (1991 206-207).

La fusió afectiva entre un sexe i l'altre està lligada a un sentit d'amistat, de camaraderia, que no és fàcil d'assolir fora de l'escola de l'homosexualitat alliberada. O dit d'una altra manera: és summament difícil, per no dir impossible, arribar a estimar un individu del sexe contrari, sense caure en els paranys de la possessivitat, de la gelosia, de la competitivitat, que caracteritzen l'heterosexualitat alienada de la nostra civilització, si abans no s'ha aconseguit estimar un individu del propi sexe de la forma no possessiva, no gelosa, no competitiva, que veiem que caracteritza pertot arreu l'homosexualitat cultural, per pocs testimonis que en quedin. David Cooper, un dels fundadors de l'anti-psiquiatria, podria doncs tenir raó quan diu:

"Abans de poder estimar un individu pertanyent al sexe oposat hem de ser capaços d'estimar-ne suficientment un del nostre propi sexe" (cf. *La morte della famiglia*. 1972: Einaudi: Torino).

Això que passa a grans trets en l'actualitat on les coses estan tan barrejades i l'home acostuma a viure la realitat d'una forma tan dividida, tan esquizoide, no podia haver deixat de passar als orígens mateixos de la cultura, quan cal suposar que l'home era necessàriament més d'una peça que no pas ara i molt més tendent a viure la realitat d'una forma coherent. Podem, doncs, donar per cert que l'actitud de camaraderia sexual que es va establir d'entrada entre els mascles de la comunitat humana en formació, s'estengué després a les relacions entre mascles i femelles, un cop constituïda la comunitat humana plena.

Si no hagués estat així i en lloc de prevaler el model de paritarietat, el que hagués prevalgut hagués estat el model de dominància, aviat tots els guanys de la cultura se n'haurien anat en orris, car la competitivitat sexual pròpia del model de dominància hauria fins a tal punt malmès aquell sentiment de solidaritat indispensable per al nou gènere de vida que aquest no hauria pogut subsistir. Si va subsistir -i la prova està en l'existència mateixa del fet humà- és perquè el model de relació sexual entre mascles i femelles que es va imposar no fou el de dominància sinó el de paritarietat. Adhuc un autor, tan allunyat en conjunt de les nostres hipòtesis, com és Desmond Morris, sembla haver endevinat quelcom de tot això, quan diu que l'organització sexual de les primeres societats humanes havia de ser més democràtica i menys tirànica que la de les societats antropoides (1970 79).

Però per a mi hi ha una altra raó de pes per arribar a aquest tipus de conclusions i és la que es desprèn d'una certa característica de la sexualitat en la femella humana. Aquesta, a diferència del que ocorre amb la sexualitat de la femella animal, no està sotmesa a l'estre o, el que és igual, a períodes fixos de mania sexual, sinó que es caracteritza per la capacitat gairebé constant de respondre a l'incentiu sexual. Ara bé, aquesta capacitat, entesa com un veritable triomf sobre la naturalesa, és impensable sense una actitud sexualment participativa de la femella, la qual actitud, al seu torn, resulta impensable sense un canvi d'actitud del mascle. Una actitud de dominància, com la que trobem en el món antropeide, no hauria permès mai de la vida el desenvolupament d'aquella actitud participativa que trobem en la femella humana. Si aquesta actitud participativa s'ha, tanmateix, desenvolupat, és que els mascles humans van abandonar de bona hora el model de

dominància i el van substituir pel model sexual de no dominància o de paritarietat, tal com hem estat postulant tota l'estona i tal com, d'alguna manera, queda provat, en virtut d'allò que la participativitat de la femella humana en la relació sexual sembla implicar.

El que ara ens podem preguntar és fins a quin punt aquests fets aparentment ocorreguts a l'alba de la història han pogut, com si diguéssim, imprimir caràcter i continuar repercutint en les nostres vides. Personalment sóc de l'opinió que la cultura ha creat una sèrie de predisposicions en nosaltres que no podem obliterar i fer, com si diguéssim, marxa enrere cap a l'estat de coses anterior a la cultura. Adhuc, quan en situacions d'involució cultural, tendim a replegar-nos cap a posicions passades que podem dir més naturals, aquestes predisposicions creades per la cultura ens ho impedeixen i provoquen en nosaltres sensacions de malestar inescapables. Les tendències latents generades per la cultura no ens deixen retornar purament i simple a la natura. Es així com la predisposició a la solidaritat i a la fraternitat creada per la cultura ens impossibilita de trobar-nos bé en la insolidaritat i l'individualisme prevalent en els nostres dies, malgrat la naturalitat amb què viuen l'individualisme i la insolidaritat els nostres avantpassats antropoides. Es igualment així com la predisposició al tracte sexual paritari creada per la cultura fa que ens trobem en el fons malament amb les actituds sexuals de dominància, malgrat la naturalitat amb què aquestes actituds són viscudes pels nostres avantpassats antropoides. Per més que vulguem som incapaces de viure la relació de dominància amb la naturalitat amb què ho fa el primat. Això es veu millor amb una sèrie d'exemples.

Mentre l'antropoide viu la relació de dominància com una simple relació de diferència entre el mascle i la femella, l'ésser humà a penes la pot viure amb aquesta senzillesa i tendeix a complicar-la, bo i doblant-la amb una relació de superioritat-inferioritat que l'antropoide desconeix; amb la qual cosa l'acte de penetració, que en l'antropoide té simples connotacions eròtiques, adquireix en l'home unes estranyes connotacions de poder que desfiguren la relació originària (cf. Modugno 1991 205 207).

Mentre l'antropoide viu la relació de dominància com un fi en si mateix, l'ésser humà la viu sovint com un mitjà per obtenir de l'altre la seva gratificació; amb la qual cosa l'altre com a altre desapareix i tendeix a ser reduït a la categoria de simple fetitx (fal.lus o vulva), sense a penes altre objectiu que el de servir per alimentar narcisísticament la pròpia libido. En aquestes

circumstàncies, l'home, més que no pas estar enamorat de la dona, està narcisísticament enamorat del propi fal·lus, que tanta satisfacció li proporciona; i la dona, més que no pas estar enamorada de l'home, està narcisísticament enamorada de la pròpia vulva, que tanta gratificació li produeix (cf. Modugno 1991 192).

Mentre l'antropoide viu la relació de dominància sense interferència amb cap altre tipus de relació, l'ésser humà la viu amb una clara interferència amb la relació de paritarietat. El que amb això vull dir és que mentre a nivell físic cada *partner* viu l'altre com a diferent, a nivell psicològic no pot impedir d'establir un pont de semblança, d'igualtat amb ell; amb la qual cosa comença a planar sobre la relació heterosexual una mena de fantasma de relació homosexual que complica enormement les coses, a causa de l'estigma que la nostra cultura adhereix a la relació homosexual. En aquesta situació, hom entra en una sèrie de contradiccions; com és ara en la contradicció de voler mantenir la distància psicològica que el model de sexualitat de dominància reclama i voler al mateix temps establir aquella fusió afectiva que el model de sexualitat de paritarietat implica (cf. Modugno 1991 192).

Per a mi aquest conjunt d'anomalies, absolutament inexistents en els *rappports* de dominància del món animal, són una indicació clara del que deia més amunt, això és, fins a quin punt certs fets ocorreguts l'alba de la història han, d'una forma o altra, imprès caràcter i, en aquest sentit, continuen repercutint en l'actualitat.

La sensació de malestar, que provoca en nosaltres el mer intent de retornar a una actitud sexual de dominància, indica, des del nostre punt de vista, l'existència d'una clara predisposició cap l'actitud sexual de paritarietat, quelcom del tot inintel·ligible sense una presència perllongada i englobadora del model de sexualitat paritària en la història humana.

Ara bé, si tot el que acabem de veure és cert, la forma de relació entre els dos sexes podria haver respost inicialment a alguna forma d'allò que Spencer i Gillen anomenen "matrimoni en grup", això és, una forma de relació sexual paritària en la qual tots els mascles del grup (llevat dels encara no iniciats en la caça, etc.) tenien "ordenadament" accés a totes les femelles del grup i totes les femelles del grup (llevat segurament de les impúbères) tenien "ordenadament" accés a tots els mascles del grup.

Un eco llunyà d'això, el podríem trobar en "l'incest (i adulteri) col·lectiu que té lloc en ocasió del cerimonial de Kunapipi a Arnhem Land, (i que) es realitza en el quadre d'un ritual que posa en escena l'origen llegendari del grup" (Levi Makarius 1974 47). Segons Spencer i Gillen, "aquests

costums ...només poden ser explicats satisfactòriament en la hipòtesi que indiquin el reconeixement temporal de certs drets (matrimonials) ... més amplis que els que existeixen en l'actualitat" (1899 11).

*La tercera gran transformació de la sexualitat en l'ésser humà.*

Per a mi la tercera gran transformació de la sexualitat humana està lligada al canvi d'actitud dels mascles adults envers els mascles joves que l'aparició de la cultura provocà. Mentre en el món antropoide l'actitud dels mascles adults envers els mascles joves és de distanciament i hostilitat (cf. Moscovici 1972 76 81), en el món humà l'actitud dels mascles adults envers els mascles joves hagué de canviar radicalment per causa de la cultura. La raó d'això s'ha de cercar en el fet que els mascles joves eren la peça clau per a la transmissió de la cultura naixent d'una generació a l'altra. Sense ells, la banda dels caçadors no hauria pogut reproduir-se socialment i sense aquesta reproducció social, la cultura recentment inventada hauria ben aviat deixat d'existir i amb ella la capacitat de l'home d'allunyar-se més i més del món animal i avançar cap a noves destinacions.

Transmetre la cultura volia dir transmetre a la generació següent aquells desplaçaments de l'energia èrgica i de l'energia libídica que havien instaurat un mode de viure i un mode de relacionar-se no determinat per la programació genètica. Com això es devia fer? Molt probablement d'una forma semblant a com encara ara es fa en certes cultures arcaiques.

Pel que fa al desplaçament de l'energia èrgica cap al nou mode de viure, hom l'aconseguia separant a una certa edat l'infant mascle del grup de les dones i de llurs ocupacions i introduint-lo en el conjunt de coneixements i de tècniques cinegètiques pròpies del grup dels homes. Parlant d'aquesta iniciació entre els joves australians moderns, Tindale fa aquestes interessants remarques:

"L'avidesa amb la qual els joves acabats d'iniciar entren en la vida (cultural) ... de llur tribu és remarcable ... Quan el xicot es troba lluny (del poblat) per caçar amb els seus companys, es llença a les més audaces aventures, sense, tanmateix, deixar mai de tornar enrere per esborrar les seves petjades ... La seva habilitat en la caça i el seu coneixement dels punts d'aprovisionament d'aigua situats en tota



l'extensió del país es desenvolupen així d'una manera extraordinària i veu els llocs dels mites i de les llegendes, dels quals n'absorbeix ràpidament el contingut ocult" (cf. Roheim 1970 45).

Pel que fa ara al desplaçament de l'energia libídica cap al tipus de relacions intragenèriques que suposem que existien entre els membres de la banda primordial de caçadors, hom l'aconseguia probablement de la mateixa manera que s'aconseguia fins fa poc en determinades tribus australianes i melanèsiques. Com? Arrencant l'infant de l'amor matern i introduint-lo en l'amor patern. Per a Géza Roheim és com si els pares diguessin als fills a la iniciació: "Abandoneu la vostra mare i estimeu-nos, car nosaltres també tenim una vagina" (cf. 1970 215). La iniciació representa la substitució d'un món natural i exotèric per un món cultural i esotèric, aquell món en el qual els pares prenen el lloc de les mares i l'infant, que havia nascut per primera vegada d'un ventre femení, neix per segona vegada d'un ventre masculí (cf. Roheim 1970 298).

"Allò que compta en la cerimònia de la iniciació", diu Géza Roheim, "és desplaçar la libido de la mare cap al grup dels pares. Això dona lloc a les accions següents: Alguns ancians avancen per l'interior de la pista i agafant llurs òrgans sexuals amb les mans, demanen als nois d'alçar els ulls i d'observar amb una atenció particular aquestes parts del cos ... Després ... es giren d'esquena, s'inclinen cap endavant i sol·liciten novament l'atenció dels nois envers aquestes parts posteriors de llurs cossos" (cf. Roheim 1970 272-273).

Amb aquestes accions els iniciadors no fan més que mostrar als novicis la base libídica, això és, afectiva i sexual, que presidirà des d'ara endavant llurs relacions mútues. El ritual iniciàtic es proposa d'establir un tipus de relacions amicals entre la vella i la nova generació que té, com diu Roheim, per objecte arrencar els nois joves de llurs mares per introduir-los a la societat dels homes amb llurs pràctiques homosexuals secretes. L'expressió *tjoananga* ("nosaltres dos som amics") amb el qual aquest ritual és designat entre els Aranda és significatiu en aquest sentit, així com el fet que el seu veritable nom (*ngallunga*) sigui pronunciat amb gran temor reverencial (cf. Roheim 1970 212-213).

Si, com he apuntat més amunt, la cultura neix del desplaçament parcial de l'energia èrgica de la recol·lecció a la caça, així com del desplaçament igualment parcial de

l'energia libídica de la femella al mascle, calia que, a l'hora de la transmissió de la cultura, hom assegurés la reproducció d'aquests dos fets i fou així com la transmissió de la cultura aportà la tercera gran revolució de la sexualitat humana, que no és altra que la de fer aparèixer entre els mascles adults i els joves una relació afectivo-sexual totalment inexistent en el món antroipoide.

No deixa de ser sorprenent que en la cultura reputadament més antiga que coneixem, que és la cultura australiana, hom conservi fins a cert punt com una mena de record o memòria d'aquests esdeveniments ancestrals. En un dels mites d'aquesta venerable cultura se'ns parla, en efecte, d'un famosíssim heroi primordial, conegut amb el nom de Malpunga, del qual se'ns diu textualment que avançava en un estat de perpètua erecció darrere dels homes joves al llarg de la marxa cinegètica. D'acord amb la interpretació que Roheim dóna d'aquest mite, la forma primordial de la iniciació hauria tingut entre els seus components bàsics, d'una banda la marxa cinegètica dels "fills" del grup amb llurs "pares" (que implica el desplaçament de l'energia èrgica cap a la caça); d'altra banda, la iniciació a l'homosexualitat dels primers per part dels segons (que implica el desplaçament de l'energia libídica cap al grup dels pares) (cf. Aguilar 1989 73-76).

Arribats a aquest punt, cal que ens preguntem si la tercera gran transformació de la sexualitat en l'home no haurà d'alguna manera imprimit caràcter, si no haurà deixat en nosaltres empremtes indelebles que condicionin per sempre més la relació de l'adult amb el jove. La història de la pedagogia tendiria a substanciar-ho. Schéerer té raó quan afirma que

"La primera relació pedagògica s'inscriu en el marc del desig: és pederàstica" (1983 121).

Entre estimar i ensenyar no sols no hi havia al principi cap distància infranquejable (a l'inrevés del que ocorre ara), sinó que hi havia ben al contrari una connexió estretíssima (cf. Scherer 1983 135-136). I és que l'ésser humà era encara massa d'una peça perquè la pressió amplificadora de la cultura sobre la natura no s'exercís a tots els nivells. Això feia que a un desenvolupament èrgic li correspongués un desenvolupament libídic paral·lel i que el desig de transmetre la cultura es doblés de bona hora amb el desig pel propi recipiendari d'aquesta transmissió.

Ara bé, tot això és una part relativament sense importància de la problemàtica. Com diu Schéerer,

"El veritable problema consisteix a esbrinar si entre pederastia i pedagogia hi ha una simple associació o si hi ha per contra una vinculació essencial i necessària" (1983 132).

Si, com generalment es pensa, hi ha una simple associació, la separació entre pedagogia i pederastia, prescrita per l'educació moderna, no ofereix realment cap problema. En canvi, si en contra del que generalment es pensa, entre pedagogia i pederastia hi ha una vinculació essencial, llavors l'actitud pedagògica moderna presenta una problemàtica delicada. La meua opinió és que, atesos els comportaments neuròtics que acompanyen sovint l'activitat pedagògica, bé podria ser que el sistema educatiu estigués infringint, sense adonar-se'n, quelcom més que certes maneres de fer discutibles. En això tendeixo a coincidir amb una sèrie de punts de vista expressats per René Schérer, el qual fa una llarga llista de coses que no van, segons ell, en la moderna aproximació pedagògica. Per exemple, les següents:

- el fet que en la moderna parella pedagògica la sexualitat es converteixi en quelcom innominat i innominable (cf. Schérer 1983 30);

- el fet que, en nom de la teoria freudiana de la sublimació, l'escola es converteixi en una institució asexualada, que basa el seu èxit en el silenci de les passions (cf. Schérer 1983 15 58 119);

- el fet que l'antiga cura amatent del mestre pel deixeble es converteixi en el sistema educatiu modern en una vigilància inquisitorial (inspirada més d'un cop en la de les presons), que serveix adés i ara per encobrir sentiments vergonyants del mestre, com els que revela la lectura de *l'Emile* de Rousseau. Per a Schérer, com per a Lacan, la mirada vigilant del mestre simbolitza una carència psicològica que té afinitats amb el sentiment de castració (cf. Schérer 1983 34-38).

- el fet que (fent, jo diria, marxa enrere cap a posicions pre-humanes) l'adult no vulgui barrejar-se amb la vida del jove i aquest es refugii en pretesos *ideals* juvenils. Adults i joves queden així reclosos en grups d'edat, dels quals la societat s'encarrega que no surtin amb hàbils estratagemes, com són les de promoure la conducta adolescent, l'amor adolescent, els qüestionaments adolescents, etc., amb la intenció

evident que l'adolescent es conformi a viure en l'escenificació tranquil·litzadora que se li ha preparat per als anys que el separen de l'edat adulta (cf. Schérer 1983 57 49 58 85).

A la vista de tot això hom té el dret de preguntar-se si René Schérer no tindrà tal vegada raó quan, capgirant radicalment les tesis pedagògiques en vigor, s'atreveix a dir que

"L'interès per l'infant, no acompanyat de cap desig, és sempre sospitós". O bé que

"La relació pedagògica actual és essencialment perversa, perquè nega i exclou la relació pederàstica" (1983 132).

Podria ser que el que va passar des del començament de l'hominització ens hagués condicionat talment que ens resultés impossible separar la pedagogia de la pederastia, sense caure en una forma o altra d'actitud neuròtica. Però tot és evidentment incert.

*La quarta gran transformació de la sexualitat en l'ésser humà.*

Per a mi la quarta i última gran transformació de la sexualitat humana consisteix en l'aparició de l'homosexualitat femenina. La meua idea, evidentment modificable, és que l'homosexualitat femenina és, d'alguna manera, dependent de l'homosexualitat masculina. I això per una raó molt simple i és que la base natural de l'homosexualitat femenina resulta tan escassa, quan tenim present la gran passivitat i manca de participativitat de les femelles animals, que el desenvolupament d'aquesta homosexualitat sembla que hagi de dependre de factors externs de naturalesa òbviament cultural. La manera com explicava la qüestió en *Eros i els seus rostres enigmàtics* em sembla encara ara acceptable.

"Tal com la col·lectivització pròpia de la caça determinà el fet, apreciable en diverses cultures arcaïques, que també les dones possessin en comú el fruit de llur recol·lecció individual, així també l'homosexualitat dels homes, en les seves dues variants d'homosexualitat de companyonatge i homosexualitat iniciàtica, degué determinar a la

curta o a la llarga l'aparició del lesbianisme. La culturització de la sexualitat humana hauria estat incompleta, si hagués estat mancada d'una manifestació cultural tan clara de la sexualitat com ho és el lesbianisme (institucional). Al ple desenvolupament de l'homosexualitat masculina li correspon sens dubte l'aparició i el desenvolupament de l'homosexualitat femenina" (1989 77).

Hi ha en primer lloc la qüestió de l'homosexualitat de companyonatge femenina, de la qual és difícil dubtar, si és que volem trobar una base plausible per a l'homosexualitat iniciàtica femenina, car costa d'imaginar la generació adulta iniciant la generació jove en una pràctica amb la qual no té res a veure. Si ha existit l'homosexualitat iniciàtica femenina, ha d'haver, doncs, existit l'homosexualitat femenina de companyonatge, tot i que la comprovació d'aquesta existència sigui summament difícil, per tal com la seva incompatibilitat pràctica amb el matrimoni monògam l'ha d'haver bandejada ben aviat de l'escenari històric. Si ja ben poca cosa sabem en conjunt de l'homosexualitat femenina cultural, encara menys segurament sabrem de la seva versió com a homosexualitat de companyonatge. Això no depèn únicament de la dificultat amb què han topat els etnògrafs d'apropar-se a les dones i llur món (cf. Herdt 1984 75 n.10); depèn també segurament de l'escassetat real de dades.

Del poc que he trobat sobre el tema, una de les notícies més suggerents és la que dona T.N. Barker (1975) en la seva tesi doctoral sobre la cultura Ai'i de Papua Nova Guinea. Segons aquest autor, entre els Ai'i hom adjudica terres especials a les dones i se'ls permet de tenir connexions lèsbiques (cf. Herdt 1984 272). També és interessant la notícia que dona Deacon (1934) sobre la cultura del districte de Lagalag al nord de la illa de Malekula. Segons aquest autor, hi havia en aquest districte una societat secreta de dones, designada amb el nom de Langambas, que era coneguda per les seves pràctiques lèsbiques (en la llengua de la contrada *nimogh iap nimogh*, és a saber, "dona té comerç sexual amb dona") (cf. Herdt 1984 126).

En la meua opinió l'homosexualitat de companyonatge femenina és molt més cosa d'un passat remot que no pas cosa del present. Personalment m'agrada relacionar-hi certs textos australians que parlen de certes dones pertanyents a l'*alcheringa* o època primordial i que es caracteritzen per un conjunt de pràctiques lèsbiques. Heus aquí alguns d'aquests textos.

"Les dones *alknarintja* es masturben,  
freguen llurs genitals amb els talons.  
Es sacsegen elles mateixes"  
(cf. Roheim 1976 213).

"(Les dones *alknarintja*) ... es cobreixen les vagines  
amb els talons ...  
Llurs úters piquen.  
En un lloc, sense moure's, seuen juntes"  
(cf. Roheim 1976 121-123).

"Les dones *alknarintja*, les belles dones grasses ...,  
romanen assegudes.  
Han recollit llavors  
Les freguen en llurs vagines"  
(cf. Roheim 1976 142).

Tal com jo ho veig, la pràctica de l'homosexualitat  
femenina de companyonatge ha d'haver estat un altre dels  
factors que deu haver contribuït a desenvolupar l'actitud  
participativa de la dona en les relacions sexuals i en  
aquest sentit és gairebé necessari de postular-la.

A part de l'homosexualitat femenina de companyonatge,  
cal parlar de l'homosexualitat iniciàtica femenina, la qual  
devia dependre inicialment de la primera, tot i que a la  
llarga se n'hagi pogut independitzar, com ha passat  
probablement amb l'homosexualitat iniciàtica masculina  
respecte a la seva font inicial, que era paral·lelament  
l'homosexualitat masculina de companyonatge.

Sobre l'homosexualitat iniciàtica femenina hi ha  
també molt poques dades, si més no, a nivell de la  
literatura etnogràfica. Sergent cita l'estudi de Viviane  
Baeke (1979), *L'autre école des femmes*, pel que es refereix  
a l'Àfrica, així com un treball de R.M. Keesing (1982) pel  
que fa a Melanèsia. Segons aquest autor, hom coneix com a  
mínim un cas entre els Kalam de la ribera Baiyer de Nova  
Guinea on les noies joves participen en els ritus iniciàtics  
homosexuals típics per altra banda del món masculí (cf.  
Sergent 1986 240 n.46). Però la cosa més important que he  
llegit sobre el tema és la dissertació sobre "Les écoles de  
Lesbos" que fa el propi Sergent en el seu llibre,  
*L'homosexualité initiatique dans l'Europe ancienne*. En cito  
alguns fragments rellevants.

"L'alta societat grega ha conegut *escoles*  
iniciàtiques femenines, homòlogues als equips  
pedagògics masculins dels quals parlarem més  
endavant. Semblen ben testimoniades no solament a  
Lesbos, sinó també a Pamfília i a Esparta. Les festes

femenines del tipus de les Kallisteai, que, consagrades a Hera, havien de cloure a Lesbos el sojorn escolar de les noies joves, suggereixen que n'hi pot haver hagut igualment a Ténedos i a l'Arcàdia ... Es tracta certament, en aquell segle VI, d'un homòleg de les formacions que perdurarien entre els nois una sèrie de segles ... Si (pel que fa als nois) els mites posen ben sovint en escena grups de joves recorrent extensions salvatges en persecució de peces de caça, veritable "sojorn al bosc" idèntic al de nombrosos pobles primitius, els rituals femenins més ben coneguts són aquells on els cors de noies joves es reuneixen als marges de la ciutat, en les zones frontereres ... en honor d'Artemisa, o hi viuen fins i tot un període de reclusió, com aquelles joves ateneses del santuari d'Artemisa i d'Ifigènia ... a l'extremitat de l'Àtica ... I pel que fa a l'aspecte sexual, les relacions homosexuals entre les mestresses de l'illa de Lesbos i algunes de llurs deixebles estan, a la vista dels textos, fora de dubte. Ara bé, això no feia més que situar en l'àmbit femení allò que era àmpliament practicat pel cantó masculí" (cf. Sergent 1986 22).

Sergent es pregunta si tot això no serà més que una imitació passatgera i sense futur d'una institució masculina que, com sabem, és summament antiga i ben establerta. I la seva resposta és que no; que el paral·lelisme entre el mite de la iniciació masculina i el de la iniciació femenina justifica parlar d'institucions igualment venerables en ambdós casos. Sergent cita en recolzament de la seva tesi un document iconogràfic, segons ell, de primeríssima importància. Es tracta del temple-altar-tomba d'Apol·ló i de Jacint a Amiclai, a pocs kilòmetres d'Esparta, on al costat de la figura masculina de Jacint, que representa el jove iniciat, apareix la figura femenina de Políboia, la seva germana, que representa, sens dubte, la jove iniciada. L'explicació de la presència de Políboia al costat de Jacint és per a Sergent evident:

"La festa de les Jacínties no concernia únicament els nois joves, (que) ... per aquesta cerimònia accedien a l'estatut d'homes adults ... (sinó també llurs) germanes que, en la mateixa ocasió, pel mateix ritual, accedien a l'estatut de dones adultes, aptes per al casament. Políboia és a Jacint allò que les joves lacedemònies eren, abans de llur casament, als nois joves: germanes paral·lelament iniciades, paral·lelament mortes simbòlicament i que

ressuscitaven de la mateixa manera, bé que cap mite no ho precisí. La sola figura de l'Amíclaión revela que, en la seva apoteosi, Jacint és acompanyat d'un *alter ego* femení" (Sergent 1986 23-24).

Un cop més ens trobem en la cultura australiana amb textos que es poden prendre com un ressó de tot això; és més, com un ressó del que presumiblement formava part de la protocultura humana. Es tracta de certs fragments poètics que ens parlen, per dir-ho així, d'una mena de relacions "exemplars" entre la generació adulta i la jove a l'interior del món femení. Vull acabar aquest apartat, citant-ne un parell:

"La dona més gran ...  
mostra els llavis de la vulva a la dona jove,  
la seva germana ...  
Ambdues germanes veuen els llavis de la vulva  
de la més gran ... (i exclamen):  
'Oh els llavis de la vulva,  
el clítoris ...!'"  
(cf. Roheim 1976 181-182)

"La germana més jove veu la vagina  
de la més gran.  
La dona més jove olora la vagina  
de la seva germana (i diu):  
'Sento l'olor, la fortor, de la vagina  
de la meva germana ...'"  
(cf. Roheim 1976 215)

Què representava la iniciació de la dona jove per la dona gran? D'una banda, la iniciació de la nova generació al sentit social de la generació anterior; de l'altra, la iniciació a aquella participativitat en les relacions sexuals que separava la femella humana de la femella animal i que era essencial per a entrar amb bon peu en aquelles relacions paritàries amb l'altre sexe que la cultura, superant els esquemes de la natura, havia aconseguit instaurar.

*Apèndix: Un àmbit poc conegut de les relacions intragenèriques*

Poques coses han quedat de la manera de funcionar afectiva i sexual de la protocultura. Amb tot sembla com si certes tendències latents provinents d'aquella època fessin



una i altra vegada acte de presència en els llocs i temps més diversos. De les moltes coses que es podrien dir sobre aquesta qüestió n'he escollit una de suficientment poc tractada i, tanmateix, amb prou gruix d'interès, com per merèixer ser posada en relleu. Em refereixo a la qüestió de les amistats apassionades entre místics del mateix sexe. Espero que l'altura moral dels personatges que hi estan involucrats facin el tema suggerent, després de tot el que hem exposat; o que el facin, com a mínim, digne de respecte, fins i tot en el cas de quedar lluny de la sensibilitat del lector.

Durant la primera part de l'Edat Mitjana és freqüent de trobar en els cenobis i en general en el món eclesiàtic testimonis d'un tipus *d'amistat apassionada* que sorprèn a qui no està al corrent d'aquestes coses. Es així que hom detecta un component clarament homoeròtic en el cercle d'amics que Alcuí presidia a la cort de Carlemany. No deixa de ser curiós que alguns dels participants en aquest cercle íntim d'amistats masculines rebessin en ocasions noms trets de personatges de les *Eglogues* de Virgili, malgrat la clara relació d'aquests personatges amb afers homoeròtics. La preeminència que té l'amor en una sèrie d'escrits d'Alcuí, adreçats a altres homes, és colpidora. Així en un poema amorós s'adreça a un dels seus íntims amb aquestes paraules:

"L'amor ha travessat el meu cor amb la seva flama ...  
Ni la terra, ni el mar, ni els turons, ni els boscos,  
ni les muntanyes poden impedir o bloquejar el camí a  
aquest pare teu amorós ..., que renta ... el teu pit  
amb les seves llàgrimes" (cf. Boswell 1980 189).

Que això no és una mera forma hiperbòlica de parlar, incitada per la vena poètica, es veu consultant la correspondència en prosa d'Alcuí, on trobem sovint una manera no menys apassionada d'expressar-se. Així, escrivint a un seu amic que era bisbe li diu:

"Penso en el teu amor i amistat amb tan dolces memòries ... que anhele el temps deliciós en què em serà donat d'agafar el coll de la teva dolçor amb els dits dels meus desigs. Tant de bo se'm concedís com a Habacuc de ser transportat fins a tu. Com m'enfonsaria en els teus abraços i com amb els llavis apretats cobriria de besades no sols els teus ulls, orelles i boca, sinó també cadascun dels dits de les teves mans i peus, no pas una sola vegada sinó moltes" (cf. Boswell 1980 190).

Sobre el paper del bes en les amistats apassionades de l'Edat Mitjana val la pena de citar uns fragments que William Johnston analitza en el seu llibre *La Música Callada*. Estan trets de l'obra d'Elred de Rievault, un místic medieval sobre el qual tornarem ben aviat.

"El bes espiritual és la prerrogativa pròpia dels amics lligats per un pacte d'amistat. Es realitza no pas per un contacte de la boca, sinó per la unió dels cors; no pas per la unió dels llavis, sinó per la fusió dels esperits. Aquí l'Esperit de Déu fa totes les coses castes i, per la seva participació, infon un sabor celestial. Aquest bes l'anomeno el bes de Crist, ja que el dona no pas per la seva pròpia boca, sinó per la boca d'un altre. Car crea entre dues persones una emoció tan sagrada, que els sembla que són una sola ànima en cossos diferents. I poden dir amb el profeta: 'Com és de bo i plaent que els germans visquin units!'" (cf. Johnston 1980 248)

"Quan la ment s'ha acostumat a aquest bes i arriba a reconèixer que tota la seva suavitat ve de Crist ... aspira al bes intel·lectual i crida amb desitjos ardents: 'Que em besi amb el bes de la seva boca!' Per això, quan totes les afeccions terrenes han estat dominades ..., la ment només troba delit en el bes de Crist i descansa en el seu abraç, tot dient amb una joia exultant: 'La seva esquerra està sota el meu cap i amb la seva dreta m'abraça'" (cf. Johnston 1980 250)

Sant Anselm, prior de Bec i més tard arquebisbe de Canterbury, va portar la versió de l'amor eròtic entre els monjos a cotes notables, al mateix temps que contribuï de forma decisiva a impedir la promulgació de la primera legislació antihomosexual a Anglaterra.

El fet que Anselm estigués consagrat a l'ideal monàstic no era obstacle perquè les seves relacions emocionals amb Lanfranc i amb alguns dels seus propis deixebles fossin extraordinàriament càlides. El to de les seves cartes és revelador. Heus-ne aquí alguns passatges significatius:

"Onsevulla que vagis el meu amor et seguirà i onsevulla que jo estigui el meu desig t'abraça ... Com podria oblidar-te? A tu que estàs imprès en el meu cor com un segell en la cera? ... Sense que diguis una paraula, sé que m'estimes i sense que jo digui res, saps que t'estimo" (cf. Boswell 1980 218).

Certes línies del seu epistolari resulten inequívocament eròtiques, com són, per exemple, les referents al dolor que li causa la seva separació temporal de Gilbert:

"El germà Anselm a Dom Gilbert ..., l'amant estimat (*dilecto dilectori*) ... La nostra separació m'ha mostrat fins a quin punt t'estimava ... No havent experimentat abans la teva absència, no m'havia adonat de com era dolç estar amb tu i com és d'amarg estar sense tu, (la meva meitat separada) ..." (cf. Boswell 1980 219)

Però fou Sant Aelred el qui va donar a l'amor entre persones del mateix gènere el sentit més profund dins del context cristià. Aelred era abat del monestir cistercenc de Rievaulx a Anglaterra i amic personal dels reis, David d'Escòcia i Enric II d'Anglaterra. En dues obres seves, titulades *Speculum caritatis* i *De spirituali amicitia*, va desenvolupar un concepte de l'amistat cristiana que posava gran èmfasi en l'afecte humà i on s'establia una estreta correlació entre l'amor humà i el diví. Per a ell l'amistat i l'amor humà eren, a més d'una base essencial per a la vida monàstica, un mitjà indispensable per a acostar-se a l'amor diví. En el seu tractat sobre l'amistat espiritual Aelred no dubtava a proclamar que "aquell que roman en l'amistat roman en Déu i Déu en ell", car, com deia en un altre lloc, "Déu és amistat".

El celibat no trastocà la vida emocional d'Aelred, que s'enamorà de dos monjos del seu orde. En el llit de mort del primer d'ells, Simó, Aelred vessà el seu dolor íntim en un càntic de devoció al seu estimat, sense el qual -es lamentava- a penes hauria pogut dir que vivia.

Després de la mort de Simó, Aelred s'enamorà lentament però intensa d'un altre membre del seu orde monacal, a qui descriu com el refugi del seu esperit, el dolç solaç en les seves penes, el cor amorós que el rebia en hores de fatiga i de qui deia que: estimar i ser estimat d'aquesta manera constituïa per a ell un veritable pre-tast de la beatitud.

Aelred predicava als seus monjos que l'amistat no podia ser merament intel·lectual i observava que "els sentiments no estan a les nostres ordres. Som atrets cap a uns en contra de la nostra voluntat, mentre que cap a uns altres no som capaços d'experimentar un afecte espontani". La bellesa física era en opinió d'Aelred una inspiració legítima de l'amor. Es més, no excloïa ni tan sols la relació carnal com un possible conductor cap a una relació més elevada que podia arribar a involucrar en una mena de

triangle espiritual els dos amants i el propi Déu. Aelred sabia que les seves opinions, per cert enormement populars durant el segle XII, estaven en conflicte amb un cert tipus de tradició monàstica. Això no obstant, no dubtava a invocar a favor seu una autoritat que era per a ell superior, l'autoritat del propi evangeli. Segons ell, la relació de Jesús i Joan, que ell arribava a qualificar de "matrimoni espiritual", era un garant total i inapel·lable dels seus punts de vista sobre l'amistat apassionada. Deia:

"Es, de fet, un gran consol en aquesta vida tenir algú amb qui pots estar unit en l'abraç íntim de l'amor més sagrat; en qui el teu esperit pot reposar; a qui pots vessar la teva ànima; en la companyia deliciosa del qual, com en una dolça i conhortadora cançó, pots descansar en mig de la tristesa; en el si amicable del qual pots trobar pau en tantes contrarietats del món; al cor amorós del qual et pots obrir tan lliurement com ho faries a tu mateix ...; a través dels besos espirituals del qual, com si fossin una medecina, ets guarit de la malaltia de la preocupació i de l'ansietat; que plora amb tu en el dolor, s'alegra amb tu en la joia i està perplex amb tu en el dubte; a qui arrossegues amb les cadenes de l'amor vers la cambra interior de la teva ànima, de forma que, malgrat l'absència del cos, l'esperit és allí ...; amb el qual pots reposar conjuntament, lluny del soroll del món, en el son de la pau, en l'abraç de l'amor, en el bes de la unitat, mentre la dolçor de l'Esperit Sant flueix entre tots dos; a qui t'uneixes tan íntimament que barreges ànima amb ànima, de forma que els dos esdeveniu ú. D'això podem gaudir-ne en la vida present amb aquells que estimem no sols amb les nostres ments, sinó amb els nostres cors; car alguns ens estan units més íntimament i més apassionadament que els altres en el deliciós lligam de l'amistat espiritual. I per tal que aquesta mena d'amor sagrat no aparegui a ningú com a improcedent, el mateix Jesús el va transfigurar mitjançant l'expressió del seu propi amor: car va permetre a un, no pas a tots, que es reclinés sobre el seu pit com a senyal d'un amor especial ... I, com més a prop estaven l'un de l'altre, tant més abundantment els secrets fragants del matrimoni celestial impartiren el dolç perfum del crisma espiritual a llur amor verge. I, encara que tots els deixebles foren beneïts amb la dolçor del màxim amor per part del mestre santíssim, tanmateix a un de sol li va concedir com un privilegi aquest símbol d'un amor més íntim, de

manera que pogués ser anomenat el *deixeble* a qui *Jesús estimava*" (cf. Boswell 1981 225-226).

Tot això recorda de prop la sacralització de l'amor viril entre certes fraternitats sùfis. Vull repetir aquí quelcom que he dit en un altre lloc:

"Lluís Massignon parla de com certs sùfis ensenyaven que calia saber veure una crida de Déu en tot esdeveniment que sacseja l'atenció (encara que es tracti d'un sentiment amorós d'un home per un altre) i respondre-li: *labbayka*, "a les teves ordres". Aquesta doctrina portava alguns sùfis a freqüentar més que no calia la companyia d'alguns novicis especialment bells. En relació amb això, hom explica que un dels deixebles de Qushayrí, que sentia una passió amorosa per un altre deixeble del mestre, de nom Isma'ilak, va pregar a un amic comú d'organitzar una festa i portar-hi Isma'ilak, dient:

"Deixa'm gaudir de la seva companyia aquest vespre i gemir en èxtasi a la vista de la seva bellesa, car estic encès d'amor per ell!"

Quan Qushayrí ho va saber, va fer exclaustrar el jove enamorat, amb la indignació profunda dels dervixos del convent del gran místic Abu Sa'id, que tenien, igual que llur mestre, una actitud molt més oberta respecte a la qüestió ...

Segons Massignon, l'ideal inconfessat de la societat de Bagdad a l'època de Mansur al-Hallâj era la recerca d'una experiència extàtica a la vista d'un bell rostre jove, que transformava el seu posseïdor en una imatge vivent de la divinitat. Hom convertia d'aquesta manera la bellesa física en el que hom anomenava el *shahîd*, el "testimoni actual", que feia, per dir-ho així, palpable l'existència divina ...

Alguns místics ..., com Abû Hamza, Abû Hulmân o Nûrî, cregueren possible transmutar (d'aquesta manera) l'homosexualitat en amor diví, aguditzant la mirada de l'amant fins a fer-li trobar, en el seu plor, Déu; a través del rostre creat de l'amat ..." (cf. Aguilar 1989 192-193).

Fora del cristianisme i de l'islam val la pena de citar el cas de Ramakrishna, un místic íntimament lligat amb la gran florida espiritual de l'hinduisme contemporani. Una

de les coses que el caracteritzen és la seva relació apassionada amb diversos dels seus deixebles. El novembre de 1881 va conèixer a casa d'un devot el qui havia d'esdevenir el primer dels seus deixebles, Narendranath Datta, més tard conegut com a Vivekânanda. Quedà del tot encisat per la personalitat del jove, fins al punt de confessar ingènuament el desig agonitzant que sorgí a partit d'aleshores en el seu pit de veure'l repetidament. Aquest desig es tornava a voltes tan dolorós que a penes el podia controlar i corria llavors cap a una part poc freqüentada del jardí del temple de Dakshinesvar per donar lliure curs als seus sentiments, tot cridant: 'Oh estimat meu, vine a mi!'. Aquest estat de coses durà mesos i no remetia a pesar del consol que li produïa la visita d'altres joves que estimava tendrament. Res no es podia comparar amb l'atracció que sentia per Narendra.

"Es impossible de dir", escriu Sâradânanda, "en quantes ocasions veiérem el Mestre entrar en èxtasi, tot dient: 'Ha arribat Na...; ha arribat Na...!'" (cf. Sil 1991 59)

Segons Ramakrishna, el gran amor que sentia per Narendra, Pûrna i altres joves estava en relació amb una visió que havia tingut temps enrere, en la qual el propi Jangannath ("el Senyor de l'Univers") li havia dit aquestes paraules:

"Has assumit un cos humà. Estableix, doncs, relacions íntimes amb éssers humans!" (cf. Sil 1991 60)

A més de Narendranath, hi havia molts altres joves que inspiraven una emoció semblant a Ramakrishna. D'acord amb les paraules de Sâradânanda,

"En moltes ocasions veiérem el Mestre vessant llàgrimes incessants a causa del seu desig de veure Pûrna. I, sabent-nos plens de sorpresa per la seva conducta, un dia ens va dir: 'Us desconcerta veure'm atret així cap a Pûrna. No sé pas què hauríeu sentit, si haguéssiu vist l'anhel que va sorgir en el meu cor quan vaig veure per primera vegada Naren i com estava d'inquiet en aquella avinentesa!'" (cf. Sil 1991 61).

En certa ocasió, veient un jove anomenat Çivanath Çastrî va córrer a abraçar-lo i "tan gran fou la seva joia que va perdre els sentits per un excés d'emoció" (cf. Sil 1991 61). D'una manera semblant Ramakrishna va entrar en èxtasi tot posant el seu braç a l'entorn del coll del jove

Bâburam (cf. Sil 1991 63). Adhuc durant l'estat avançat de la malaltia que el duria a la tomba, l'atracció de Ramakrishna per una sèrie de nois joves i bells va romandre molt forta. Quan, durant el setembre de 1885, va ser visitat per dos admiradors a qui acompanyava Manindra Krishna Gupta, encara adolescent, el Mestre fixà intensament la seva mirada en el jove visitant i li pregà a cau d'orella que tornés a visitar-lo l'endemà, cosa a la qual el xicot accedir de bon grat.

Tota aquesta emotivitat, a la qual acompanyaven a voltes petites escaramusses eròtiques sense importància, s'entén millor, si la situem en l'àmbit religiós i concretament tântric en el qual Ramakrishna es movia. En aquest context era, per exemple, perfectament acceptable que un home en pogués adorar un altre com a manifestació palpable de la divinitat. De jovenet el propi Ramakrishna havia estat objecte d'una veneració ritual d'aquest tipus. Es conta que un home gran, anomenat Çrinivas, havia pres el jove Gadadhar i se l'havia endut a un lloc solitari, on s'havia dedicat a adorar-lo amb flors, tot fent-li ofrenes de dolços i pregant-li amb llàgrimes als ulls que mirés amb compassió el seu indigne servent (cf. Sil 1991 27). No és estrany que després d'una experiència així, Ramakrishna es commogués profundament i entrés fins i tot en èxtasi, sentint explicar la historieta de com una de les encarnacions divines, Narasimha, havia llepat afeccionadament el cos del savi Prahlâda.

Per a Ramakrishna era del tot normal interpretar l'experiència mística en termes d'una experiència eròtica. En connexió amb això algunes de les seves declaracions són del tot remarcables. Per exemple:

"En el curs de la disciplina espiritual hom obté un cos d'amor, amb les orelles i els ulls de l'amor. Hom veu Déu amb aquests ulls i sent la seva veu amb aquestes orelles. Hom obté fins i tot genitals fets d'amor ... (D'aquesta faisó) l'home copula (amb Déu) per mitjà d'aquest cos d'amor" (cf. Sil 1991 50).

En aquesta vena, l'experiència tântrica de *kundalinî* podia ser interpretada per Ramakrishna, com segueix:

"Vaig veure un jove de vint-i-dos o vint-i-tres anys, més o menys com jo, que entrava en el conducte subtil de *susumnâ* i s'engatjava en un comerç oral amb els centres subtils que tenien forma de vulva. (Va començar) pel (centre) de l'anús, després (va continuar) pel (centre) del fal.lus i el del melic. Els lotus (que hi havia en aquests centres) ... (i)

que havien estat (fins aleshores) pansits, es posaven ara erectes ..." (cf. Sil 1991 64)

Però tot això no és per a mi el més interessant en l'experiència de Ramakrishna. Per a mi el més interessant de la seva experiència és, sens dubte, el sentiment de *koinōnía*, de formar un veritable i molt especial companyonatge espiritual, en què invariablement conflueixen totes les seves experiències amoroses amb els seus deixebles. Voldria, per acabar, citar alguns dels textos que ho posen en relleu.

"Un dia em fou revelat que tenia devots -els meus companys íntims, aquells que em pertanyien. Després d'això acostumava a pujar a la teulada del meu *kuthi*, tan aviat com les campanes i les conques del servei vespertí sonaven en els temples i cridava amb cor anhelant: 'Oh, on sou tots vosaltres? Veniu ja! Em moro per veure-us!'" (*Gospel* 1942 282).

En diverses ocasions deia als seus deixebles coses com aquestes:

"Vosaltres sou la meva pertinença, els meus parents; altrament, per què hauríeu de venir aquí tan sovint? Mentre escoltava els *kirtans*, vaig tenir una visió de Rakhal, en mig dels companys de Krishna a Vrindâvan. Narendra pertany a un alt nivell. Hirananda també; oh quina naturalesa d'infant és la seva i quina dolça disposició no té? Es per això que el vull veure també".

"Una vegada vaig veure els companys de Chaitanya, no pas en trànsit, sinó amb aquests mateixos ulls ... Em sembla que us vaig veure allí i Balaram també. Us deuen haver fixat que quan veig certa gent tinc un sobresalt. Sabeu per què? A un li passa això quan veu la seva pròpia gent després d'un llarg temps!"

"Acostumava a pregar a la Mare Divina entre plors: 'Mare, si no trobo els devots moriré amb tota certesa. Porta-me'ls, si et plau, tot seguit! En aquells dies qualsevol desig que es formulava en la meva ment no trigava a realitzar-se. I deia a la Mare: 'Del cert que no tindré fills, oh Mare! Però és el meu desig que un noi amb amor sincer per Déu romanguí sempre amb mi ... Aquesta és la raó per la qual Rakhal vingué aquí. Aquells que considero com



els meus són una part integrant de mi mateix!"  
(*Gospel* 1942 331-332).

Aquests materials ens parlen d'un tipus d'amistat "sublim" que no es tracta ni de promoure ni de copiar, però potser tampoc d'anatematitzar, car, qui sap si no està destinat a formar part integrant, evidentment amb les modificacions que calgui, de la sexualitat "redimida" del futur?

Després d'haver parlat en el capítol anterior de la possible relació entre sexualitat cultural i cohesió humana, m'agradaria parlar en aquest capítol de la relació possiblement existent entre sexualitat cultural i evolució.

Si acceptem la idea teilhardiana que a partir de l'home la cultura en general esdevé un factor evolutiu, no costa excessivament acceptar la idea que la cultura sexual de la humanitat pugui esdevenir igualment un factor evolutiu, sigui del mateix ordre sigui d'un ordre més restringit. Car la cultura sexual és part de la cultura en general i en tant que tal no pot si no participar de la seva naturalesa, d'una manera semblant a com el particular participa de la naturalesa de l'universal.

Es, doncs, possible que puguem donar per bona la proporció següent: la cultura humana és a l'evolució humana com la cultura sexual és a l'evolució sexual.

Però no és només d'aquesta proporció que voldria parlar en les pàgines que segueixen. Voldria també parlar de certs paral·lels que trobo entre la cultura en general i la sexualitat cultural i que per a mi podrien tenir molt a veure amb la virtualitat evolutiva que pretenc atribuir a la sexualitat cultural. Aquests paral·lels són de dues classes: d'una banda, els que fan referència a certes tensions que trobem tant en l'àmbit de la cultura en general com en l'àmbit de la sexualitat cultural; d'altra banda, a formes que l'home té de superar aquestes tensions.

Evidentment tot depèn de l'hermenèutica que fem d'aquests paral·lels, com tot depèn de l'hermenèutica que fem de la cultura. Si a la cultura li concedim una virtualitat evolutiva, el nostre enfocament s'aguanta; si a la cultura li neguem la virtualitat evolutiva, el nostre enfocament s'esfondra. D'una manera semblant, si a aquests paral·lelismes els atribuïm una connexió amb l'evolució, el nostre plantejament queda reforçat; si a aquests paral·lelismes els neguem qualsevol connexió amb l'evolució, el nostre enfocament perd força. No cal dir que la nostra intenció és connectar tan bé com sapiguem aquests paral·lelismes amb la idea de força evolutiva i tractar així d'augmentar el gruix de plausibilitat de l'enunciat d'aquest capítol: *Sexualitat cultural i evolució*.

Vull, tanmateix, subratllar un cop més que no es tracta de demostrar res, sinó de posar de manifest certes possibilitats poc tingudes en compte i que en la nostra opinió poden afegir una certa dosi d'interès a la qüestió sempre candent de la sexualitat.

*La cultura humana és a l'evolució humana com la cultura sexual és a l'evolució sexual.*

Per començar a entendre la possibilitat d'establir aquesta proporció, cal entendre que si abans de l'home els únics factors que intervenen en l'evolució són la mutació genètica, l'herència mendeliana i la selecció natural, amb l'aparició de l'home la cosa canvia. Teilhard de Chardin i darrere seu autors com Edward Dodson pensen, tot allunyant-se de posicions darwinianes i acostant-se a posicions lamarckianes, que després de l'home la cultura és un factor evolutiu de primer ordre. Així, Dodson, glossant Teilhard de Chardin, diu:

"Hom entén avui dia ... que l'evolució cultural és la fase dominant de l'evolució humana present i que aquesta evolució cultural, tot i estar basada en l'evolució biològica (genètica) i interactuar amb ella, té, tanmateix, lleis que li són pròpies i que no pertanyen a l'ordre genètic" (Dodson 1984 148-149).

Talment com l'aparició dels sacs pulmonars estava destinada a fer passar certs peixos, convertits en amfibis primer i en rèptils després, del medi aquàtic a l'aeri o talment com l'aparició de la sang calenta estava destinada a fer passar certs rèptils, convertits sigui en ocells sigui en mamífers, d'un clima calent o temperat a tots els climes de la terra, així també l'aparició de la cultura pot estar destinada a fer passar certs primats, convertits en home, de l'àmbit de l'animalitat a l'àmbit de la superhumanitat. Per a un Teilhard de Chardin, per exemple, l'evolució va inqüestionablement més enllà d'aquell simple transformisme de les espècies al qual sembla que vulgui reduir-la la teoria de Darwin (cf. Schiwy 1987 24). De fet, per a ell l'evolució, lluny d'acabar-se amb el procés d'hominització, ha de continuar fins a l'assoliment d'aquella divinització de l'ésser humà que ell designa amb l'expressió Punt Omega. Pensar que una innovació tan revolucionària com la cultura pugui tenir, evolutivament parlant, menys importància que innovacions anteriors, igualment revolucionàries, com els sacs pulmonars o la sang calenta, ja es veu que no té gaire sentit.

Es, doncs, lògic postular per al fenomen cultural una virtualitat evolutiva com a mínim igual a la que han tingut en el passat fenòmens com l'aparició dels sacs pulmonars o de la sang calenta.

\* \* \*

Ara bé, tan bon punt postulem per a la cultura una virtualitat evolutiva, és lògic que postulem aquesta mateixa virtualitat evolutiva per a la sexualitat cultural, per tal com aquesta sexualitat cultural és òbviament part de la cultura i participa plenament de la seva naturalesa. La sexualitat cultural no sols neix, com hem vist en el capítol anterior, sota l'influx de la cultura, sinó que té a més plenament la naturalesa de la cultura, en la mesura que prové d'una pressió amplificadora sobre la natura que allunya l'home de l'animal. La *ratio*: "cultura en general és a evolució" és, doncs, perfectament comparable a la *ratio*: "sexualitat cultural és a evolució". D'on la validesa en principi de la *proportio* amb la qual hem encapçalat aquest apartat.

Teilhard s'aproxima certament a aquesta visió de les coses, quan posa eros al cor mateix de l'evolució, quan el considera el motor principal d'aquesta evolució, gairebé com la sang que circula per les seves venes (cf. 1962 42). Parlant, en efecte, d'eros, Teilhard l'arriba a veure com la més universal, la més formidable i la més misteriosa de les forces còsmiques, una força que, a causa de la seva vastitud, de la seva ubiqüitat i de la seva indomabilitat, acabarà triomfant plenament de totes les retencions, canalitzacions i obstruccions que determinades formes de cultura pretenen o han pretès imposar-li (cf. 1962 32). Amb la ment posada en milions d'anys enrere, Teilhard veu la història de l'univers com un desenvolupament constant no sols de la consciència sinó també de l'amor (cf. Johnston 1980 260). Diu:

"L'amor, igual que el pensament, està sempre en creixement en la noosfera ... (i) demana que se l'alliberi, per tal que pugui fluir irresistiblement cap al ver i el bell. El seu desvetllament és segur" (1969 162).

En consonància amb això, l'amor o eros és el que ha de tenir per a Teilhard l'última paraula en tot allò que fa referència no ja al desenvolupament del procés còsmic, sinó a la consecució dels estats evolutius últims de la humanitat (cf. Haas 1991 25).

Lluny de mi negar res del que Teilhard diu sobre la relació entre eros i evolució. Hi estic massa d'acord per rebutjar-ho. El que passa és que per a mi la visió de Teilhard en aquest punt és incompleta, car eros, a més de ser -si estem d'acord amb ell- el motor central de l'evolució, és inqüestionablement el motor central de la

sexualitat i en aquesta capacitat li escau quelcom més que tenir simples connexions amb l'evolució general; li escau, sobretot, tenir connexions amb l'evolució de la sexualitat. Fóra, en efecte, inconcebible que eros pogués tenir tota mena d'efectes evolutius globals i deixar, en canvi, fora del seu radi d'acció allò que li és més pròxim, és a saber, la sexualitat. Teilhard podrà, certament, no haver-hi atinat, però això és quelcom que nosaltres no ens podem permetre, si més no en la mesura en què situem, tal com ho estem fent, la sexualitat cultural en el context de la teoria evolutiva.

Però anem continuant amb les nostres perquisicions.

*La tensió i el conflicte com a possibles factors evolutius a l'interior de la cultura d'una banda i de la sexualitat cultural de l'altra.*

Fins ara sembla que podem dir dues coses sobre la virtualitat evolutiva de la cultura en general i de la sexualitat cultural en especial.

La primera és que llur extraordinària novetat en la història de la vida damunt la terra les capacita per ser factors evolutius d'un calibre semblant al que han tingut amb anterioritat els sacs pulmonars o la sang calenta.

La segona és que llur forma de pressionar la natura sembla prou forta com per arribar a provocar canvis que mereixin la qualificació d'evolutius.

Però això no és ni de bon tros tot el que es pot dir de la virtualitat evolutiva de la cultura d'una banda i de la sexualitat cultural de l'altra. També es pot dir -i convé que es digui- que llurs profundes tensions internes demanen un tipus de resolució que, per ser perfecta, sembla exigir canvis evolutius considerables. Parlem primer en aquest context de la cultura en general, per fer-ho a continuació de la sexualitat cultural.

Pel que fa a la cultura general, una de les seves particularitats més ostensives és la d'estar dividida en dues grans seccions: cultura exterior i cultura interior. La cultura comença sent un *colere agrum* (un "cultivar la terra") i acaba sent un *colere deum* (un "culte de déu"). La cultura comença sent un intent de conèixer i dominar l'entorn amb mitjans externs i acaba sent un intent de conèixer i dominar l'entorn per mitjans interns. La cultura és d'entrada "ciència i tecnologia" i es converteix a la fi en "màgia i mística". I entre aquestes dues parts de la cultura la tensió i el conflicte és insalvable. Entre altres raons, perquè la cultura exterior aboca l'home cap enfora

(*bahir-mukha*, dirien els indis) i la cultura interior l'aboca cap endintre (*antar-mukha*, dirien els indis). O també, perquè la cultura exterior relliga l'home al món animal, mentre que la cultura interior relliga l'home al món diví, per les seves mateixes característiques.

Ara bé, aquest conflicte, aquesta tensió, és el que fa virtualment la cultura un factor evolutiu. En primer lloc, perquè entre conflicte i evolució sembla haver-hi quelcom més que un lligam casual. Si observem el procés evolutiu, ens diu Çri Aurobindo, veurem que el mètode que sembla utilitzar la naturalesa per dur-lo endavant consisteix precisament a resoldre un darrere l'altre els conflictes que va trobant en el seu camí.

"Com més gran és el desordre aparent dels materials oferts o llur aparent heterogeneïtat", ens diu el iogui de Pondichery, "més fort és l'impuls (de la natura per trobar la fórmula de llur síntesi harmònica) ... (Així), posar d'acord la vida amb una matèria (caracteritzada per la seva inèrcia) ... és un problema d'oposats que la natura ha resolt ... (També), posar d'acord la ment conscient ... amb una forma (material) i una vida ..., que són tot al més capaces d'una voluntat mecànica o subconscient, és un altre problema d'oposats en el qual (la naturalesa) ha obtingut igualment resultats sorprenents ... " (cf. 1955 I 10-12).

Si la naturalesa avança evolutivament mitjançant la resolució dels conflictes que li van sortint al pas, en la cultura es troba amb un conflicte suficientment gran com per demanar una resolució en sentit evolutiu. Per què? Doncs perquè el conflicte entre cultura exterior i cultura interior no es pot simplement resoldre a base d'eliminar algun dels seus termes i d'altra banda la síntesi harmònica d'aquests termes se situa en un pla que depassa llargament les possibilitats humanes actuals.

Dic que la solució del conflicte entre cultura exterior i cultura interior no es pot resoldre eliminant cap dels seus termes, perquè ni la supressió de la cultura exterior ni la supressió de la cultura interior menen enlloc. En efecte, suprimir la cultura interior, tal com tendeix a fer la civilització contemporània, només porta al desordre, a la hipertròfia, al càncer tecnològic que estem experimentant. D'altra banda, suprimir o reduir al mínim la cultura exterior, tal com sembla que sigui el somni de certes civilitzacions com l'hinduisme o el buddhisme, que busquen la solució del problema humà en *samâdhis* i *nirvanas* discutibles, tampoc no aporta la solució al conflicte intern

de la cultura. No estem ni tan a la vora dels déus per dedicar-nos purament a la dimensió interior, ni tampoc tan a la vora dels animals per abocar-nos exclusivament al món exterior. Pretendre una cosa o l'altra és un error que no ens pot conduir enlloc més que a l'absurditat, car ni podem fer marxa enrere cap a l'animalitat, ni estem prou deslligats de les condicions materials per funcionar com a déus. En aquestes circumstàncies, l'única sortida al problema consisteix a atènyer una harmonia perfecta entre cultura exterior i cultura interior, cosa que depassa les nostres possibilitats actuals, perquè sembla estar relacionada amb una capacitat important de fer a través del cos i de la ment moltes de les coses que ara només és possible fer per mitjà de la ciència i de la tecnologia.

Çri Aurobindo somnia aquesta síntesi perfecta entre cultura exterior i interior, quan diu:

"Hom acabarà descobrint els mitjans pels quals la ment podrà apoderar-se directament de l'energia física i llençar-la amb precisió en la seva cursa" (1955 I 3).

"Molt del que ara només pot ser conegut, realitzat o creat per la ciència i la tecnologia podrà ser dut a terme pel nou cos amb el seu propi poder o per l'esperit que hi habitarà, gràcies a la seva força directa" (1971-1976 XVI 40).

Malgrat la seva pertinença a una altra línia de pensament, un místic hindú contemporani afirma en aquesta mateixa vena que

"El quíntuple cos de l'home té uns poders potencials que depassen els nostres somnis més folls ... (De fet), el poder de controlar l'univers (que resideix en el cos) està esperant que algú finalment l'utilitzi" (Nisargadatta 1982 285).

Per bé que tot això sembli impossible, en la mesura en què limitem les nostres possibilitats a la nostra experiència actual, si ho mirem bé, veurem que no és necessàriament impossible, car està en línia amb tot allò que la naturalesa ha fet en el passat i sembla voler continuar fent en el futur. Per a Teilhard de Chardin l'evolució va també en aquesta línia, car no tem fer afirmacions com les següents:

"Per bé que a l'anomenat sentit comú la idea ... d'un estat de superhumanitat pugui semblar-li improbable o "

fins i tot absurd ... , a qualsevol que estigui familiaritzat amb la conducta de *l'immens* ... , la idea d'un superdesenvolupament humà, lluny de semblar-li estranya, li ha de semblar enterament creïble" (cf. Teilhard 1969 122. Citat amb una certa llibertat).

Una cultura interior, sense un canvi radical en la llei de la natura externa és, com diu Aurobindo, un fiasco (1971-1976 XXIV 1306). D'altra banda, una cultura exterior, sense la capacitat interna de dominar les condicions materials, és impotència. Tot l'arsenal de la nostra ciència, amb els seus milers de braços, d'antenes i mecanismes, no pot reemplaçar l'acció immediata sobre la realitat. Com diu Satprem,

"Som totalment impotents en mig d'una màquina que ens està demostrant que ella és la totpoderosa i no pas nosaltres. I si la màquina falla, ens convertim en sub-animals" (1990 43).

No, l'única solució és la síntesi perfecta de cultura exterior i interior i aquesta síntesi reclama sens dubte un estadi evolutiu superior.

\* \* \*

Tot el que hem dit en aquest apartat de la cultura en general s'aplica *mutatis mutandis* a la cultura sexual. També ella es caracteritza per un profund conflicte intern i també en el cas d'ella la resolució d'aquest conflicte sembla exigir canvis evolutius.

Quin és el conflicte intern de la sexualitat cultural? Primàriament aquest conflicte està constituït per la tensió entre heterosexualitat i homosexualitat a l'interior de la cultura sexual de la humanitat. En cap de les cultures històricament conegudes no ens trobem amb una convivència perfectament harmònica de l'heterosexualitat i de l'homosexualitat. Pertot arreu llur convivència és plena de tensions, per bé que la cosa es vulgui a vegades dissimular a base de parlar de complementaritat i altres coses per l'estil. I igual que heterosexualitat i homosexualitat conviuen inharmònicament a l'interior de les cultures, també conviuen inharmònicament a l'interior dels individus. Mentre a nivell animal i en la nostra mateixa dotació genètica allò que predomina és l'heterosexualitat, en la cultura humana allò que tendiria a predominar fóra l'homosexualitat, si és cert tot el que hem dit en el capítol anterior sobre el rol mitjancer de l'homosexualitat,



tant a nivell històric com a nivell psicològic. Aquest conflicte no es pot solucionar, un cop més, eliminant cap dels termes en tensió, sinó amb una síntesi harmònica que demana aparentment canvis evolutius profunds.

L'eliminació de l'homosexualitat de l'escena, que és en el fons l'opció adoptada per la nostra civilització, tot i la seva permisivitat, no resol res, car hom no pot fer, per més que ho vulgui, marxa enrere cap a la situació sexual pre-humana. Tots els esforços en contra no poden evitar aquella homosexualització de l'heterosexualitat, de què parlàvem en el capítol anterior. Ningú no pot defugir del tot una certa projecció narcisista de les pròpies característiques somàtiques i psíquiques sobre el *partner*, de manera que la relació heterosexual es converteix en un *rapport* homosexual camuflat (cf. Modugno 1991 192). Adhuc en mig de la relació heterosexual més alienada l'aspecte homosexual hi és sempre present (cf. Modugno 1991 193). L'heterosexual alienat és troba amb la situació paradoxal de voler estimar el *partner* i de no poder fer-ho pel seu refús formal del rerefons homosexual de la veritable fusió afectiva (cf. Modugno 1991 194).

Tot això ja es veu que no és eliminació de la tensió entre heterosexualitat i homosexualitat, sinó més aviat una forma d'aguditzar-la.

Tampoc no és solució subordinar d'alguna manera l'heterosexualitat a l'homosexualitat, com tendeix a fer la cultura grega clàssica, quan posa l'Afrodita Popular que presideix sobre les relacions heterosexuals per sota de l'Afrodita Celestial que presideix sobre les relacions homosexuals. En el *Simposi* de Plató llegim, en efecte, els mots següents:

"(L'amor que pertany a l'Afrodita Popular és el que) veiem en la classe inferior d'homes, els quals en primer lloc estimen tant les dones com els homes i en segon lloc es fixen més en el cos que no pas en l'ànima ... Aquest amor procedeix de la deessa que és la més jove de les dues i que en el seu origen participa tant de la femella com del mascle (en tant que filla de Zeus i de Dione). Però l'altra mena d'amor brolla de la deessa celestial, la qual en primer lloc no participa de la femella sinó únicament del mascle (en tant que nascuda del Cel sense concurs de cap mare) i en segon lloc és la més gran de les dues i gens tacada pel desenfrè. D'on resulta que aquells que es troben inspirats per aquest amor es lliuren únicament als mascles, atrets per allò que té una estructura més robusta i una porció de ment més elevada ..." (*Simposi* 181 A-D)

Tampoc per aquí -ja es veu- no s'eliminarà la tensió entre heterosexualitat i homosexualitat. Per a mi l'eliminació d'aquesta tensió és impensable sense una integració tal dels dos sexes que faci impossible a l'individu la pràctica diferenciada d'heterosexualitat i homosexualitat o, el que és igual, sense una presència tal dels dos sexes en l'individu que el converteixi necessàriament en un practicant simultani i perfecte de les dues sexualitats. Ara bé, com cal imaginar una cosa així?

Diguem, en primer lloc que perquè això ocorri, no sembla haver-n'hi prou amb la realització d'aquella integració interna dels dos sexes que es coneix com a androgínia psicològica, atès que aquesta no obstaculitza per a res la pràctica de les dues sexualitats i no n'elimina, per tant, la tensió.

Diguem, en segon lloc, que perquè això ocorri no n'hi ha tampoc prou amb la consecució d'aquella integració física dels dos sexes que es coneix com a hermafroditisme somàtic, atès que aquest, a part de no impedir la pràctica alternant i, per tant, conflictiva d'heterosexualitat i homosexualitat, no representa cap pas evolutiu endavant, sinó, com diu Di Meglio (1990 17), una clara regressió cap a un tipus ancestral d'estructura sexual.

Diguem, finalment, que perquè això ocorri el que cal és que es realitzi aquella integració suprema dels sexes que podem designar com a androgínia divina; una integració de sexes que, si bé no sembla excloure la presència dels genitals, en demana, tanmateix, una versió més elevada; tal vegada aquella versió sublim a la qual al·ludeixen certes tradicions quan parlen, per exemple, del fal·lus com de la forma primera i la mitjancera de totes les formes; o bé quan parlen de la vulva com del símbol omnipresent de la Potència Suprema. Més que això és impossible de dir i és potser per aquesta raó que diverses tradicions religioses han recorregut a descripcions estranyes, més o menys teratològiques, per descriure l'androgínia suprema.

El que per a mi és en tot cas clar és que si la transformació evolutiva del futur ha d'incloure l'androgínia, no és només en la consciència, en la psique, on s'ha de produir; s'ha de produir també en la matèria, en el cos; i això amb tota la contundència amb què ho ha intuït Berdiaev, el qual, bo i referint-se a l'assoliment futur de l'androgínia divina, no dubta a afirmar que

"No hi ha força capaç de preservar la vida en el pla de la matèria actual. D'aquesta matèria no en quedarà més que el cos de llum" (cf. Brosse 1983 332).

De tot el que hem dit, sembla desprendre's que la tensió que trobem en la cultura sexual de la humanitat entre heterosexualitat i homosexualitat és capaç d'imprimir una direcció evolutiva a aquesta cultura. I el mateix cal dir de la tensió que trobem en la cultura humana en general entre cultura exterior i interior. Tanmateix tot això són simples conjectures per les quals podem o no apostar.

Però deixem estar això i passem a altres qüestions.

\* \* \*

Quan reflexionem sobre les tensions que caracteritzen la cultura en general i la cultura sexual en particular, ens adonem fàcilment que aquestes tensions tendeixen a ser resoltes a dos nivells. D'una banda a un nivell intern: mitjançant l'aparició de certs arquetips que els treuen la punxa; d'altra banda a un nivell extern: mitjançant l'aparició de certes pràctiques simbòliques que d'alguna manera les neutralitzen. Ara bé, és que arquetips i pràctiques simbòliques són purament solucions psicològiques de les tensions o és que representen, pel contrari, factors a través dels quals la força evolutiva pressiona cap endavant? Es que representen un *modus operandi* de la psique per resoldre una situació incòmoda o bé, pel contrari, representen un *modus operandi* de l'evolució per resoldre un estat de coses imperfecte? Normalment hom les interpreta en el primer sentit. Aquí, però, intentarem interpretar-les en el segon sentit, que és, evidentment, l'únic que s'adiu amb el nostre plantejament, tal com apareix ja en la introducció.

*Possible importància de l'arquetip de la immortalitat i de l'arquetip de l'androgínia en els processos evolutius.*

Una de les coses que amb tota probabilitat diferencien més clarament la psique humana de l'animal és la presència i l'absència d'arquetips. Mentre la psique humana es caracteritza per la presència de diversos arquetips, la psique animal es caracteritza -segons tot el que podem saber- per l'absència d'arquetips. D'on surten aquests arquetips i quina és llur funció?

Segons Jung, els arquetips són una mena d'engrames hereditaris, producte tal vegada de la condensació d'innombrables experiències, que tenen la important propietat d'atreure, convèncer, magnetitzar, subjugar (cf Jung 1959 8 30 78; 1921 598). Un punt important és que per a

Jung els arquetips serveixen per treure l'home de carrerons sense sortida. Amb referència a això diu:

"El començament (del procés simbòlic en el qual prenen part els arquetips) es caracteritza invariablement pel fet que hom queda encallat en algun atzucac i el seu objectiu primari consisteix, parlant en sentit ampli, en una il·luminació o en una consciència més alta, per mitjà de la qual la situació queda superada a un nivell més elevat" (1959 38-39).

Tot això es deixa traduir, i nosaltres volem traduir-ho, a un context evolutiu, dient: sempre que l'home es troba amb algun dels conflictes insolubles creats per la cultura, apareix en la psique humana algun arquetip que permet superar idealment el problema, tot empenyent l'ésser humà cap a un estadi evolutiu nou i més elevat, en el qual el conflicte deixarà de ser conflicte. Des d'aquest punt de vista, l'arquetip no és tant per resoldre problemes mentals de cada individu com per resoldre problemes reals de la humanitat, aparentment suscitats per certes maneres de ser conflictives de la cultura.

Suposant ara que això sigui correcte, cal que ens preguntem pels arquetips -si és que existeixen- que podrien estar en situació de dinamitzar des del punt de vista evolutiu la cultura en general i la sexualitat cultural en particular.

En la meua opinió un dels arquetips capaços de dinamitzar, evolutivament parlant, la cultura en general fóra l'arquetip de la immortalitat. Es tracta de l'arquetip de la superació total de les condicions materials, un arquetip que trobem molt especialment en el context iniciàtic. La iniciació és, en efecte, pertot arreu un misteri de mort i resurrecció que s'ordena a la superació de les limitacions que trobem en la vida present. L'iniciador, que ell mateix ha mort i ha ressuscitat, mata i ressuscita l'iniciat, que pot néixer així a una nova condició i deixar enrere les limitacions de l'estat precedent. Quan un *medecine-man* australià ens explica que va ser mort per un *medecine-man* anterior, el qual, després de matar-lo, li va treure els diferents òrgans interns i el va proveir d'òrgans nous, per tal que pogués viure i actuar d'una altra manera (cf. Eliade 1951 55-59), ens està parlant d'aquell arquetip de la immortalitat que en la nostra opinió empeny a superar el conflicte entre l'estat real en què ens hem situat per la cultura exterior i l'estat ideal que ens proposa amb més o menys força la cultura interior.

La fascinació de l'arquetip de la immortalitat es fa palesa en aquesta pregària per a l'obtenció d'un cos immortal que trobem en l'obra de Ramalinga Swami, un famós místic hindú, del qual es diu que va obtenir en vida el "cos daurat" (*svarna-deha*) d'un *siddha*:

"He pregat per una existència poderosa, duradora, eterna; indissoluble per l'acció del vent, de la terra, el cel, el foc o l'aigua, el sol, la lluna o les estrelles; indissoluble tant per l'acció de la mort i de la malaltia com per la de les armes assassines o els planetes; indissoluble tant per l'acció violent d'altres entitats com de qualsevol força adversa. I el meu Senyor s'ha apressat a concedir-m'ho. Oh habitants de la terra, no jutgeu a la lleugera sobre aquests dons que m'han estat fets, ans vulgheu venir darrere meu, pel camí gloriós del Senyor de la Llum" (Dayananda Francis 1972 28).

Ara bé, hi ha dues maneres de concebre la realització de l'arquetip de la immortalitat. La primera és en el context escatològic, que és majorment el context en el qual la situen les grans religions; la segona és en el context evolutiu que és aquell en què la situen autors com Aurobindo o Teilhard de Chardin. Per a aquest últim és obvi que l'associació en un mateix corrent evolutiu de la consciència i la mort ha d'acabar en una eliminació del conflicte per una perfecta síntesi dels seus termes. Diu Teilhard:

"L'associació ... en un mateix corrent evolutiu del pensament i de la mort provoca un conflicte fonamental que ha d'acabar amb la destrucció d'un d'aquests dos termes contradictoris. O bé l'esperit veurà que ha estat enganyat i es retirarà del joc, o bé la mort, tot alçant el seu vel d'anorreament, adoptarà les faccions de la vida" (1969 141).

Aurobindo diu el mateix amb altres paraules:

"La forma primitiva de la saviesa promet ser també l'última: Déu, Llum, Llibertat, Immortalitat ... Conèixer, posseir i ser l'Esser diví ...; transmutar la nostra mentalitat física, de migdia o de tenebres, en la plenitud d'una il.luminació supramental ...; instaurar una llibertat infinita en un món que es presenta com un conjunt de necessitats mecàniques; descobrir i realitzar la vida immortal en un cos subjecte a la mort i a un canvi incessant; heus aquí allò que ens és ofert com la manifestació de Déu en

la matèria i com l'objectiu final de la naturalesa en la seva evolució terrestre" (1955 I 10).

Dit això sobre l'arquetip que sembla que ha de contribuir a dinamitzar evolutivament la cultura en general, parlem ara de l'arquetip que podria tenir la mateixa comesa en l'àmbit de la sexualitat cultural.

\* \* \*

Allò que dintre de la sexualitat cultural permet superar idealment el conflicte entre heterosexualitat i homosexualitat i empeny l'ésser humà cap a un estadi evolutiu més elevat és -ja ho hem mig dit- l'arquetip de l'androgínia. Segons la psicologia de les profunditats es tracta d'un dels arquetips més antics i poderosos que existeixen en la ment humana i que, com qualsevol altre arquetip, contribueix a la nostra construcció de la realitat en una proporció no menys important que la que hi puguin tenir els esdeveniments externs (Singer 1977 20 23).

L'arquetip de l'androgínia està profundament lligat, com el de la immortalitat, amb el procés iniciàtic. En aquest procés l'iniciador posseeix per excel·lència la naturalesa masculina que ha de transmetre a l'iniciat, però al mateix temps posseeix també la naturalesa femenina, per tal com se'ns diu en diversos contextos que esdevé prenys amb l'iniciat. D'altra banda, l'iniciat que, pel fet d'haver pertangut al grup de les dones fins al moment de la iniciació, té la naturalesa femenina, rep de l'iniciador la naturalesa masculina i esdevé així androgín.

Plató ens deixa entreveure una part d'aquest plec de coses, quan diu en el *Simposi*:

"La nostra naturalesa anhela engendrar (tot donant a llum un element immortal en la criatura mortal) ... D'aquí que, quan aquell que està prenyat s'atansa a un ésser bell, s'omple ... de tal joia, que reflueix amb ànsies d'engendrar i donar a llum ... Car mantinc que per mitjà del contacte amb el bell i pel consorci amb ell hom genera i dona a llum la seva concepció llargament alimentada ..., de forma que els homes en aquesta condició gaudeixen d'una comunitat molt més plena entre ells que la que prové de l'engendrament de fills, ja que els fruits de llur unió són més preciosos i immortals" (206 C - 209 C).

La tradició índia parla de la iniciació pedagògica en termes que recorden aquests mots de Plató:

"Posant la mà sobre el deixeble el *guru* esdevé prenys (d'ell) i a la tercera (nit) aquest és engendrat com a *brāhmā* mitjançant la recitació del *mantra* anomenat *Savitri*" (*Ātapatha Brāhmana* 11.5.4.12).

Segons Herdt, la idea del mascle que incorpora l'element femení és un tema clau de la cultura melanèsica (cf. 1984 357). Layard explica com entre els habitants de les Illes Petites, els homes de més alt rang assumeixen sovint títols com els de Senyor Mare o bé el de Mare del Lloc, com un signe de l'espiritualitat adquirida a través del procés iniciàtic (cf. Herdt 1984 118).

Com en el cas de l'arquetip de la immortalitat, també en el cas de l'arquetip de l'androgínia hom contempla la seva realització a dos nivells: a un nivell escatològic i a un nivell evolutiu.

En els escrits gnòstico-cristians la reunió dels dos sexes en una sola entitat humana se situa clarament en un context escatològic, com una condició *sine qua non* per a la instauració final del Regne de Déu. Així en l'Evangelí de Tomàs llegim:

"Quan aconseguíu que el mascle i la femella siguin un sol, per tal que el mascle no sigui ja mascle i la femella no sigui ja femella, llavors entrareu en el Regne de Déu" (cf. Eliade 1984 134).

En un altre text hom posa en boca de Jesús les següents paraules:

"Quan féu que els dos siguin ú, us convertireu en Fills de l'Home i, si dieu: "Muntanya desplaça't", es desplaçarà!" (cf. Eliade 1984 134).

Climent d'Alexandria cita un passatge de l'Evangelí segons els Egipcis que està en aquesta mateixa línia:

"Havent preguntat Salomé quan s'arribarien a conèixer les coses a les quals es referia, el Senyor digué: "Quan trepitgis les vestidures de la vergonya i quan els dos es converteixin en u i el mascle amb la femella no sigui ni mascle ni femella"" (cf. Eliade 1984 135).

A part de situar la realització de l'arquetip de l'androgínia en un context escatològic, el podem situar en un context evolutiu, tal com sembla que fa Berdiaev. Teresa Brosse ha sintetitzat en aquests termes el pensament de Berdiaev sobre aquesta qüestió:

"L'actual separació de sexes, que provoca una escissió en la imatge integral de l'androgín, està en contradicció amb el reconeixement d'una naturalesa humana a semblança de la divina ... L'ésser humà només es pot conèixer i realitzar fora de l'element de l'espècie".

"L'home nou només pot ser una home d'una sexualitat renovada, ressuscitant en ell la forma andrògina i la semblança amb Déu; el secret de l'ésser humà és el secret de l'androgín. La victòria sobre la mort i l'adquisició de l'eternitat no podrien actualitzar-se en el terreny del lligam a l'espècie; unes adquisicions semblants han de néixer a la vida en una nova humanitat. L'home nou ha de tenir una sexualitat també renovada, ressuscitant en ell mateix la semblança divina que s'enfosqueix ara amb els principis separats del masculí i el femení. Si accepta d'inclinar-se interiorment vers aquesta androgínia, descobrirà en ell mateix la totalitat de la naturalesa amb el descobriment autèntic del seu microcosmos. No hi ha força capaç de preservar la vida en el pla de la matèria actual; d'aquesta matèria no en quedarà més que el cos de llum".

"Berdiaev", diu Teresa Brosse, "no situa aquesta transformació escatològica, com fan les religions en una fi eventual dels temps ... Per a ell, l'ésser humà està destinat a col·laborar amb tot el seu geni creador en aquesta mutació i això sense demora, en l'ara. El desplaçament evolutiu de la consciència ha de ser obra seva" (Brosse 1983 332).

Es interessant fer notar que alguns romàntics alemanys s'anticipen d'alguna manera a aquesta visió de Berdiaev, quan consideren l'androgín com l'ésser humà perfecte i total del futur. Friedrich Schlegel creia que el terme vers el qual la humanitat havia de dirigir-se esforçadament era una progressiva reintegració dels sexes, que havia d'acabar en l'androgín. Per a J.W. Ritter, un amic de Novalis, l'home del futur seria, com Crist ressuscitat, un androgín (cf. Eliade 1965 98f).

De la mateixa manera que una certa concepció de l'evolució ens porta a traslladar el tema de la consecució de la immortalitat d'un pla escatològic a un pla evolutiu, així també la mateixa concepció de l'evolució ens duu a traslladar la idea de la consecució de l'androgínia del pla merament escatològic a un pla verament evolutiu.



Una de dues: o bé l'arquetip de l'androgínia és un pur *placebo* per calmar una tensió psicològica o bé cal situar-lo en un context evolutiu.

Si és un pur *placebo*, llavors tenen raó els qui el consideren com "una metàfora per la unió de contraris" (Singer: *Der Yoga der Androginität* 205) o com un somni de superposició de forces màgiques (Delcourt *Hermaphroditea* 1966 10 *et passim*) o com una "pura visió de l'esperit" que no té necessitat d'actualitzar-se en un ésser físic (Delcourt 1966 11).

Si l'arquetip de l'androgínia no és cap *placebo*, llavors Berdiaev té raó quan situa l'androgínia en un context evolutiu i estableix un paral·lelisme clar entre la consecució de la immortalitat d'una banda i de l'androgínia de l'altra en el curs de l'evolució futura. Admetre el contrari és per a mi condemnar la ment humana a una insatisfacció perpètua car, com diu Çrí Aurobindo, només "allò que és pràctic i més animal en l'home pot acontentar-se amb un desacord no resolt; però no pas el seu esperit plenament desvetllat" (1955 I 11). No pot ser que l'arquetip de l'androgínia hagi estat posat en nosaltres perquè sí, com no pot ser que l'arquetip de la immortalitat hagi estat posat en nosaltres perquè sí. Per contra, l'un i l'altre es deixen interpretar com a indicacions del propòsit de la naturalesa, si és que la naturalesa té propòsits, d'arribar a donar-los algun dia compliment i superar així les tensions que per alguna raó han aparegut en el si de diferents províncies de la cultura.

Per a mi, com per a Berdiaev, el secret de l'ésser humà és el secret de l'androgínia d'una banda i de la immortalitat de l'altra. De l'estructura corporal present, amb la seva divisió de sexes i la seva submissió a la mort, no n'ha de quedar res, per tal com enfosqueix indègudament aquella semblança amb Déu de què parla el Gènesi.

Dit d'una manera més planera: no pot ser que l'evolució susciti tensions tan fortes com les que hi ha entre cultura exterior i interior o bé entre heterosexualitat i homosexualitat per a no res o per deixar-les irresoltes o per resoldre-les només aparentment en pla de tapadora psicològica. No, aquestes tensions han de tenir per funció la superació de l'estadi evolutiu present i llur resolució arquetípica ha de tenir per funció dinamitzar algun procés evolutiu. Aquesta és per a mi l'única resposta satisfactòria al problema que presenten els arquetips de la immortalitat i de l'androgínia. Tota solució diferent no m'acaba de convèncer.

*Possible importància de la sacramentalització de la cultura en els processos evolutius.*

A més d'estar possiblement relacionat amb certs arquetips, el *modus operandi* de l'evolució a nivell humà podria estar relacionat amb la sacramentalització de certs elements culturals. L'home, que ha inventat la cultura, ha de trobar en la cultura elements que vagin anticipant els termes als quals aquesta mateixa cultura el fa dirigir; evidentment, de l'única manera que és possible anticipar termes així, és a dir, simbòlicament. Des d'aquest punt de vista, no és si no raonable pensar que tant la cultura en general com la sexualitat cultural en particular han de comptar amb formes d'actuar que tinguin prou parentiu psicològic i físic amb aquests termes com per convertir-se en una mena de sacraments seus, de signes operatius. En aquest sentit és, per exemple, il·lustrador veure que allí on hi ha una recerca seriosa de la immortalitat ens trobem invariablement amb elements prefiguratius extrets de la cultura. Veiem-ne dos casos.

En la tradició taoista l'obtenció de la immortalitat es farà dependre no sols de l'arquetip de la immortalitat i l'aspiració que suscita, sinó de signes operatius, tals com certes pràctiques alquímiques i també "higièniques".

Li Shao Chün, el primer "mag" taoista a practicar l'anomenada higiene, va persuadir el 133 a.C. l'emperador Han Wu Ti a cercar la immortalitat mitjançant l'auto-administració de cinabri transmutat en or, que li havia de permetre primer veure els Hsieng o Immortals de P'englai, les Illes dels Benaurats, i esdevenir després un d'ells. "Quan els haureu vistos i haureu fet els sacrificis Feng i Shang, no morireu" va dir Li Shao Chün a l'emperador. Segons Maspero, Li Shao Chün hauria estat un dels primers mags taoistes que haurien donat prova del que s'anomena Shih Chieh, això és, "l'alliberament de la condició cadavèrica", un alliberament que, segons la tradició, consisteix a deixar com a únic vestigi del pas per la tomba una canya o una espasa o alguns vestits esparsos (cf. Welch 1966: 99 101 102 105 127).

Una altra tradició on ens trobem amb una recerca seriosa de la immortalitat és la tradició índia i allí també hi juga un paper important no sols l'arquetip de la immortalitat amb el desig que l'acompanya, sinó també certs signes operatius relacionats amb la vida de cada dia. Ramalinga Swami, de qui hem fet ja esment, recomanava a qui volia aconseguir la gràcia d'un cos immortal no sols la meditació solitària en Çiva, això és, en el propi arquetip de la immortalitat, sinó també certes pràctiques externes de

caire òbviament sacramental. Una d'aquestes pràctiques era el dejuni rigorós que tenia per funció anticipar aquella independència de l'aliment físic que caracteritza suposadament la condició immortal. Una altra era l'hàbit de no dormir que tenia per funció prefigurar l'estat lliure de son dels *siddhas* immortals (cf. T. Dayananda Francis 1972 28).

Tot això podria ser quelcom més que un arranjament circumstancial. Podria ser per contra part integrant del *modus operandi* pel qual la cultura autèntica empeny l'home cap a un estadi evolutiu més elevat.

\* \* \*

Però, és que alguna cosa d'aquest tipus és discernible a nivell de l'adquisició de la condició andrògina? Jo diria que sí. També en el cas de la consecució de l'androgínia, hi podrien fer un paper important determinats sacraments sexuals.

I en primer lloc el sacrament de l'amplex heterosexual. La idea que la unió d'home i dona és una via cap a l'androgínia és clarament expressada en alguns autors alemanys del període romàntic. Per a Ritter, per exemple, que havia elaborat tota una filosofia de l'androgínia,

"L'espòs i l'esposa es fusionaran units en un sol i idèntic esplendor, (que serà igual a l'androgín)"  
(cf. Eliade 1984 127-128).

Segons Franz von Baader,

"El fi del matrimoni com a sacrament és la instauració de la imatge celestial, angèlica de l'home, (que és l'androgín) ..."

"La veritable funció de l'amor sexual és la d'ajudar l'home i la dona a integrar interiorment la imatge humana completa, (que és la imatge de l'androgín)"  
(cf. Eliade 1984 129).

Si ho considerem bé, veurem que difícilment hi pot haver un símbol més adient de la integració dels dos sexes que l'acte concret d'unir-se un sexe amb l'altre i que, en conseqüència, aquest ha de ser el "sacrament" per antonomàsia d'una tal integració. Si no fos així, hauríem d'arribar a la conclusió absurda que la sexualitat més bàsica, la més natural, no faria cap paper en quelcom tan important en la sexualitat humana com és la seva futura evolució.

Es interessant fer notar aquí que Teilhard de Chardin no solament relaciona amb l'evolució l'amor en general, sinó l'amor d'home i dona en particular. Teilhard pensa, en efecte, que en l'amor d'home i dona, que ell anomena *amour d'attrait*, hi ha molt més que una atracció periòdica en funció de la fecunditat material. Hi ha, per damunt de tot, una vasta embriaguesa de consumir d'alguna manera entre els dos la realitat sencera del món (cf. 1962 41). Tanmateix, perquè aquest objectiu sigui assolit, és indispensable que l'home no vegi la dona de la manera ordinària, sinó que la contempli com el símbol del món, un símbol amb el qual no pot tenir realment tractes, si no és creixent ell mateix a una escala còsmica. Només en aquestes condicions l'amor d'home i dona es capaç de fer avançar el món cap a aquella unió universal que és per a Teilhard l'objectiu final del procés còsmic i que suposa la plena emergència de la noosfera (cf. 1962 41-42).

L'única observació que jo faria a Teilhard és la que li feia al començament mateix d'aquest capítol. Teilhard no peca per excés en el que diu sinó, en tot cas, per defecte. Per a mi, si l'eros intergenèric està en situació d'intervenir en l'evolució general de l'ésser humà, *a fortiori* haurà d'estar en situació d'intervenir en l'evolució particular de la sexualitat humana. Fóra, en efecte, desgavellat pensar que *l'amour d'attrait* pogués intervenir en allò que li és més llunyà (l'evolució general de la humanitat i del propi cosmos) i quedar, en canvi, al marge de qualsevol intervenció en allò que li és més proper (l'evolució particular de la sexualitat). *L'amour d'attrait* podrà certament ordenar-se a la transformació del món, tal com pensa Teilhard, però haurà al mateix temps d'ordenar-se a la transformació de la sexualitat en l'home nou, tal com pensen Ritter, von Baader o Berdiaev.

\* \* \*

Però, és que l'únic sagrament de l'androgínia és l'amplex d'home i dona?

Això, d'antuvi, només seria admissible, si la consecució de l'androgínia no anés més enllà de la integració dels sexes en un mateix individu. Si, d'acord amb certes concepcions, l'androgen fos "l'única criatura al món incapaç de copular". Si, com comenta Eliade, l'androgen simbolitzés "sacietat sense desig o desig sense saciament" (cf. 1987 278-279). Si l'androgen fos en definitiva un ésser sexualment autosuficient, "en el qual l'eròtic no ha de ser ja cercat o perseguit, per tal com és present en la seva totalitat" (cf. Watts 1963 204-205).

Això és inadmissible, si l'androgín no és un ésser eròticament tancat, sinó obert; si l'androgínia no consisteix merament en l'adquisició de la duplicitat de sexes, sinó en la utilització d'aquesta duplicitat de sexes per a fins relacionals, tal com deixen clarament entendre tradicions tan rellevants pel que fa a la hipòtesi de l'androgínat com són la tradició gnòstica o la tradició índia.

La tradició gnòstica, per exemple, no dubta a concebre l'androgín primordial com un ésser capaç no solament de copular amb ell mateix en funció de la creació (una mica com el Zurvan de la tradició iraniana), sinó també com un ésser capaç de copular amb tots aquells que, gràcies a la redempció, li són espiritualment consubstancials. Per altra banda la tradició índia no es cansa de descriure una i una altra vegada els andrògins celestials com copulant "hermafroditicament" entre ells i àdhuc, a un nivell subtil, amb llurs adoradors terrestres, per causa del manteniment de l'ordre còsmic.

Ara bé, si les coses són així, cal que busquem per a l'androgínia alguna forma de sagrament diferent del basat en la relació heterosexual, perquè és evident que la relació de dos éssers sexualment dissimètrics com són un home i una dona no estarà mai en situació de representar adequadament la relació de dos éssers sexualment simètrics com són un andrògin i un altre androgín. Quin és aquest sagrament? Aquest sagrament no pot ser cap altre que un sagrament tret del cantó de l'homosexualitat. La raó és perquè la còpula homosexual pertany de ple a la mateixa categoria que la còpula andrògina, això és, a la categoria de les relacions intragenèriques. El fet que el mode de relació androgín, en tant que relació entre éssers del mateix gènere, no pugui ser jutjada altrament que com una certa forma de relació homo-sexual, homo-eròtica, fa veure que l'homo-sexualitat, l'homo-erotisme, estan en situació de simbolitzar el tipus de relació que caracteritzarà en el futur els éssers andrògins. Mentre que la relació entre un mascle i una femella ( $\hat{\sigma} + \hat{\varphi}$ ) no estarà mai -a causa de la seva dissimetria- en situació de simbolitzar la relació simètrica de dos andrògins ( $\hat{\varphi} + \hat{\varphi}$ ), la relació entre dos éssers del mateix gènere, siguin dos mascles ( $\hat{\sigma} + \hat{\sigma}$ ), siguin dues femelles ( $\hat{\varphi} + \hat{\varphi}$ ), està -a causa de la seva simetria- en situació de simbolitzar de ple la relació simètrica de dos andrògins.

Aquesta podria ser la raó de fons per la qual la relació entre dos andrògins podia ser representada en un famós temple de Samotràcia per la relació entre dos homes nus amb les mans elevades al cel i amb el membre viril en erecció (cf. Hippolitus 1870 1-6). Aquesta podria ser també

la raó profunda per la qual hi havia en el món grec una certa contigüitat entre hermafroditisme i pederastia, una contigüitat que s'expressa, per exemple, en el fet que hom troba figures d'hermafrodites viriloides que duen als braços un gall, com és sabut: un dels presents rituals típics de *l'erastês a l'erômenos* (cf. Delcourt 1966 65).

Si les coses no fossin així, hauríem d'arribar a la conclusió absurda que allò que és més innovador dins la cultura sexual -que és indiscutiblement l'homosexualitat institucional- és el menys rellevant per a l'evolució futura de la sexualitat humana. Ara bé, això tindria tan poc sentit com dir que allò que és més innovador en la cultura humana -que és indiscutiblement la cultura interior- és el menys rellevant per a l'evolució de l'home en general. Quan el contrari és l'únic que té lògica. Com més una forma cultural és innovadora, com més s'aparta de la programació genètica, tant més directament pot ser que s'ordini a una transformació profunda de l'ésser humà.

D'una manera semblant a com l'evolució general de la humanitat (cap a la suprahumanitat) sembla que no depèn només de la cultura exterior, que no fa en certa manera més que repetir l'animal a un esglaó superior, sinó que depèn també i molt especialment de la cultura interior, que no té res a veure amb l'animalitat, així també l'evolució sexual de la humanitat (cap a l'androgínia) sembla que no ha de dependre només de l'heterosexualitat institucional, que repeteix esquemes animals a un graó més elevat, sinó que ha de dependre també de l'homosexualitat institucional, la qual a penes té res a veure amb l'animalitat. El que amb això vull dir és que, si les innovacions relatives (cultura exterior i heterosexualitat institucional) juguen papers importants evolutivament parlant, amb tanta més raó hauran de jugar papers importants les innovacions absolutes (cultura interior i homosexualitat institucional). Talment com la cultura interior porta l'home cap a una nova manera de conèixer i dominar l'entorn, així l'homosexualitat cultural porta l'home cap a una nova manera de relacionar-se sexualment, que és la relació andrògina.

Es interessant fer notar aquí que Teilhard de Chardin, a més de relacionar amb el procés evolutiu l'eros intergenèric o *amour d'attrait*, hi relaciona també l'eros intragenèric, que anomena *amour d'interliaison* i que, com a bon jesuïta, separa d'aquella genitalitat que accepta per a *l'amour d'attrait*. Per a Teilhard aquest *amour d'interliaison* no és altra cosa que "el gust i la devoció de l'element per l'element al cor mateix del món en progrés" (1962 44), això és, al cor mateix del procés evolutiu. Per a ell es tracta d'"un segon component afectiu fonamental del món", en cap sentit menor en importància a *l'amour d'attrait*

pel que fa a l'assoliment dels objectius finals de l'evolució. Car és gràcies a ell que s'arribarà finalment a la consciència de la unitat humana i a la manifestació plena de totes les potencialitats de la noosfera (1962 44). Teilhard parla de la força que aquest segon component afectiu del món pot arribar a aportar a la noosfera, "no ja per a la pietat i la misericòrida, sinó fins i tot *per a l'atac*" (1962 44).

Un cop més Teilhard peca no pas per excés sinó per defecte en la seva estimació de l'eros cultural. Aquest podrà tenir tota la repercussió que es vulgui en l'evolució general de la humanitat. El que no és lògic és que no tingui repercussions de cap mena en aquella renovació de la sexualitat que Berdiaev postula per a l'home nou.

\* \* \*

Al terme d'aquestes consideracions tan lliures i, si es vol, tan discutibles sobre la relació possiblement existent entre cultura sexual i evolució sexual voldria subratllar un cop més el nombre de paral·lels notables que aquesta *ratio* té amb la *ratio* integrada pels termes: cultura general, evolució general.

Per començar, la virtualitat evolutiva que podem atribuir i que de fet s'atribueix a la cultura en general no podem deixar de concedir-la igualment a la cultura sexual, atès que, com és lògic, la cultura sexual és part de la cultura general i participa plenament de la seva naturalesa. Això sense oblidar que per a Teilhard eros és el motor principal de l'evolució, la sang que circula per les seves venes.

Un altre paral·lel important entre cultura sexual i cultura en general, el trobem en la forta tensió que és fàcil descobrir a l'interior de cadascuna d'elles. En el cas de la cultura en general, la dicotomia conflictiva entre allò que és cultura exterior i allò que és cultura interior; en el cas de la cultura sexual, la dicotomia conflictiva entre heterosexualitat institucional i homosexualitat institucional. Ara bé, tenint en compte la possible virtualitat del conflicte en els processos evolutius (una virtualitat que Aurobindo subratlla), aquest paral·lelisme es pot prendre un cop més com una indicació del caràcter evolutiu comú de la cultura general i de la cultura sexual, cadascuna en l'àmbit que li correspon.

Un tercer paral·lel important entre cultura sexual i cultura en general el trobem en la presència d'arquetips concrets que d'alguna manera resolen els conflictes que acabem d'esmentar. Tan bon punt deixem de veure aquests arquetips com a purs *placebos*, ordenats a resoldre una

tensió psicològica, i els comencem a considerar com a impulsos profunds que la naturalesa ha posat en nosaltres amb una finalitat probablement evolutiva (i d'això sembla que en parli el context escatològic que sovint els envolta), el paral·lelisme entre la virtualitat evolutiva de la cultura general i de la cultura sexual es posa un cop més de manifest.

Un quart i darrer paral·lel important entre cultura sexual i cultura en general el podem trobar en la presència en cadascuna d'aquestes cultures de "sagraments" que anticipen un futur notablement diferent del present. Aquesta mena de "sagraments" a penes tenen sentit fora del context d'una certa virtualitat evolutiva de la cultura, encara que aquesta virtualitat evolutiva sigui espontàniament interpretada en termes escatològics.

Tot això és evidentment indemostrable, però roman com una conjectura plausible i tal vegada meritòria, quan tenim en compte les enormes dificultats amb què ens trobem per penetrar en el sentit de les coses.

*Apèndix. Entorn d'un possible i a penes considerat antic sagrament de l'androgínia.*

Hem vist en el cos d'aquest capítol la possible existència de dos sagraments de l'androgínia en la cultura sexual de la humanitat: un relacionat amb l'heterosexualitat institucional; un altre relacionat amb l'homosexualitat institucional. En aquest apèndix voldria cridar l'atenció sobre una forma concreta com el sagrament homosexual de l'androgínia ha pogut tenir existència en el passat, una qüestió que jo sàpiga mai directament examinada amb anterioritat. Es tracta de la pràctica institucionalitzada de la còpula crural entre mascles dintre de cultures com la grega i l'índia. Què és el que em fa pensar que aquesta pràctica pugui haver constituït un sagrament de l'androgínia? Doncs tres coses:

a) la seva relació amb els déus, que fa possible la seva pertinença a l'ordre sacramental;

b) la seva relació amb la litúrgia, que la situa de ple en l'ordre sacramental;

c) la seva relativa manca de significació, quan no se la considera en relació amb una estructura sexual no realitzada encara.



Tot això constitueix en la nostra opinió una base suficient per concedir la naturalesa sacramental a una certa pràctica institucionalitzada de la còpula intercrural masculina. Però per veure-ho millor, caldrà anar fins al terme d'aquestes consideracions, que, com de costum, pretenen menys convèncer que no pas suggerir.

Però deixem ja els preàmbuls i entrem en matèria.

De totes les formes de relació sexual instituïdes per la cultura la còpula intercrural entre mascles és, sens dubte, la que més s'aparta de la programació genètica, per tal com no té el menor paral·lel amb les formes d'homosexualitat que trobem en el món animal. Es per aquesta raó, per la seva presència conspicua en cultures tan importants com la grega i l'índia i per la seva estreta relació amb una certa forma de presentar les relacions andrògines a nivell mític que penso que val la pena dedicar-li una llarga reflexió. Ho faré aprofitant enterament la presentació que n'he fet en un altre lloc (cf. Aguilar 1991b 66-74).

Diguem, per començar, que la còpula intercrural és la forma de relació homosexual més encomiada en el món grec i l'única a la qual la cultura grega sembla haver concedit una plena legitimitat. El tema de la còpula intercrural és, en efecte, representat freqüentment en la ceràmica eròtica grega, on podem veure com *l'erastês* agafa *l'erômenos* pels tors, doblega els genolls i fica el seu penis entre les cuixes de *l'erômenos*, just per sota de l'escrot. A vegades trobem simplement representada la preparació per a la còpula crural, com ocorre en una ceràmica vermella ben conservada, que es troba a l'Ashmolean Museum d'Oxford. En aquesta representació *l'erômenos* és com de costum un noi i la mirada de *l'erastês*, que apareix en un estat de forta erecció, està fixada en el seu pit, però la posició final no ha estat encara assolida; la diferència d'estatura és considerable i l'home ha de posar les seves cames mig doblegades fora de les del xicot (cf. Dover 1979 98).

Però les referències a la còpula intercrural no es troben només en la ceràmica eròtica de tema homosexual; es troben també en la literatura. Esquil, que atribueix a Aquil·les i Patrocle la intimitat homosexual, hi fa una clara referència en dos fragments. En el primer, citat per Plutarc en la seva important obra *Erôtikos*, diu:

"Tu no has pas respectat l'augusta (puresa) de les teves cuixes, cruel, malgrat totes les nostres besades!"

En el segon es parla *d'homíliã*, és a dir, d'"associació", però també de coït "amb les cuixes". Segons

que sembla, aquests mots són pronunciats per Aquil·les davant el cadàver de Patrocle, al qual reprotxa per no haver continuat viu al seu costat. Soló, el gran legislador d'Atenes, fa també una clara referència a la còpula intercrural amb aquests mots altament poètics:

"Mentre que estima els nois de joventut en flor, (tot desitjant) la dolçor de les cuixes i dels llavis" (cf. Sergent 1984 288).

La paraula originària específica per designar aquest tipus de còpula és gairebé segur *diamêrizein*, això és, "fer ... entre les cuixes (*mêroi*)". Una inscripció en ceràmica negra del període més ric de la iconografia homosexual diu *apodos to diamêrion*, que es pot traduir per "concedeix-me l'acte promès de *diamêrizein*" (cf. Dover 1979 89).

Una altra cultura on la còpula intercrural es troba, al meu entendre, ben testificada és la cultura índia. *Taittiriya Samhitâ* 6.5.8.5-6 explica com en el decurs del sacrifici de Soma, (un sacrifici que a causa possiblement de les seves connexions amb l'homosexualitat havia estat rebutjat pels cabdills patriarcals i la seva gent), un dels oficiants, que rep el nom d'Agnîdh, seu a la falda d'un altre oficiant, anomenat Nestr, i l'impregna amb la seva semença. El paral·lelisme perfecte entre aquesta acció i la que s'esmenta tot seguit treu qualsevol dubte sobre el seu significat: l'Agnîdh prenha el Nestr de la mateixa manera que el Nestr prenha a continuació l'esposa del *yajamâna* o persona en funció de la qual s'institueix el sacrifici. Les paraules del text són formals:

"Oh Agnîdh, seu en el si del Nestr! (I tu), oh Nestr, condueix cap amunt l'esposa!, diu (un dels celebrants). (D'aquesta manera), l'Agnîdh prenha en veritat el Nestr; el Nestr, l'esposa!"

L'expressió *reto dhâ* amb locatiu és àmpliament usada en la literatura vèdica per dir "fecundar, prenyar algú"; de manera que, quan el fragment citat diu: *agnîd eva nestari reto dadhâti*, la traducció inevitable és: "l'Agnîdh prenha en veritat el Nestr". Però, si algun dubte quedés sobre el significat de la frase, les paraules que venen immediatament després servrien per dissipar-lo: *nestâ patniyâm*. L'Agnîdh prenha el Nestr com el Nestr ho fa amb l'esposa. Totes les reticències dels comentaristes i totes les nombroses manipulacions d'aquest text en la literatura posterior són incapaces d'esborrar-ne o de desdibuixar-ne el contingut, és a saber, que en un moment especial del sacrifici de Soma un dels oficiants, anomenat Agnîdh, s'assolava en el si

(*upastha*) d'un altre oficiant, anomenat Nestr, i l'impregnava amb la seva semença.

La qüestió, però, és: de quina manera? Les paraules que es llegeixen un xic més avall ens en donen la resposta: per mitjà d'una còpula crural amb tots el ets i els uts. Car, què diu el text? Que l'Agnidh descobreix la cuixa del Nestr, s'aparella amb ell i vessa d'aquesta manera la semença.

"Car", diu el text, "quan la cuixa és descoberta, llavors tots dos s'aparellen, llavors la semença és vessada ..."

Importa poc que en el moment en què es va redactar aquest fragment la còpula crural no es realitzés ja al peu de la lletra sinó només d'una forma simbòlica: mitjançant un vessament d'aigua en lloc del vessament de la semença. Car aquest ritu simbòlic assenyala sense cap mena de dubte vers un passat, no necessàriament llunyà, en què la còpula intercrural havia de tenir lloc de manera efectiva durant el sacrifici de Soma. Sense això el ritual simbòlic resultaria incomprensible.

Ara bé, una cosa tan senzilla com aquesta ha estat tremendament embolicada per interpolacions i tergiversacions de tota mena.

La primera tergiversació consisteix a fer parlar el text en primer terme d'una còpula crural entre home i dona, en lloc de fer-lo parlar en primer terme de la còpula crural entre dos homes, que és certament la més ben testimoniada. D'acord amb aquesta interpretació, quan el text diu:

"Ell, en efecte, fa rajar aigua (i) en veritat vessa així la semença. Al llarg de la cuixa fa que ragi, car al llarg de la cuixa la semença és vessada. Descobrint la cuixa fa que ragi, car, quan la cuixa és descoberta, llavors ells dos s'aparellen, llavors la semença és vessada ...",

el subjecte gramatical del fragment fóra, segons Keith, el Nestr i per tant el congrés al·ludit fóra la còpula crural entre el Nestr i l'esposa del *yajamāna*.

Jo no nego que el passatge en qüestió pugui fer referència a una mena de còpula crural entre el Nestr i l'esposa; el que nego és que només faci referència a aquesta classe de còpula, atès que l'acció del Nestr amb l'esposa és vista en tot el passatge com la continuació i la repetició de l'acció de l'Agnidh amb el Nestr. Ara bé, tenint això en compte, és evident que àdhuc en el cas que el nostre fragment parlés primàriament de la còpula crural del Nestr

amb l'esposa -cosa que dubto francament-, no per això deixaria de fer igualment referència a la còpula crural de l'Agnīdh amb el Nestr, cosa que volen passar per alt la majoria de comentaristes i interpretacions.

Però això no és res comparat amb les tergiversacions a què donen lloc una sèrie de versions posteriors d'aquest ritual, car en elles no és ja que l'accent es posi en la còpula del Nestr amb l'esposa, sinó que el personatge o personatges que duen a terme la impregnació ritual amb la semença (simbolitzada per l'aigua) no són cap altre que l'esposa o esposes del *yajamāna*. És així que en passatges com *Pañcavimça Brâhmana* 8.7.10, *Jaiminiya Brâhmana* I.173, *Lâtyâyana* II.10.15-17, *Drâhyâyana* VI.2.15-17, etc. hom diu que són les esposes les que vessen l'aigua al llarg de llurs cuixes dretes, o bé que, quan la cuixa és descoberta, és l'esposa la qui "fa semença": *vīryam karoti*. En una paraula: en un grup tardà d'interpretacions es fa fer a qui es vol el paper d'impregnador i d'impregnat. Així, si en la visió de Keith l'impregnador és el Nestr, en *Pañcavimça Brâhmana* el qui fa d'impregnador és l'esposa, almenys si seguim la lògica interna del fragment, que és per cert la mateixa que trobem en *Jaiminiya Brâhmana*.

Tot plegat és un embolic inacceptable i que només es resol satisfactòriament apel·lant al sentit comú i concloent que, bé que el nostre text pugui parlar d'una certa còpula crural entre el Nestr i l'esposa del *yajamāna*, allò a què es refereix en primer terme és a la còpula crural de l'Agnīdh amb el Nestr. Admetent la correcció bàsica d'aquesta interpretació, el sentit del text fóra finalment aquest:

*"Oh Agnīdh, seu en el si del Nestr! (I tu), oh Nestr, condueix l'esposa!"* diu (un dels celebrants). (D'aquesta manera), l'Agnīdh prenha en veritat el Nestr; el Nestr, l'esposa! ... (Com així? L'Agnīdh fa rajar aigua (i) en veritat vessa així la semença. Al llarg de la cuixa fa que ragi, car al llarg de la cuixa la semença és vessada. Descobrint la cuixa fa que ragi, car, quan la cuixa és descoberta, llavors tots dos s'aparellen, llavors la semença és vessada ..."

De ser correcta aquesta interpretació -i estic segur que n'és-, la còpula intercrural estaria tan ben testificada a l'Índia com ho és a Grècia, bé que a l'Índia hagués començat a realitzar-se simbòlicament a partir d'un cert moment, cosa que no sembla haver ocorregut a Grècia. Sigui com sigui, és cert que a l'Índia hi ha indicacions fefaents de l'existència de la còpula intercrural, com acabarà de veure's clar en els apartats que segueixen.

\* \* \*

Però la còpula crural no sols és ben documentada a nivell físic i ritual; ho és també a nivell mític. Es un fet que tant a Grècia com a l'Índia la còpula intercrural es pot posar en relació amb els déus. Segons Dover, "els déus (a Grècia) afavoreixen el mateix mètode que els homes" (1979 98), com es pot veure en les històries de Zèfir amb Jacint i en la història de Zeus amb Ganimedes.

Hom diu que Jacint era un jove extraordinàriament bell, raó per la qual Zèfir s'enamorà apassionadament d'ell. En la història de Jacint i Zèfir, el primer és el paradigma dels *eròmenoi*, mentre que el segon és un déu enamoratís, que a més d'estimar Jacint va estimar ardentment Kupàrissos. Quant al tipus de contacte amorós entre Zèfir i Jacint és clarament la còpula intercrural. En una *kylix* àtica de figures vermelles del 480 aC veiem efectivament Zèfir volant amb Jacint, mentre el seu penis s'apuntala entre les cuixes del bell jove. El mateix tema apareix en una altra *kylix* àtica del mateix autor, Douris, on la figura alada de Zèfir apreta íntimament contra seu el cos, aquesta vegada del tot nu, de Jacint. Mentre que en la primera *kylix* les figures estan representades verticalment, en la segona ho estan, segons que sembla, horitzontalment (cf. Dover 1979 98; Boardman & La Rocca 1976 102-103).

Quant a la història de Zeus amb Ganimedes, Plató afirma que és una invenció dels cretencs per justificar llurs pràctiques homosexuals (cf. Sergent 1984 238). Aquesta és òbviament la *lectio facillior*, la menys vàlida des del punt de vista de la crítica textual. La *lectio difficilior*, enterament defensada per Sergent, és que la història de Zeus i Ganimedes no ha estat inventada per justificar una homosexualitat existent prèviament, sinó que és la font de la qual deriva aquesta homosexualitat, el mite fundacional de l'homosexualitat cretenca. Teognis de Megara mostra estar indiscutiblement a favor d'aquesta tesi, car no dubta a afirmar que és a partir del rapte de Ganimedes per Zeus que l'amor per un noi jove ha esdevingut quelcom digne, agradable i just (cf. Sergent 1984 239). Hom ha dit que en la tradició grega antiga, per exemple: en la *Iliada*, el rapte de Ganimedes per Zeus no té res d'homosexual, però això ve contradit per l'*Himne homèric a Afrodita* del segle VII aC, on la relació de Ganimedes amb Zeus és posada al mateix nivell que les relacions clarament sexuals d'Ankhises amb Afrodita i de Titó amb l'Aurora. Ibykos (fr. 289) posa també el rapte de Ganimedes per Zeus en el mateix context que el rapte de Titó per l'Aurora (cf. Dover 1979 197).

El do de la immortalitat coincideix amb un contacte sexual i en això la història de Ganimedes no fa més que

confirmar la regla. És interessant remarcar que el mite de Ganimedes era considerat pels cretencs, com a mínim des del començament del segle IV aC, com a fundador de llur homosexualitat. Sergent li atribueix una antiguitat incalculable (1984 243).

En la ceràmica vermella trobem diverses representacions del rapte de Ganimedes per Zeus. Entre les més representatives i més belles es poden citar les que es troben en una gerra conservada a Basilea i en un plat amb nanses conservat a Ferrara, on veiem Zeus forcejant amb Ganimedes per endur-se'l (cf. Dover 1979 R829 R833).

Segons Sòfocles (fr. 320) allò que impulsà Zeus al rapte del bell sagal no fou altra cosa que la perfecció de les seves cuixes, car, segons ens diu, les cuixes de Ganimedes "posaren Zeus en flames" (cf. Dover 1979 70).

Hom pot entendre aquests mites com referits a aquella unió entre l'Home Primordial i l'Home Espiritualment Regenerat (el primer, androgin i el segon, en via d'esdevenir-ne) de què parlen certs grups gnòstics, com és ara els Naassens.

En la tradició índia hom parla també de la còpula crural entre un déu i un home. En connexió amb això *Atharva Veda* 19.61.1 adreça a Soma aquestes belles paraules:

"Seu en mi que sóc tendre, (oh déu) i satisfes-te en abundor, tu que t'inflames (de passió) en el cel!"

Si hem de creure *Çatapatha Brâhmana* 3.3.3.10, Soma és aquell déu propici i alhora ardent que davalla del cel sobre el sacrificador, s'assola en la seva cuixa dreta i es mostra ple d'amor i tendresa amb aquell que té per a ell els mateixos sentiments.

*Taittirîya Samhitâ* 4.4.9 toca el mateix punt quan diu:

"(Tu, oh déu Soma) ... ets el Fal.lus Penetrant, quan seus (a la cuixa dreta del sacrificador) ...; tu ets l'Home Primordial, quan t'escoles ...; tu ets el propi Cel, quan arribes fins al final!"

L'expressió "fal.lus penetrant" demana un aclariment. Es tracta d'un traducció un xic lliure de *çipi-vista*, que convé justificar. Segons Grassmann, el sentit originari del compost és fosc, mentre que per a Renou (1951-1953 323) l'expressió voldria dir "realitzat pel fal.lus" (cf. Daniélou 1960 230n). Quant a la meua versió del terme, es basa, com la de Renou, en la glossa que fa de l'expressió *Nirukta* 5.8, on el terme *çipi-vista* és interpretat com *çepa iva nirvestita*, que vol dir: "com el fal.lus (*çepa iva*) que

ha penetrat (*nirvestita*)". La diferència principal entre la meua versió i la de Renou és que Renou fa de *vista* (el segon element del compost) el participi passat de *vis*: "fer, obrar, realitzar", mentre que jo en faig el participi passat de *viç*: "penetrar", per tal com el *nirvestita* de *Nirukta* 5.8 (que glossa l'element *vista* de *çipi-vista*) no ve decididament de la rel *vis* sinó de la rel *viç*: "entrar, penetrar". L'única llibertat que em prenc consisteix a traduir *çipi-vista*, no pas per "el fal.lus que ha penetrat", sinó per "el fal.lus penetrant", una llibertat, per cert, que no altera gens el sentit profund de l'expressió.

Si tota aquesta interpretació és correcta, la visió índia de Soma assolant-se en la cuixa dreta del sacrificador enmig d'una sensació de rapte ("tu ets el propi Cel quan arribes a terme"), fóra una visió enterament corresponent a la que sembla tenir el gnosticisme quan parla de la relació andrògina que l'Home Primordial té amb els seus amadors. Un fragment de la *Proténnoia trimòrfica*, al qual tornarem a referir-nos en el capítol següent, diu en efecte:

"Jo sóc androgin ..., per tal com (copulo) amb mi mateix ... (i amb tots aquells que) m'(estimen)".

Però la còpula intercrural no solament està ben testificada; és a més capaç d'adquirir el significat que li cal per convertir-se en un sagrament. Quin és aquest significat? Aquest significat és el de l'aparellament androgin, que anticipa simbòlicament.

Perquè la còpula intercrural pugui esdevenir un sagrament de l'aparellament androgin la primera condició és que reproduïxi aquí a baix, de la manera més perfecta possible, aquell aparellament androgin que en certes visions religioses és característic dels habitants del cel. I això, la còpula intercrural ho fa sense cap mena de dubte. Car de totes les relacions sexuals imaginables, la còpula crural entre dos mascles és allò que més s'assembla a l'aparellament androgin dels déus, tal com el descriuen una sèrie de textos religiosos. Per exemple, aquests:

"Penetra, (oh Déu Soma), en la cuixa dreta d'Indra, desitjant el qui desitja, tendre amb el tendre!" (*Taittirîya Samhitâ* 1.2.7g).

"Brollant a dolls i mostrant la teva puixança, penetra, oh Déu Soma, en l'entranya d'Indra! Prenya per a nosaltres els dos mons, com el llamp (prenya) el núvol!" (*Rg Veda* 9.76.3)

"Aquest és aquell Déu del Foc, en l'entranya del qual Indra va col·locar, ple de passió, el soma-semença espremut" (*Taittirīya Samhitā* 4.2.4a).

Bé que en el pla físic no existeixi encara el receptacle crural i, per tant, l'aparellament androgin de què ens parlen aquests textos sigui irrealitzable, hi ha, tanmateix, una forma summament pròxima de realitzar-lo i és introduint el penis entre les cuixes d'un altre, a la manera com hem vist que ho feien els *erastaí* amb llurs *eròmenoi* o l'Agnīdh amb el Nestr.

Diguem, per acabar, que la penetració entre les cuixes està en situació de representar l'operació plàstica per mitjà de la qual seria possible adquirir un cert tipus de condició andrògina. Quina és aquesta operació? La d'intervenir la cuixa, per tal de crear en ella el receptacle genital que no posseeix. Ara bé, això que a nivell real comportaria una cirurgia plàstica, a nivell sacramental comporta simplement una operació simbòlica, com és ara la d'introduir entre les cuixes un instrument prou connectat amb la idea de contundència com és el penis. La introducció del penis entre les cuixes pot arribar a tenir entre els seus significats el d'operar simbòlicament la cuixa, el de fer-hi un tall, per tal de crear en ella el receptacle genital que se suposa que li manca. Aquest complex d'idees es trasllueix clarament en la manera de designar la còpula crural que tenen certes llengües del subcontinent indi, com ara el singalès. En aquesta llengua l'expressió habitual per designar la còpula intercrural és la de *gal kapanava*, que vol dir literalment: "tallar amb la pedra", com si el penis fos una pedra esmolada amb la qual es tallés la cuixa i s'hi fes una escletxa.

Aquesta proximitat entre el coit intercrural i l'aparellament androgin confereix al primer la capacitat de ser elevat a la categoria de sacrament del segon, la qual cosa no prejutja evidentment que la condició andrògina hagi de coincidir finalment amb la condició física de què parla la còpula intercrural. Un símbol és un símbol i no pas una exigència precisa de realitat.



3. SEXUALITAT CULTURAL  
I ORDRE COSMIC

ke3.11i  
elab.25

Des de ben antic que l'home ha relacionat el procés còsmic amb eros. Així, en l'"Himne de la Creació" del *Rg Veda*, el món neix d'eros a través de la ment:

"Sobre Això vingué al començament Eros, que era la primera semença de la Ment" (10.129.4).

Però no solament l'home ha relacionat el procés còsmic amb eros; l'ha relacionat també amb l'activitat sexual. Un exemple d'això el trobem en la iconografia hindú, on el procés còsmic en la seva totalitat es deixa interpretar com la Dansa que Çiva o la Consciència Absoluta realitza sobre el Toro del Desig (*nandī*) en mig d'un Estat d'Erecció Perpètua (*ûrdhva-linga, ûrdhva-medhra*) (cf. Sivaramamurti 1974 36 72 *et passim*).

Modernament un autor com Teilhard de Chardin no solament concep eros com una força còsmica, la més misteriosa de totes, sinó que l'arriba a veure com manifestant-se pertot arreu en les diverses forces d'atracció que trobem en el pla físic (quimismes, tactismes, electromagnetisme, gravetat, etc.).

Què és tot això? Un error groller o una possibilitat a tenir en compte? Per a mi un món degut a eros, tant si entenem eros com un desig unilateral d'assumpció de forma (Boehme), com si l'entenem com un desig alternant d'assumir i abandonar la forma (cf. *Atharva Veda* 6.36.3), és a la llarga més acceptable que un món que es degués purament a l'atzar, a la confluència de forces cegues, un món que no tingués res en comú amb la manera humana de fer i de ser.

Que un enfocament així sigui inconciliable amb les exigències del llenguatge científic podrà ser un fet. Jo, però, no veig que sigui inconciliable amb els cànons del llenguatge de context màxim, això és, del llenguatge metafísic, sobretot si tenim en compte el que diu Urban sobre la dimensió antropomòrfica que acompanya necessàriament el llenguatge metafísic (1979 542-543). La racionalitat de la ciència no és l'única racionalitat. A més d'ella, hi ha les racionalitats de la poesia, de la religió, de la metafísica; totes elles legítimes, com diu Henri Atlan, "per interpretar les dades dels nostres sentits" (1991 11).

Però això no és tot. Adhuc suposant que poguéssim renunciar a considerar el procés còsmic com a quelcom lligat a l'erotisme, a la sexualitat, allò que mai no podrem fer serà renunciar a considerar l'erotisme, la sexualitat, com a

l·ligats al procés còsmic. Erotisme i sexualitat només tenen ple sentit per a nosaltres si, lluny de quedar confinats al regne animal, abracen d'una manera o altra la totalitat del cosmos. Deslligar la sexualitat humana d'una presumpta sexualitat còsmica fóra una manera de deslligar el microcosmos del macrocosmos, que aniria contra les tendències més pregones de la psique humana, car aquesta, com assenyala Schubart, percep arreu "un alè i una urgència eròtics" que conflueixen necessàriament en un sentiment d'erotisme còsmic (cf. Schubart 1989 29). Teilhard fa notar com

"Per una necessitat intel·lectual, per una pressura afectiva i tal vegada per un influx immediat de l'univers, som en cada moment essencialment conduïts a contemplar la nostra realitat humana com a quelcom relacionat amb la totalitat del món" (cf. Schiwy 1987 26).

No és potser per això que Teilhard no pot evitar considerar les diverses forces de cohesió que trobem en el pla físic com a expressions materials d'un amor que ho relliga tot? Val potser la pena de reproduir aquí algunes de les seves paraules sobre la qüestió:

"Si una certa inclinació a la unió no existís ja en les mateixes molècules (òbviament a un nivell increïblement rudimentari ...), l'aparició de l'amor a un pla més elevat, en la forma humana, fóra impossible. Hem, doncs, de suposar en principi que, almenys en un estat incipient, (l'amor) és present en tots els éssers; altrament amb dificultat podríem estar segurs de la seva presència en nosaltres" (cf. Haas 1991 22-23).

A la llum d'aquestes consideracions no seria tal vegada desatinat fer un plantejament com el que segueix.

Si eros és la base del procés còsmic, res no ens obliga a pensar que no pugui impregnar la totalitat d'aquest procés; és més, comunicar-li de diverses maneres una veritable dimensió sexual. En aquest cas tenim fins i tot dret a esperar que cadascuna de les parts del procés còsmic (inici, continuació, acabament) tingui tal vegada una forma particular de relacionar-se amb la sexualitat.

Partint d'aquestes conjectures m'agradaria reflexionar en les pàgines que segueixen sobre el possible abast còsmic de certs mites sexuals, en la suposició -ben entès- que la interpretació nominalista del mite no és de rigor i que és lícit atansar-se amb les degudes precaucions

a una interpretació realista del seu llenguatge poètic i dramàtic.

*L'inici del procés còsmic i la imatge mítica del fal.lus que ix de la vulva.*

Partiré aquí d'una concepció de la creació que té a veure amb la moderna teoria del Big Bang. Es pot formular així. Passada la nit de Brahman, això és, el temps de repòs de l'activitat còsmica, la Potència Absoluta (segons la meua visió, un dels tres modes de ser constitutius del pla absolut), moguda per eros, és a dir, pel desig d'una nova manifestació, entra com deien els gnòstics en un estat d'ebullició, d'efervescència (en grec, *brasmós*), que acumula un grau tan alt de tensió interior que acaba esclatant cap enfora en forma d'aquella expansió vibrant que constitueix el que en certes cosmologies s'anomena pla causal. Panikkar ho veu com un procés de concentració de l'Absolut cap endintre, que acaba amb un esclat cap enfora provocat per l'acció conjunta de "la passió i "l'ardor" divins: *kâma* i *tapas* (1967 73). Això és un Big Bang *sui generis*, en el sentit que, en lloc d'una singularitat inicial constituïda per tota la massa de l'univers condensada, tenim un punt absolutament no dimensional i immaterial; i, en lloc d'una expansió que, a partir dels tres primers minuts, dona lloc a la formació de nuclis i electrons (cf. Montefiore 1985 10 16 *et passim*), l'expansió que podem anomenar causal es manté indefinidament com una mena d'oceà de matèria pre-quàntica, en el si del qual es formen al llarg del temps l'univers subtil i el dens -tal vegada a partir de Big Bangs ulteriors. (cf. Aguilar 1991a 58-62).

Suposant que això sigui així, el primer que cal que ens preguntem és fins a quin punt pot tenir una dimensió eròtica. Només que ens permetem la llibertat d'anomenar aquest punt no dimensional vulva i l'expansió vibrant fal.lus, ens trobem tot seguit amb aquella representació iconogràfica que caracteritza el culte de Çiva al sud de l'Índia, és a saber, un fal.lus que emergeix d'una vulva i que es troba al *sancta sanctorum* de tants temples çivaites. Alain Daniélou precisa molt bé en el seu llibre, *Le polythéisme hindou*, que per aquesta *yoni* o matriu cal entendre la Potència Absoluta i que per aquest *linga* o fal.lus cal entendre l'Univers en la seva forma primordial (1960 344).

La visió de la Potència Absoluta com una matriu no és una peculiaritat de la iconografia hindú. Es troba ja expressada en els Vedes. Així, en diversos passatges vèdics

hom parla de la Potència Absoluta sota les designacions de "Matriu de la Immensitat", "Matriu de la Veritat", "Matriu de les Aigües"; en sànscrit: *aditer upastha*, *rtasya yoni* i *apâm upastha* respectivament. Hom descriu aquesta matriu còsmica com "bellament conformada" i "untuosa o cremosa" (*Rg Veda* 9.70.6, 6.15.16, etc.). Hom la descriu a més com "daurada" i "olorosa" (*Rg Veda* 5.67.2, 5.1.6, etc.) i també com "llanosa" i "acollidora com un niu" (*Rg Veda* 6.15.16).

Aquesta matriu celestial és designada com "la matriu de la bella obra" (*sukrtasya yoni*), és a dir, el punt on té lloc l'obra de la creació, de la conservació i a la fi de la dissolució del món (*Rg Veda* 3.29.8, 10.61.6).

En conformitat amb això, aquesta matriu celestial és el lloc on els déus neixen (*Rg Veda* 2.35.10, 4.1.12, 9.71.5), on creixen (*Rg Veda* 3.1.7, 4.1.11), on es nodreixen (*Rg Veda* 1.144.2, 5.21.4).

Aquesta matriu celestial és el lloc on els déus reposen (*Rg Veda* 3.1.11, 3.62.13), on regnen (*Rg Veda* 10.65.8, 10.29.2, 10.46.1), on resplendeixen (*Rg Veda* 3.29.14, 5.19.1, 9.28.3).

Aquesta matriu celestial és el lloc des d'on els déus emprenen llurs viatges còsmics (*Rg Veda* 9.86.25) i el lloc on periòdicament anhelan de retornar (*Rg Veda* 3.5.7, 9.64.17, 9.70.7, 10.107.9), per tal d'entrar en l'estat incondicionat (*Rg Veda* 1.164.32, 10.96.14) o alliberar-se de la niciesa dels nicis (*Rg Veda* 9.64.20).

Per als mortals aquesta matriu és un suprem objecte d'adoració (*Rg Veda* 2.9.3, 10.148.5), car en ella hi ha reunides totes les coses estimables (*Rg Veda* 10.70.7) i homes i déus conclouen en ella una aliança eterna (*Rg Veda* 9.73.1)" (cf. Aguilar 1989 163-164).

La visió de l'Expansió Causal o Estadi Primordial de l'Univers com un Fal.lus no és tampoc una peculiaritat de la iconografia hindú. Es troba igualment expressada en els Vedes i en la literatura posterior. Fem-ne una ressenya. Així en *Atharva Veda* 10.7.41 hom parla del Fal.lus Causal sota la imatge d'"una Verga d'Or dreçada en mig de les Aigües": *vetasam hiranyayam tisthantam salile*. Aquesta Verga d'Or és aquell Plançó Suprem de Soma que *Rg Veda* 10.36.8 descriu com "el (Membre) Túrgid o Turgescent de les Aigües", en sànscrit *apâm pérum* i que *Rg Veda* 10.5.6 imagina com una columna que es troba als confins de l'univers:

"La Columna del Vivent s'alça en el Niu del Suprem, a la fi dels camins, sobre ferms fonaments."

La relació entre aquesta Columna del Vivent i Soma ve clarament indicada en *Rg Veda* 9.86.46, on el plançó de Soma

és anomenat l'"Embraguesa Erecta" : *udyato madah* i també "la Columna del Cel que s'escola (*asarji*)."

Si en els Vedes el Fal.lus Suprem és vist com una Verga d'Or o un Plançó Dreçat en la Matriu de les Aigües, en la *Taittirîya Upanisad* 2.5 ens és descrit com una formació corporal que té per cap la joia, per cantó dret la satisfacció, per cantó esquerre l'èxtasi, per tronc la benaurança i per base l'Absolut. En la literatura èpica (*Mahâbhârata*, "Anuçâsana Parvan" 14. 211-228) hom descriu aquest Fal.lus Suprem com el Mont d'Or Sumeru, tot ell fet de la semença de Çiva.

Però allí on es troba la imatge més nítida i desenvolupada del Fal.lus Suprem és en la literatura purànica. En el *Linga Purâna* hom atribueix, en efecte, la creació no pas a l'obra cosmogònica de déus com Brahmâ o Visnu, sinó a l'aparició d'una forma causal, que no és res més que el Fal.lus que emergeix del si de la Potència Absoluta. Heus aquí en resum la forma dramàtica en què es narra l'esdeveniment.

Durant la nit de la dissolució còsmica i quan s'acosta l'alba de la nova manifestació, Brahmâ descobreix Visnu dormint encara sobre les aigües de la potencialitat i el desperta de manera desconsiderada per tal de discutir amb ell una qüestió que en aquests moments crucials el neguiteja profundament: quin de tots dos és realment el creador de l'univers? Com si el mer fet de discutir una qüestió així no demostrés per si mateix la seva inanitat. Sigui com sigui, la discussió entre ells dos té lloc; és més, va pujant de to fins que, quan ja arriben a les mans, una ordenació superior decideix acabar amb aquesta follia, bo i mostrant-los un fet que, per la seva pròpia naturalesa, posa creu i ratlla a llur contesa. Aquest fet és l'aparició sobtada de la primera forma de la manifestació, a part de qualsevol intervenció de llur banda. D'acord amb les paraules textuais de la narració:

"(Al punt culminant de la disputa) un Linga brillant va aparèixer enfront de nosaltres, per tal de suprimir la nostra discussió i il.luminar-nos" (I.17.33)

"Tenia milers de feixos de flames ... (I) era estable, sense disminució ni augment ..." (I.17.34)

"Era incomparable, inexplicable ..., indiferenciat (en la seva figura total i) era l'origen de l'univers ..." (I.17.35)

"... Llavors Visnu em digué: *Posem a prova aquesta entitat ignia!* Jo aniré a l'arrel d'aquesta columna de foc (i tu vés al seu cim)" (I.17.36-38)

"Visnu anà més i més avall, amb presses, per un període de mil anys" (I.17.43)

"Tanmateix no pogué atènyer l'arrel del Linga ... Durant el mateix període de temps jo vaig anar més i més amunt" (I.17.44)

"... Però, tot i la meva arrogància, no podia veure l'extrem (del Linga) i vaig retornar al lloc de la meva partença" (I.17.45)

"... Llavors el so potent d'Om va sorgir (de la columna) ..." (I.17.49)

"... La pròpia deessa Sarasvati va pronunciar aquestes paraules del cel estant:"

"... El món sencer és idèntic al Linga i tota cosa és fundada en el Linga!" (II.46.11-13)

\* \* \*

Tot això són, evidentment, projeccions arquetípiques, com quan Çrî Ramakrishna afirmava haver contemplat en una de les seves visions com la Matriu de Brahman donava repetidament a llum l'Ou de Brahman (cf. Sil 1991 52-53), una expressió per cert equivalent a la del Fal.lus de Çiva, al qual acabo de referir-me (cf. Aguilar 1991b 107-108).

Però, és que és únicament factible entendre aquestes imatges mítiques en sentit psicològic, com a projeccions de l'inconscient? Jo penso que no. Penso que és igualment factible entendre-les en un sentit real, com a quelcom més que pures expressions metafòriques. En aquest sentit jo diria el següent. Del Punt No-Dimensional del qual surt tota cosa se'n pot dir realment vulva, perquè és la vulva d'una altra manera, perquè simbolitza la vulva de la manera que veurem a continuació. D'altra banda, de l'Expansió Vibrant que surt del Punt No-Dimensional se'n pot dir realment fal.lus, perquè té amb el fal.lus quelcom summament important en comú, és a saber, el fet d'expressar perfectament al defora la manera de ser de la Potència Absoluta per dintre, el fet de ser, com podria dir Jacob Boehme, la *signatura* per excel.lència d'aquesta Potència Absoluta.

Però, per entendre l'abast de tot això, convé que fem un *excursus* sobre les qüestions del símbol i de la *signatura rerum*.

Per símbol es pot entendre, sia un mer signe, sia una mena d'ombra de la realitat, sia una dimensió afegida a certes coses, sia finalment la mateixa cosa d'una altra manera, en una altra presentació, en un altre estat.

Bé que l'Occident equipari sovint la noció de símbol a la de signe, penso amb en Raimon Panikkar que el símbol és molt més que no pas un signe. "Un signe", diu Panikkar, "pressuposa dues coses: en primer lloc, un subjecte que coneix imperfectament ...; en segon lloc, un cert pre-coneixement (de la relació entre significant i significat, sense la qual la significació és impossible)" (1963 567). La distància entre significant i significat és tal que fa del signe una cosa oberta, sense cap dimensió misteriosa. Mentre el símbol frega sovint el misteri, "un veritable misteri mai no pot ser un signe en tant que tal", diu Panikkar (1963 568).

Una altra manera d'entendre el símbol és com una mena d'ombra de la realitat simbolitzada. Es la manera que té Plató de concebre el símbol. "Per a Plató", diu Panikkar, "el símbol constitueix l'existència total de les coses. Una cosa no és res en ella mateixa, llevat d'un símbol" (1963 568). Ara bé, per a Plató aquesta existència total de les coses no té entitat veritable, ja que es redueix al fet de ser una ombra de la realitat, d'aquella realitat excelsa que és per a Plató el món de les idees.

Una tercera forma d'entendre el símbol és com una dimensió de realitat sobreafegida a la cosa. Es la manera que té Aristòtil d'entendre el símbol. Per salvar la realitat de les coses terrenes, diu Panikkar, Aristòtil ha cercat d'introduir en elles aquella realitat que Plató els posava a fora, en un *topos ouranios*, convertint-les de meres ombres de les idees en formes realitzades en la matèria. D'aquesta manera la noció de símbol ha estat transformada. "Les coses, en tant que coses, no són (ja) purs símbols, sinó entitats, substàncies, realitats (a les quals) el simbolisme (se'ls afegeix com una dimensió a part)" (cf. Panikkar 1963 560). "(Per a Aristòtil i en general per al món occidental) el símbol és pròpiament estrany o, com a mínim, extern a la cosa. Les coses són en primer lloc elles mateixes i només després designen tota mena de realitats" (cf. Panikkar 1963 561).

En oposició a aquestes tres maneres d'entendre el símbol n'hi ha una quarta que podem anomenar la forma índia d'entendre el símbol. "Per a la Índia", diu Panikkar, "el símbol no és pròpiament cap signe; no és ni un mitjà de reconeixement ni diferent -i independent d'allò que indica-

de la cosa simbolitzada. El símbol és la realitat mateixa, però no pas com a realitat, sinó precisament com a símbol" (1963 566). I Panikkar posa un exemple d'això, que té al cor:

"Les coses són símbols de Déu, això és, Déu mateix com a epifania, com a cosa, car la cosa no és res més que Déu en la forma de la susdita cosa. Aquesta forma no és ni ésser ni no-res, és precisament símbol". La relació entre Déu i les coses és tan estreta que permet fins i tot establir una doble direcció del simbolisme. Així, segons Panikkar, "jo puc en un primer moment reconèixer les coses com a símbols de Déu i puc en un segon moment reconèixer i experimentar Déu com a símbol de les coses" (1963 567).

M'agradaria posar un parell d'exemples més, certament més banals, però també més assequibles d'aquesta concepció "índia" del símbol. Un el traure de l'àmbit psicològic del món del somni. El món del somni és d'una altra manera el món de les empremtes que deixa en nosaltres la realitat de vigília. Es aquestes empremtes, no pas com a simples continguts inconscients, sinó precisament com a somni. El somni és, doncs, símbol de l'inconscient i la relació entre els dos és tan estreta que bé podem invertir l'ordre de coses i dir igualment que l'inconscient és símbol del somni.

Encara un altre exemple, aquest cop tret de l'àmbit físic. Quan considerem l'element aigua, no podem deixar de reconèixer que el gel és la mateixa aigua d'una altra manera, o bé que el vapor és igualment l'aigua d'una altra manera. En aquest sentit podríem tal vegada dir que el gel i el vapor són símbols de l'aigua i, invertint l'ordre de relació d'acord amb el que hem fet més amunt, que l'aigua és símbol del gel i del vapor, bé que aquí poca cosa quedi d'aquella dimensió misteriosa que embolcalla, segons Gilbert Durand, el símbol.

Acceptem o no aquesta manera d'entendre el símbol, el que és innegable és que hi ha en la realitat entitats que són la mateixa cosa que una altra, només que en una altra presentació. I un cas d'això crec que pot ser perfectament el cas del Punt No-Dimensional i de la Vulva. El que hi ha en comú entre l'un i l'altra, és a saber, el fet de donar a llum, fa que l'una sigui una versió de l'altre, el mateix que l'altre, però d'una altra manera. Ara bé, si això és així i si ens prenem seriosament la darrera concepció de símbol, sembla que haurem de poder dir dues coses: que la Vulva és símbol del Punt No-Dimensional i que el Punt No-Dimensional és símbol de la Vulva, sempre entenent per símbol no pas una imatge, un signe, una pura aparició de la cosa, sinó una altra manera de ser de la cosa simbolitzada; no pas una categoria epistemològica, sinó una veritable



categoria metafísica, que és tal com ho fa Panikkar al llarg del seu article "Der zerbrochene Krug" (cf. 1963 557 570).

Si comprenem aquest simbolisme intercanviable del Punt No-Dimensional i la Vulva, no ens estranyarà el fet que la *Brhad Aranyaka Upanisad* (6.4.3) descriu la Vulva com l'altar en el qual té lloc el sacrifici de la manifestació còsmica o bé que en un altre passatge escripturístic el propi Senyor de les Criatures ens sigui descrit com venerant la part inferior de la dona. Tot això no és per a mi primitivisme cru, sinó una expressió de la visió simbòlica de la realitat que caracteritza el pensament indi.

Però no és només de simbolisme que hem de parlar. Hem de parlar també del que Jacob Boehme anomena la *signatura rerum*, car si la Vulva ens apareix com potser el símbol per antonomàsia de la Potència Absoluta, el Fal.lus és susceptible d'aparèixer-nos com la *signatura* per excel·lència d'aquesta mateixa Potència Absoluta.

Mentre el símbol és, segons acabem de veure, la mateixa cosa d'una altra manera, la *signatura* és allò que expressa al defora el que la cosa és per dintre. Que una cosa no és l'altra es veu millor amb uns exemples que amb uns altres. Un bon exemple per clarificar llur diferència ens l'ofereix en la meua opinió la parella fal.lus/vulva. Així mentre que hom pot dir del fal.lus que és la *signatura* de la Potència Absoluta, hom no pot dir que sigui el símbol d'aquesta Potència Absoluta, que és, com hem vist, la vulva. Grunsky en el seu llibre sobre Boehme descriu així la manera de ser de la *signatura*:

"Totes les coses es presenten en formes que corresponen a llur interior, a la seva íntima manera de ser. La forma és, com si diguéssim, la seva signatura. De fet, les coses només són autèntiques i essencials quan llur interior es revela en una forma i un cos que responen a la seva entitat interior" (Grunsky 1984 63).

D'acord amb aquesta doctrina, la forma exterior de la cosa senyala cap al seu interior i la interioritat de la cosa s'expressa en el seu exterior, amb la particularitat, però, que en aquesta doble relació entre l'interior i l'exterior la direcció principal no va de fora cap endins, sinó a l'inrevés: de dins cap enfora, car, com diu Jacob Boehme, "l'interior treballa sempre per revelar-se" (cf. Grunsky 1984 63). Per a Jacob Boehme aquesta teoria és tan important que sense ella és en la seva opinió impossible entendre les coses de Déu en profunditat. Tot el que fa referència a Déu, ens diu, "és mut i buit de comprensió" sense el coneixement de la *signatura rerum*" (cf. 1969 I.1).

La claredat del concepte contrasta, però, a vegades amb la foscor de les il·lustracions, car Boehme posa sovint exemples de *signatura* que estan lluny de resultar evidents. Com quan diu que les olors i els gustos d'aquí a baix són *signatures* de la joia paradisiàca (cf. Grunsky 1984 260). Per remeiar aquesta dificultat, crec que val la pena de posar un parell d'exemples de *signatura* de fàcil comprensió.

Per a mi dos bons exponents del que és la *signatura* podrien ser perfectament la forma geomètrica dels cristalls i la forma no-geomètrica de qualsevol forma viva. Mentre que les forces mecàniques que operen en la configuració d'entitats no vivents, com és ara els cristalls, donen lloc a formes geomètriques, les forces vives que operen en la configuració de les entitats vivents donen lloc a variants d'una forma no geomètrica que s'acosta enormement a la forma de l'ou. Reich (1979 333 337) posa fortament en relleu que la matèria viva es presenta sempre en una forma "bàsica" que difereix notablement de totes i cadascuna de les formes estudiades per la geometria. Segons ell, la forma viva estàndard és allò que tradueix al defora la manera d'obrar que té a l'interior l'energia vital o orgònica i és en conseqüència la *signatura* d'aquesta energia vivent, d'una manera semblant a com els cristalls són la *signatura* de l'energia no vivent que opera en certes formacions minerals.

Entesa millor la teoria de la *signatura rerum*, ens queda per veure en quin sentit hom pot designar el fal·lus no ja com la simple *signatura* sinó com la *signatura* per excel·lència de la Potència Absoluta. La manera de raonar-ho és senzilla.

Hi ha dues coses que caracteritzen eminentment la Potència Absoluta: l'una és la seva transformabilitat, l'altra, el seu dinamisme. En què consisteix aquesta transformabilitat? En la capacitat que té la Potència Absoluta de sofrir una modificació real (*parinâma*, ens diuen els *Brahma Sûtras*), per tal d'esdevenir el món. I en què consisteix el dinamisme de la Çakti? Doncs en el fet d'entrar en un estat d'ebullició, d'efervescència, d'alta tensió i activitat, a partir de l'inici de la manifestació còsmica.

En un grau o en un altre, aquestes dues propietats de la Çakti són igualment característiques de totes les formes vives. Aquestes, a diferència de les formes "mortes", es caracteritzen sistemàticament pel fet d'una certa transformabilitat i d'un cert dinamisme. En què consisteix aquesta transformabilitat? En el fet d'alternar d'una forma regular la contracció amb l'expansió. Aquesta propietat és talment característica de les formes vives que el *Çatapatha Brâhmana* (8.1.4.10) identifica l'expansió i la contracció

amb la vida mateixa. Això, uns dos mil cinc-cents anys abans que Reich ho posés en relleu una vegada rere l'altra. I en què consisteix el dinamisme de les formes vives? Doncs, entre altres coses, en els processos de tumescència i detumescència, de càrrega i descàrrega, de tensió i distensió, sobre els quals tant s'entreté a parlar Wilhelm Reich i que assenyalen pertot arreu la presència de la vida.

Ara bé, això que és propi de tota forma viva arriba al seu punt àlgid en el cas de la forma fàl·lica. Car en aquest cas, l'expansibilitat i, per tant, la transformabilitat, va més enllà de tot el que trobem en el domini de la vida. D'altra banda, el procés dinàmic de tumescència i detumescència, de càrrega i descàrrega, que tan bé exemplifiquen els fenòmens de l'erecció i de l'ejaculació, no tenen una contrapartida precisa en la resta de les formacions vives. Amb la seva tumescència, amb la seva inflor, el fal·lus expressa d'allò més bé l'agitació, l'efervescència, la tensió que es produeix en la Potència Absoluta a l'inici del procés còsmic. Amb la seva expansió, el fal·lus expressa a meravella la transformació que fa passar la Potència Absoluta des de l'estat de punt no-dimensional a l'estat d'expansió il·limitada que caracteritza l'àmbit de la matèria causal. Finalment, amb la seva emissió seminal tumultuosa el fal·lus expressa d'una manera ideal el procés d'esclat, d'explosió de dins cap enfora, que caracteritza l'inici de la manifestació còsmica.

Ara bé, si l'expansibilitat i el dinamisme de la forma fàl·lica permeten considerar-la com un *signatura* perfecta de la Potència Absoluta, l'expansibilitat i el dinamisme de la forma primera del cosmos permeten considerar-la com un fal·lus, que és el que fa la tradició índia quan ens la descriu com la Verga d'Or o el Membre Túrgid de les Aigües, com la Columna del Vivent o la Columna Còsmica, com el Mont d'Or Sumeru o com el Fal·lus de Çiva.

L'estructura anisotròpica que alguns cosmòlegs atribueixen a l'univers no dependria, doncs, tant d'un joc de forces mecàniques com del fet que l'univers és una entitat viva i s'adapta, per tant, a la manera de ser característica de la matèria viva. Així, almenys, és com a mi m'agrada mirar-m'ho.

Ara bé, si tota aquesta interpretació no és cap disbarat, és que la sexualitat humana està en situació de simbolitzar-ne el contingut d'una forma, diguem-ne, sacramental? La meua resposta és que no, car la imatge d'un fal·lus que ix d'una vulva, sense ser-ne retirat, no té traducció possible en la conducta sexual humana i, en conseqüència, l'únic que l'home pot fer respecte a aquesta primera part del procés còsmic és contemplar-la en el seu cor, tot interioritzant-la. Això sí que l'home pot fer-ho i

això sí que l'home ho ha fet de diverses maneres, si tenim presents una sèrie de passatges vèdico-upanisàdics.

Ja en el *Rg Veda* trobem el primer testimoni clar d'una interiorització frapant de la imatge mítica del Fal·lus que emergeix de la Vulva a l'inici del procés còsmic. Així, en el verset 5 de l'himne 4.58, se'ns parla d'una verga d'or que es troba al centre d'uns dolls seminals que flueixen del mar interior i que només el místic de veritat està en situació de veure. Diu el text:

"Aquests dolls seminals flueixen del mar del cor, protegits per cent tancats, per tal de no ser vistos per l'home fals. Jo contemplo els dolls seminals. La verga d'or es troba en llur centre!"

Noti's que la traducció que he fet de *ghrtasya dhârâh* (literalment "dolls de mantega clarificada") per "dolls seminals" no és tan lliure com podria semblar a primera vista, car compta amb un paral·lelisme conceptual clar en aquests mots d'*Atharva Veda* 11.8.29: "Havent fet de llur semença mantega clarificada (*retah krtvâ âjyam*), els déus penetraren en l'home".

El fet que el membre viril sigui designat en diversos passatges (cf. *Rg Veda* 10.95.4-5, 1.179.4, 10.86.7) com una vara o verga, en sànscrit *vaitasa*, *nada*, *sakthi* (cf. Fiser 1966 97-98), ens permet interpretar aquesta imatge en el sentit que els aris vèdics situaven clarament el fal·lus en erecció al centre mateix de l'ésser humà, centre que rep en aquesta i altres tradicions el nom de cor. Aquesta "verga d'or" és "el mascle seminal (*raitasah*)" de què parla *Brhad Aranyaka Upanisad* 2.5.2 o, igualment, "el mascle que té per mansió la semença i per món el cor" de què parla *Brhad Aranyaka Upanisad* 3.9.17. La seva nota característica és, com assenyala Paul Mus (1968 560), la verticalitat. La visió d'aquest símbol en el centre de l'ésser és, segons la tradició índia, la condició *sine qua non* per a la creació d'una veritable obra d'art (cf. Boner 1962). Abans de procedir a crear una escultura religiosa, per exemple, l'artista medita fins que sorgeix en el cor aquesta forma primordial que rep també el nom d'*angustamatra purusa* o "el mascle de l'amplada d'un polze" (cf. Bäumer 1982 28). Es tracta d'una forma que els textos posen en relació amb *yûpa*: "el pilar sacrificial" i amb *skambha*: "la columna còsmica" (cf. Bäumer 1982 28-29). Tot contemplant aquesta forma, l'artista va concebut la figura divina que vol plasmar, car com diu la *Vâstusûtra Upanisad*:

"De la forma (d'aquest símbol) van sorgint els membres (de les imatges)".

I és que, com diu Bettina Bäumer,

"Aquell que s'atansa a la font de totes les formes té ell mateix accés a totes les formes" (1982 30 & 32).

No és sorprenent, ens diu Bäumer, que "el mascle de l'amplada d'un polze" esdevinguí el mitjancer i el principi de la forma pel que es refereix a les arts principals que la tradició índia esmenta. Així *l'angustamatra-purusa* de l'art en general esdevé el *vāstu-purusa* en el cas concret de l'art arquitectònica, el *prabandha-purusa* en el cas de l'art musical o bé el *kāvya-purusa* en el cas de l'art de la poesia (cf. 1982 33).

Què és tot això? Una simple projecció cap a l'interior d'imatges arquetípiques o alguna cosa més? Jo m'atreveixo a pensar que és molt més; m'atreveixo a pensar que fa referència a una certa identitat bàsica d'alguns processos interiors amb el procés aparentment exterior de la manifestació còsmica. Els aris vèdics estaven tan convençuts que entre el procés pel qual la paraula inspirada sorgeix del cor i el procés pel qual el món arriba a ser no hi ha cap diferència que parlaven amb la major naturalitat d'una mena de sedassos alhora exteriors i interiors -els anomenats sedassos del poeta- que intervenien per un igual en ambdós processos (cf. *Rg Veda* 3.1.5, 3.26.8, 3.31.16, 9.28.2, 9.42.4, 9.66.5, 9.67.24, 9.73.7, 9.86.29-30; cf. Gonda 1963 276-288). Tot això, però, és una qüestió que ultrapassa els límits que hem prefixat per al tema.

Si tot el que hem dit en aquest apartat és mínimament acceptable, tindriem que la primera part del procés còsmic, si bé posseiria indiscutiblement una dimensió eròtica, no tindria, tanmateix, una representació sacramental adequada, quelcom, tal vegada, ple de sentit, si tenim present la distància que hi ha entre l'home i l'inici del procés còsmic. Però anem a veure què pot passar amb les altres dues parts d'aquest procés.

*La fi del procés còsmic i la imatge mítica del fal.lus que penetra en la vulva.*

Si, després de parlar de l'inici del procés còsmic, no parlo ara de la continuació d'aquest procés, sinó de la seva fi, no és per alterar arbitràriament l'ordre lògic. Es perquè la fi del procés còsmic, almenys tal com la visurem aquí, és punt per punt inversa a l'inici i, si volem prestar tota l'atenció a aquesta correspondència a la inversa, convé

que no intercalem entre les dues reflexions res que ens en pugui distreure.

Igual que he fet amb referència a l'inici del procés còsmic, també aquí prendré com a punt de partida de les meves reflexions una moderna teoria cosmològica, certament menys popular que la del Big Bang però no per això menys prestigiosa, almenys si ens fixem en l'autoritat científica del seu autor, que no és altre que el conegut físic, David Bohm. La part de la teoria que aquí ens interessa posar en relleu és la següent. L'acabament del món consisteix en la reabsorció de l'ordre *ex-plicat* o *des-plegat* en l'ordre *in-plicat* o *re-plegat*. El que David Bohm pretén dir amb això és que les coses que l'ordre *in-plicat* o *re-plegat* originari genera i sosté al llarg del procés còsmic, s'esvaeixen en ell a la fi del mateix procés (cf. 1984 191-192).

Per a Çankara, separat per tants segles de Bohm, les coses no són gaire diferents, car també per a ell el procés de dissolució del món és justament el revers del procés de manifestació del món. Sobre això diu:

"L'ordre de la dissolució (del món) ha de ser el revers exacte de l'ordre de la seva emergència o manifestació ... Així és perfectament raonable pensar que la Terra (o Matèria Densa), que ha emergit del (Principi Difús anomenat Aire o Matèria Subtil), es dissolgui a la fi en (aquest Principi), quan el seu temps ha passat ... I d'aquesta manera cal que cada causa successiva, en la jerarquia de causes que donen lloc als Principis Materials, es dissolgui en la seva causa prèvia, això és, en el Principi més pròxim i més subtil de la sèrie, fins que la massa sencera d'efectes es dissolgui finalment en el (Punt No Dimensional conegut com) Absolut, que és la Causa supremament Subtil de tot ... I hi ha passatges aquí i allí en la Tradició (*smṛti*) que descriuen l'ordre de la dissolució dels Principis Materials com sent el revers exacte de l'ordre de la seva emergència, com, per exemple, aquell que diu: 'Oh Nârada, la Terra, suport de totes les criatures, es dissoldrà a la fi en l'Aigua, l'Aigua en el Foc, el Foc en el Vent'" (cf. Alston 1980 II 156).

Si l'inici del Procés Còsmic és l'emergència de l'Expansió Vibrant a partir del Punt No Dimensional que està a la base de tot, el terme d'aquest procés còsmic no pot ser altra cosa que la reabsorció d'aquesta Expansió Vibrant en el Punt No Dimensional, prèvia dissolució de l'Univers Físic en l'Univers Subtil i d'aquest en l'Univers Causal o Expansió Vibrant.

Ara bé, la fi del procés còsmic té, per dir-ho així, dues versions diferenciades: una, que podem anomenar la gran dissolució, al terme del dia de Brahman, quan sobrevé la nit de Brahman; una altra, que podem anomenar la dissolució relativa, al terme de cada dia, en caure sobre la llum de la consciència la nit de la inconsciència.

Bé que el repòs final només sigui atorgat als éssers vivents per la Gran Dissolució, un repòs periòdic i relatiu els ha estat concedit gràcies a l'abandonament de la consciència de dualitat en els estats de vigília i somni amb imatges i la penetració en una consciència no-dual en l'estat de son profund.

Les upanisads descriuen una i una altra vegada l'estat del son profund com un retirar-se de la ment i els sentits a l'Expansió Vibrant que hi ha en el Cor. Així, en la *Brhad Aranyaka Upanisad* 2.1.17 llegim:

"Quan aquest ésser ha caigut en el son profund, llavors la persona feta d'intel·ligència, després de prendre amb la seva intel·ligència la intel·ligència dels òrgans sensorials, reposa en l'Expansió Vibrant que hi ha dins del cor!"

"Llavors", diu el text, "la força vital queda presa, la paraula queda presa, l'ull queda pres, l'orella queda presa, la ment queda presa".

Durant el son profund la llum de la consciència que es reflecteix en proporció diferent en la ment i els sentits dels cossos dens i subtil seria retirada per algun "mecanisme" dels mateixos i passaria a il·luminar únicament el cos causal constituït per l'Expansió Vibrant o *ākāṣa*. Aquest canvi d'il·luminació dels adjunts limitadors de la consciència comportaria un pas de l'experiència diversificada dels estats de vigília i somni amb imatges a l'experiència no-dual del son profund, un pas que podria ser interpretat com una absorció de la ment i els sentits en l'Expansió Vibrant del Cor durant l'estat de son profund.

\* \* \*

Ara bé, és que tot això es deixa interpretar en termes eròtics? Jo diria que sí. El fet que la *Brhad Aranyaka Upanisad* (4.3.21) posi en relació l'estat de son profund amb el rapte que prové de l'abraç sexual d'un home i una dona, permet com a contrapartida posar en relació l'abraç sexual d'un home i una dona amb la dissolució relativa que té lloc en l'estat de son profund. La mateixa implicació té per a mi el fet que el *Rg Veda* descrigui

sovint el repòs periòdic dels déus en la Seu de la Veritat en termes de l'amplex sexual d'un déu i una deessa, com quan *Rg Veda* 1.82.5 i 3.53.6-7 conviden Indra a trobar en l'abraç de la seva muller el repòs que li escau després de la seva trepidant activitat còsmica:

"Amb els teus cavalls junyits ves, embriagat de soma, a la teva estimada muller, oh Indra."

"Ves a casa, oh Indra! Una muller formosa i el plaer t'esperen a casa teva, allí on ... desfermar els corsers és recompensador!"

"La muller és la casa, oh Generós, ella és la matriu. Allí és on t'han de dur els teus corsers enjovats."

En aquesta mateixa vena *Rg Veda* 10.5.2 ens parla del repòs periòdic dels déus en la Seu de la Veritat en termes d'una còpula misteriosa a l'interior de la dimensió causal de la realitat:

"Enfonyant-se en el niu comú, els brúfols en zel s'acoblen amb les eugues!"

Hi ha tal vegada dues maneres d'entrar conscientment en aquest estat de dissolució relativa que és el son profund: una a través de la meditació; l'altra a través del raptè que proporciona a vegades l'amplex sexual d'un home i una dona. Evola esmenta diversos fenòmens de transcendència en l'amor profà que poden tenir a veure amb tot això. En reproduiré un exemple:

"En ell ocorregué una cosa misteriosa, una cosa que mai no li havia succeït ... Això penetrava tot el seu ésser, com si hom li hagués vessat al moll dels ossos un bàlsam barrejat amb un vi molt fort que l'embriagava instantàniament. Com en una embriaguesa, però sense impuritat ... Aquesta sensació no tenia ni començament ni fi; era tan puixant que el cos la seguia, sense cap relació amb el cervell ... No eren pas els cossos que s'havien unit, sinó la vida. Havia perdut la seva individualitat ... Era transportat a un estat del qual no podia pas copsar la durada. Hom no ha inventat cap llenguatge per expressar aquest moment suprem de l'existència, des del qual hom podria veure tota la vida com a una i intel·ligible. Després novament descendiren" (1959 133).



Se'm fa difícil interpretar aquest text en el sentit d'una mena d'experiència anticipada de la dissolució final a través de l'amplex sexual d'home i dona i prefereixo donar-li un sentit menys transcendent, relacionant-lo simplement amb aquella fi relativa de totes les coses que vivim dia rere dia en l'experiència causal del son profund. Amb això, però, no vull dir que l'amplex sexual d'home i dona no pugui referir-se a una experiència anticipada de les postrimeries del món, bé que costi de trobar textos en suport d'aquest tipus concret de "sagramentalitat" de la còpula heterosexual. En la meua opinió, un dels que hi fa pensar de prop és *Rg Veda* 1.165.32:

"Embolcallat (finalment) en la Matriu de la Mare, ha penetrat ell amb la seva nombrosa descendència (*bahu-prajā*) a l'interior del Reialme de la Destrucció".

El *sensus plenior* d'aquest passatge podria per a mi ser el següent: a la fi dels temps tota aquella Expansió Vibrant que havia eixit en un principi del Reialme de la Construcció, retorna amb tota la seva descendència al Reialme de la Destrucció; o també, a la fi dels temps el Fal.lus que havia eixit de la Matriu Suprema penetra en aquesta Matriu i desapareix en ella amb totes les seves manifestacions.

Mentre a nivell ordinari la penetració del fal.lus en la vulva és la causa de l'emergència dels éssers vivents, a nivell no ordinari la penetració del fal.lus en la matriu és la causa de la reabsorció de l'univers sencer. I l'home està en situació d'anticipar "sagramentalment" aquest esdeveniment per mitjà de la còpula heterosexual, la qual, donada l'íntima relació d'*eros* amb *thánatos*, és capaç de projectar una llum escatològica sobre la sexualitat, una sexualitat que altrament esdevindria sense gran dificultat una vivència despreocupada del present. Car, com diu Castaneda:

"Si no es té en compte la mort, tot és ordinari, trivial. Només perquè la mort ens encalça el món és un misteri sense principi i sense fi" (*Relatos de poder* 1989 154).

Ara bé, si tot això és quelcom més que una metàfora, llavors hi ha la possibilitat que l'home pugui viure anticipadament la fi del món a través de la còpula heterosexual. Car aquesta pot arribar a ser quelcom més que una vivència subjectiva o un acte de *magia sympathetic*; en realitat pot arribar a ser aquell mateix acte de Consumació

Final, al qual estem atribuint una dimensió eròtica. De ser un simple signe, imatge o imitació de la Consumació Final la còpula d'un home i una dona pot convertir-se en un veritable símbol d'aquesta Consumació Final, entenent per símbol aquella presentació alternativa de la cosa simbolitzada que implica en el context indi (cf. Panikkar 1963 568-571) una identitat o, si es vol, una no-dualitat essencial entre el simbolitzant i el simbolitzat.

*La continuació del procés còsmic i la imatge mítica del fal.lus que ejacula en el seu interior.*

Després d'haver contrastat en els dos apartats anteriors l'inici i la fi del procés còsmic, així com les imatges eròtiques que s'hi poden referir, voldria parlar ara de la continuació d'aquest procés còsmic i de la seva possible traducció en termes eròtics. Pel que a la continuació del procés còsmic es refereix, el meu punt de partida serà un cop més la visió cosmològica de David Bohm.

Segons ell, el món físic és el resultat d'una quantització parcial d'un immens rerefons d'energia que rep el nom d'ordre *in-plicat*. Això equival a dir que el món físic és el resultat d'una densificació cap dins (perquè no hi ha un defora) d'aquella expansió vibrant que sorgeix a l'inici del procés còsmic de l'interior d'aquell punt no dimensional que hem descrit com la matriu universal. Una traducció mítica d'aquest procés la podríem trobar en aquestes paraules d'*Atharva Veda* 10.7.35:

"En aquesta Columna Còsmica ha entrat tota aquesta existència".

Si l'inici del procés còsmic és l'emergència de l'expansió vibrant a partir del punt no dimensional que està a la base de tot, la continuació del procés còsmic és la formació a l'interior d'aquesta expansió vibrant (designada com la Columna Còsmica pel nostre passatge) de la resta dels plans d'existència, aquells plans d'existència que, d'acord amb el nostre text, haurien penetrat i haurien quedat englobats en la columna còsmica.

Ara bé, és que aquesta imatge, extraïble alhora d'una visió científica i d'una visió mítica del món, és susceptible d'adquirir connotacions eròtiques? La meua resposta és que adquireix certament connotacions eròtiques en certs textos que semblen concebre la penetració de tot cap dins del fal.lus o columna còsmica en termes d'una mena

d'ejaculació interior. Un d'aquests textos és per a mi  
*Atharva Veda* 10.7.28:

"Just al començament la Columna Còsmica va vessar  
(cap al seu interior) l'Or (de la Semença Subtil que  
en forma de Hiranyagarbha es troba) entre (ella i)  
l'univers material".

Prenent aquest text al peu de la lletra, bé podríem  
dir que la continuació del procés còsmic consisteix en una  
mena d'ejaculació cap dins del fal.lus causal d'una semença  
subtil que genera primer el món subtil i a partir d'ell el  
món dens.

Per difícil de comprendre que sigui, la idea d'una  
ejaculació que, en lloc d'anar cap enfora va cap endintre,  
no és impensable, si tenim en compte el que sembla ocòrrer  
en l'anomenada experiència de *kundalinî*. Què ocorre en  
aquesta experiència? Doncs que el iogui té la clara  
impressió que la semença física, convertida en una essència  
subtil, ascendeix de forma turbulent pel canal espinal i  
descarrega a l'interior del cervell en mig d'una sensació  
ahora orgàsmica i extàtica (cf. Gopi Krishna 1970 150-151;  
1975 16). No cal dir que aquesta estranya experiència ens  
parla de la presència d'una estructura fàl.lica coincident  
amb l'estructura corporal, que explica per si sola el fet  
que la tradició índia hagi designat el cos subtil com "un  
cos fàl.lic" (*linga-çarîra*) o com "un si mateix fàl.lic"  
(*linga-âtman*).

En la mesura en què entenem "l'ejaculació interna"  
que té lloc en l'experiència de *kundalinî*, estem en situació  
d'entendre "l'ejaculació interna" que pot tenir lloc en el  
cas d'aquella part del procés còsmic que estem relacionant  
amb l'aparició i el manteniment dels mons subtil i dens.

L'ejaculació intensa, que té lloc en certs estats  
d'"erecció" del cos subtil o cos fàl.lic (*linga-çarîra*), ens  
fa entendre el que pot ser l'ejaculació interna del cos  
causal, que estem igualment considerant com una formació  
fàl.lica (*çiva-linga*). De la mateixa manera que, quan  
l'energia vital es concentra a la base de la columna i  
comença a pujar vertiginosament pel canal central de la  
medul.la, podem parlar de l'ejaculació interna del cos  
fàl.lic subtil, hom pot parlar també d'una ejaculació  
interna del cos fàl.lic causal pel fet que l'altíssima  
energia que circula per ell es condensi en algun punt del  
seu recorregut (tal vegada a l'altura del propi punt de  
partida de la formació causal) i procedeixi allí a una  
descàrrega orgàsmica a l'interior de les parets del fal.lus  
suprem.

Es tracta tant en un cas com en l'altre d'un tipus d'ejaculació que *Rg Veda* 9.86.46 sembla descriure amb aquestes paraules pel que fa, si més no, al fal.lus causal o columna còsmica:

"La Columna del Cel, aquella que és sempre en erecció i és passió ardent, no deixa d'escolar-se".

El fet que el verb *srj* estigui en aorist (*asarji*) possibilita aquesta traducció, si tenim en compte el sentit indefinit de l'aorist, en tant que forma d'expressar el passat que no es contraposa amb el present.

Si el procés còsmic s'inicia per l'emergència del Fal.lus Suprem de la Vulva Primordial, la continuació del procés còsmic depèn de "l'ejaculació interna" d'aquest Fal.lus Suprem.

Ara bé, té sentit concebre la continuació del procés còsmic com una ejaculació interna del fal.lus suprem? Si l'aparició del món causal és ja equiparable a un gran orgasme del Pla Absolut, per què l'aparició del món subtil no hauria de ser com una mena d'orgasme intern del Pla Causal i l'aparició del món físic com una mena d'orgasme intern del Pla Subtil? En aquest cas el Big Bang que, segons la física moderna, hi hauria a la base del món físic no seria tant un fenomen mecànic com un fenomen vivent i el mateix caldria dir dels Big Bangs que, segons nosaltres, estarien tal vegada a la base del món subtil i amb anterioritat a ell del món causal. En el punt mateix on es carrega d'entrada tota la tensió del Pla Absolut per descarregar en l'expansió vibrant del pla causal, es carregaria ulteriorment la tensió creadora del Pla Causal per descarregar-se en forma de Pla Subtil i en aquest mateix punt es carregaria a la fi tota la tensió creadora del Pla Subtil per descarregar-se en forma de Pla Dens o Físic. En aquest cas l'inici i la continuació del procés còsmic, lluny de ser només metafòricament sexuals, ho serien realment, que és el que jo goso pensar a la llum dels textos vèdics que he anat esmentant:

"En aquesta Columna Còsmica ha entrat (vertiginosament) tota aquesta existència".

"Just al començament la Columna Còsmica va vessar cap al seu interior l'Or (de la semença subtil i de la densa)".

"(D'ençà d'aleshores) la Columna del Cel, aquella que està sempre en erecció i és passió ardent, no ha deixat d'escolar-se".

La densificació progressiva del pla causal en pla subtil i del pla subtil en pla dens, no és, doncs, com ens el presenta Çankara (cf. Alston 1980 II 133), un procés mancat de connotacions eròtiques. És la densificació progressiva d'una semença que es troba indiferenciada en el pla absolut, en forma d'expansió vibrant en el pla causal, en forma d'energia vital en el pla subtil i en forma de semença física a nivell dens.

Pel que fa ara a aquesta última forma d'existir la semença, val la pena de fer notar la varietat dels seus usos i significats, una varietat que bé podria tenir quelcom a veure amb les diverses formes possibles que té el món de continuar, és a saber, d'una forma repetitiva, d'una forma que en podem dir disruptiva o bé, finalment, d'una forma que podem qualificar d'evolutiva.

Pel que fa al nombre d'usos de la semença, els podem categoritzar així:

- a) el vessament de la semença en una matriu,
- b) la retenció de la semença a l'interior del cos,
- c) el vessament de la semença fora d'una matriu.

Quant al significat d'aquests diversos usos, és relativament clar en la majoria de casos.

Així, el significat de la retenció de la semença a l'interior del cos és particularment clar, quan allò que es busca no és aquella pura sublimació de la sexualitat que caracteritza certs celibats religiosos, sinó una mena de reciclatge màgic de la semença per a usos particulars. El significat d'aquest ús cultural de la semença és una mena de *continuitat qualificada* del món tal com és, per tal com el reciclatge màgic de la semença, propi de certes tècniques tântriques i taoistes i en general de totes les pràctiques termogenètiques, conegudes amb el nom de *tapas* en la tradició índia, no aporta canvis radicals al món, sinó únicament a l'individu que les cultiva i que pretén arribar a través seu a objectius tan excepcionals com poden ser el rejuveniment, la immortalitat personal o àdhuc la creació d'un món privat. El significat de la retenció de la semença per al seu reciclatge no és, doncs, el de la pura continuïtat del món, sinó el de la seva continuïtat qualificada o, si es vol, disruptiva, atès que es presenta com una continuïtat amb excepcions que trenquen aparentment la regla, bé que en el fons no facin altra cosa que confirmar-la.

Pel que fa ara al significat del vessament de la semença en el si de la matriu és particularment clar, quan allò que es busca no és la renovació màgica del món com en certs mites (cf. *Rg Veda* 3.5.7), sinó senzillament la

fertilitat material]. Car el significat d'aquest ús de la semença és òbviament l'acceptació de la realitat tal com és, l'acceptació de la continuïtat pura i simple del món amb la seva interminable successió d'avis, pares, fills i néts, així com amb la seva submissió feixuga a aquella llei d'entropia que ens va conduint lentament però segura cap al procés de deteriorament que culmina amb la mort i passa per l'envelliment. Ningú que utilitza la semença en funció de la fertilitat material no pot dir en veritat que està profundament en desacord amb la continuïtat del món tal com el tenim.

Quant al significat del vessament de la semença fora de la matriu, és particularment interessant, quan el consideren a part de les connotacions cosmogòniques que li atribueixen certs mites (com és ara el mite egipci de la masturbació creadora d'Atum o el mite indi de la fel·lació creadora de Çiva; cf. Aguilar 1989 182-186), i el considerem simplement com allò que esdevé, quan no és un mer accident, això és, la negativa pura i simple a vessar la semença a l'interior d'una matriu. Dic que el seu significat és particularment clar en aquest cas, perquè, si vessar la semença dins de la matriu significa optar per la continuïtat del món tal com el tenim, vessar la semença fora de la matriu no pot si no significar el contrari, això és, optar per la discontinuïtat del món, amb tot el que això lògicament implica de demanda de canvis.

Ara bé, és que hi ha alguna tradició en què aquestes implicacions cosmològiques del vessament de la semença fora de la matriu hagin pres cos? La meua impressió és que sí; que en l'antiga cultura índia hom ha concebut el vessament de la semença fora de la matriu com un mitjà sacramental per sortir efectivament de la continuïtat del món i entrar en una dinàmica de canvis; i això, no sols pel que fa als homes, sinó fins i tot pel que fa als déus. Indicis? Diversos. Per exemple, el fet que en alguns passatges vèdics hom vegi alternativament homes (cf. *Rg Veda* 10.61.2) i déus (cf. *Rg Veda* 8.44.16, 9.74.1) vessant llur semença individual en el torrent d'una semença còsmica a la qual s'atribueix la virtut de produir un creixement il·limitat. Que déus i homes deixin de vessar llur semença en el recipient natural per vessar-la en el flux d'unes aigües seminals que, d'acord amb els Vedes, circulen per la totalitat del cosmos, es deixa interpretar en el sentit que déus i homes no es conformen amb els efectes limitats que llur semença és capaç de produir i volen els efectes immensament més grans -en realitat, il·limitats: *sahasraposas*- que la semença general del cosmos està en situació de provocar. Aquesta interpretació podria semblar gratuïta si no sabéssim de la forta insistència dels Vedes

en la idea de creixement indefinit no ja aplicada als homes, sinó àdhuc als mateixos déus; (vegi's, en aquest sentit, l'ús amplíssim de l'arrel *vrđh* = "créixer" en el *Rg Veda*), i si no sabéssim igualment del fort lligam que els Vedes estableixen entre els conceptes de semença còsmica, creixement il.limitat i sacrifici; per exemple, en aquest fragment d'*Atharva Veda* 9.4.7:

"La seva semença és creixement il.limitat i hom l'anomena el propi sacrifici".

Des d'aquest punt de vista, el semen físic es converteix en l'ofrena pura que l'home fa al flux del semen còsmic, per tal de contribuir a aquell desenvolupament o creixement en qualitat divina del món que el semen còsmic té per funció produir. Vessant la pròpia semença, l'home vessa en realitat les forces propulsores del món (cf. *Çatapatha Brâhmana* 6.2.2.27) i en provoca una inundació (cf. *Rg Veda* 10.61.2) que té per comesa canviar la faç de la terra.

De les moltes formes que té la literatura vèdica d'apuntar cap a aquest fet, n'hi ha una que em sembla particularment important, tot i la poca atenció que se li ha prestat. Em refereixo a una formulació especial del mite dels Angiras, en què aquests personatges controvertits (cf. Aguilar 1991c 10n.) contribueixen a la conquesta de les aigües còsmiques mitjançant el vessament de llur suor.

Si tenim present que el mot suor o exsudació s'utilitza sovint pel mot semença, quan es fa referència a una semença activa que hom vessa fora de la matriu (cf. O'Flaherty 1980 32 37 39 40), i que les aigües còsmiques són en el context vèdic idèntiques a la semença còsmica: *bhuvanasya retas*, el significat del mite no pot ser més clar: els Angiras contribueixen a l'efusió transformadora de la semença còsmica mitjançant l'efusió sacrificial de llur pròpia semença.

Però, passem breument revista a diverses variants d'aquest tema mític en la literatura vèdica.

En *Rg Veda* 10.67.6 se'ns parla de com els Angiras (no anomenats explícitament en el passatge) contribueixen de forma important a l'acció divina de deslliurar la semença còsmica de l'obstacle que la reté, mitjançant l'exsudació de llur pròpia semença, que és comparada a una mena d'unció sacrificial:

"Tot desitjant la llet, (Indra) va fer plorar l'Avar, amb l'ajuda dels ungits amb la suor".

Geldner fa notar com els qui tenen per ungüent (*añji*) la suor (*sveda*) no són altres que els *rsis* guerrers per

autonomàsia, els Angiras, els quals s'unten amb la semença conjuntament emesa, com una contribució especial a l'empresa bèl·lica descrita en el text.

La mateixa connexió entre els Angiras i el sacrifici de la pròpia semença de cara a obtenir el deslliurament de les aigües còsmiques = semença suprema, la trobem en el vers següent del mateix himne, això és, en *Rg Veda* 10.67.7:

"Amb els seus companys veritables ... va ell esbotzar l'Occultador, que popava (per a ell sol) la llet. Amb l'ajuda dels sementals, dels verros, la suor dels quals era llet calenta, Brahmanaspati va obtenir la riquesa".

Novament una referència a la consecució de la riquesa de la semença suprema, vista com una empresa guerrera, en la mesura en què cal superar l'obstacle còsmic que la reté i que podem tal vegada comprendre com la resistència al canvi que ofereix la realitat, en especial la matèria. Aquí, però, el cap de colla no és Indra, l'arquetip del déu guerrer, sinó Brahmanaspati, l'arquetip diví del sacerdoti, mentre que els seus companys fidels continuen sent els Angiras, descrits -perquè no quedi, es diria, cap dubte sobre les connotacions eròtiques de llur actuació- com a sementals poderosos, que recolzen sacrificialment l'operació de Brahmanaspati, mitjançant l'efusió de llur semença.

Conscients dels usos diversos als quals la semença pot ser destinada, es diria que els Angiras van finalment optar per l'ús que estem ara considerant, moguts per una mena de sentit de responsabilitat còsmica, que els feia capaços de vèncer la resistència espontània que una decisió així podia generar. Es en aquesta línia que jo tendeixo a interpretar aquest passatge de *Rg Veda* 1.68.8, que Geldner no dubta a aplicar un cop més als Angiras:

"Els es desitjaren mútuament la semença de llurs cossos. No essent pas necis, estigueren conformes en llurs propis cors".

La menció explícita del mot semença en aquest fragment corrobora la viabilitat de la sinonímia entre els mots suor i semença en una sèrie de contextos, tal com O'Flaherty posa repetidament en relleu.

Bé que la idea, pròpia del mite dels Angiras, de conquerir les aigües celestials mitjançant l'efusió de la pròpia semença no sigui ben bé idèntica a la idea, que hem vist més amunt, de vessar o fer confluïr la pròpia semença amb la de les aigües celestials, per tal d'enfortir-ne els efectes (cf. *Rg Veda* 9.74.1, 8.44.16), la proximitat entre



les dues concepcions és, tanmateix, prou gran com per veure que es tracta de variants d'un mateix mitologema, un mitologema que tindria com a punt central la idea que una de les formes de fer avançar el món pel camí del creixement il·limitat consisteix a no conformar-se amb els efectes procreatius de la pròpia semença, tot vessant aquesta semença fora de la matriu que d'alguna manera obstaculitza el creixement indefinit del món.

Que tot això no era cosa d'un passat més o menys remot, ans s'estenia d'alguna manera a l'època en què foren compostos els himnes vèdics és el que mostren una sèrie de passatges que reformulen amb variants tot aquest conjunt d'idees. Un d'ells és *Rg Veda* 7.103.8, on llegim aquestes paraules:

"Els celebrants que duen en ells mateixos la llet calenta i l'exsuden, han aparegut davant dels ulls. Cap no ha romàs ocult".

Si no m'equivoco, aquest text parla de la celebració d'un ritu sacrificial de la semença no ja per part dels *rsis* de l'antigor, sinó per part del sacerdot contemporani del poeta. I el mateix ocorre en *Rg Veda* 1.173.2, on trobem les següents idees:

"Que el mascle canti amb els mascles que ofereixen llur suor. L'adorable jove guerrer (Indra) recolza llurs acoblaments (*mithunâ*)".

En *Rg Veda* 1.121.6 hom diu que Indra resplendeix de força, quan el licor que l'embriaga s'assola en els calzes litúrgics amb l'ajuda d'aquells que ofereixen llur suor (*svedu-havyaih*).

En resum, que no sols podem parlar de diverses formes com el procés còsmic pot continuar, sinó també de diverses connexions entre cadascuna d'aquestes formes i determinades pràctiques sexuals, que estan en situació d'esdevenir-ne símbols sacramentals, encara que potser el temps per a això ha ja passat, d'acord amb el que dèiem a la introducció.

*Apèndix. Encara a l'entorn de les transaccions còsmiques de la semença.*

Les idees que acabem de veure en l'apartat anterior sobre el vessament de la semença física fora de la matriu en funció d'una continuïtat del món que podem qualificar en termes moderns d'evolutiva, no són ni de bon tros les

úniques que fan referència a la qüestió en el camp amplíssim de la literatura vèdica. N'hi ha moltes altres no menys punyents i al mateix temps no menys difícils de comprendre des del punt de vista del tipus d'experiència religiosa que hi està involucrat, car totes aquestes formes coincidents d'expressar un mateix mitologema, a diferència del que generalment passa, no fan referència a una manera individual de transcendir la condició humana, sinó a una manera aparentment col·lectiva d'atènyer nivells de realitat més alts. Quin és, per exemple, l'import total de textos com els que veurem a continuació és difícil de dir:

"Molts savis parlen units, quan munyen el soma-semença en el ventre d'Indra!" (*Rg Veda* 9.72.2)

"En conformitat amb la seva resplendor primordial, han munyit els impúdics la llet radiant del rsi que guanya mil dons!" (*Rg Veda* 9.54.1).

"Mirant a llur entorn, s'alegraren de llur heretatge, mentre munyien la llet de la semença primera. Llur clamor posà en flames cel i terra" (*Rg Veda* 3.31.10)

Que puguem dir que aquests passatges ens parlen d'una experiència d'ascensió més o menys semblant a la que trobem en altres contextos religiosos, com, per exemple, en el xamanisme, no vol dir que puguem afirmar que ens parlen d'una experiència idèntica, car, mentre l'experiència de vol màgic dels xamans és una experiència netament individual, l'experiència ascensional dels rsis vèdics té un caràcter clarament comunitari i això podria ser que li conferís un estatut de realitat diferent. Però tot això és enormement fosc.

Sigui com sigui, del que estic convençut és que en aquesta experiència hi ha una coincidència sorprenent de coses que en l'experiència normal humana es donen per separat, com són ara el fet de jugar, el fet d'actuar i el fet de gaudir d'una forma sensible. Es com si en aquesta experiència quedessin satisfetes alhora tot aquell conjunt de pulsions lúdiques, èrgiques i libídiques que en la vida ordinària només podem satisfer de forma successiva. Pel que fa concretament a la sexualitat, la meua impressió és que aquests textos no ens parlen de l'experiència sexual normal, sinó d'una experiència sexual que anticipa d'alguna manera el que serà la relació sexual al terme del procés còsmic, en el tram final de la manifestació, una experiència sexual verament transfigurada, on podríem, per exemple, dir que el fal.lus no és simplement el fal.lus, sinó la forma primera i la mitjancera de totes les formes, o que la vulva no és

simplement la vulva, sinó el símbol omnipresent de la Potència Suprema, o que la semença no és simplement la semença, sinó la mel, el soma, el nèctar d'immortalitat que embriaga els déus, o també que les relacions intragenèriques no són simplement relacions homosexuals, sinó relacions andrògines com les que esmenta la *Protènnoia trimòrfica* per respecte al Principi Suprem i a tots aquells que l'estimen. I així successivament.

Perquè el lector pugui assaborir millor la bellesa, la frescor i la gosadia de tot aquest conjunt de materials, m'he pres la llibertat, segurament molt poc acadèmica i potser encara menys ortodoxa (bé que no del tot estranya als mateixos compiladors dels reculls vèdics o *samhitās*), de seleccionar una sèrie de passatges i estructurar-los en un conjunt de petits poemes eròtics que donen, en la meua opinió, la quinta essència d'aquesta manera tan particular de presentar la continuïtat del món. I perquè el lector pugui jutjar -per si mateix o a través d'un altre- la meua fidelitat fonamental als passatges originals, he volgut donar, després de la versió catalana, el text sànscrit que he pres com a base de la meua traducció, bo i citant-ne la procedència.

#### POEMA PRIMER

1. Penetra enterament en nosaltres, oh Amor, per mitjà d'aquells cossos teus divins, amb l'ajuda dels quals tot allò que esculls esdevé real!

2. Oh Senyor de la Concòrdia! Fes que els joves herois del cel, que desitgem amb tot el cor, ens desitgin ells també amb tot el cor. Fes-los ben disposats envers nosaltres!

3. Tu, oh Amor, ets el qui dóna, tu el qui rep, tu que penetraràs en el Mar al començament. Amb amor, oh Amor, et rebem!

4. Deixa que un cos sigui remei per a l'altre cos!

#### POEMA SEGON

1. Mil mascles resplendents s'ocupen de distribuir la semença del món, instigats per l'Amor.

2. El calostre primordial, el digne de lloança, el munyen de la gran profunditat del cel.

3. Ells forcen cap avall el brollador i fan vessar la deu per al mortal assedegat. Ells satisfan en persona el desig de l'home que vibra.

4. Que les nostres intimitats i els nostres agermanaments amb vosaltres, oh déus, ens siguin entranyables! Car aquest és el nostre punt de trobament: a casa, en aquella mamella!

#### POEMA TERCER

1. Seduiu amb la munyida els mascles, els amics! Desvetlleu, oh cantors, els amants divins!

2. Aquest sacrifici és el centre del món, aquest soma és la semença del mascle!

3. Posant dretes les pedres que degoten mel, heu modelat, oh déus, el sacrifici!

4. Glòria a la puixança d'allò que és espremut! Glòria a la força d'allò que és vessat!

#### POEMA QUART

1. On són els déus al capvespre? On es deixen caure? On han passat la nit? Qui se us emporta al llit com la vídua al gendre?

2. Com els llavis de la vulva al plaer, acudiu així a la nostra crida!

3. Benaurats, en veritat, són els mortals, la joia dels quals féu plena, oh adorables!

4. Alliberant per a vosaltres la semença del món, obriu pas, oh immortals, als sacrificadors. Que allò que ha romàs espremut i ple de poder vagi viu al lloc dels déus!

#### POEMA CINQUE

1. Quin home ardit, cobejós dels déus, gaudirà avui de llur amistat?

2. Qui els assolirà com a companys de beguda? Qui els farà beure el suc del plançó embriagador?

3. Bebeu del mascle, oh déus, del mascle sacsats per mascles!

4. Seieu en nosaltres que som tendres, oh déus, i sadol·leu-vos!

#### POEMA SISE

1. Que puguem munyir la beguda sacrificial del pit dels déus, que s'infla a la vista de tots!
2. Deixeu-nos gaudir, oh déus, del nodriment de les vostres ones, que són curulles de mel i regalimen mantega!
3. Desvetlleu la força acomplidora del desig, com l'amant desvetlla l'amada adormissada!
4. Vosaltres sou concòrdia, amor que perfecciona. Que en nosaltres hi hagi la perfecció del vostre amor!

#### POEMA SETE

1. Mascles i, tanmateix, prenyats i rics en llet, els braus porten en si un recipient de bonesa!
2. Llet fresca, calostre, mató: això és llur semença.
3. Portant com un fill propi la mel en llur si, juguen juganers en les assemblees, procurant la beguda delectable.
4. Engendrant el nom de l'Amor, deixen que s'escolli la mel, per tal de segellar llur amistat amb els adoradors!

#### POEMA VUITE

1. Les vostres vestidures són les aigües curulles de vida, oh déus! La vostra cura, vessaments ininterromputs!
2. Parlant de la mel a la boca amb la vostra llengua estimada, infleu-vos a la manera dels pits, per tal que visquem!
3. Vosaltres heu volgut per al vostre adorador la llet tèbia i melosa.
4. Glòria al vostre gust, oh déus! Glòria al vostre ardor, oh déus! Glòria al vostre costum, oh déus!

#### POEMA NOVE

1. En el ventre dels déus brolla el nèctar embriagador, revestint-se de puixança.
2. Els herois del cel pixen turgents allò que ha estat impulsat.
3. Ells, en veritat, sedueixen els homes i els duen a la fruïció de la semença!

4. Amb el cos poderós d'un noi que no és ja adolescent es dirigeixen vers el sacrifici!

#### POEMA DESE

1. Poesia i goig de beure són solemnement proclamats!
2. Veniu al sacrifici per causa de l'embriaguesa estimada! Veniu a l'assemblea dels herois del cel i de la terra per causa de l'alletament poderosíssim!
3. Oh déus lliurats a la possessió d'aquells que mediten bé! Amb el cor i amb la ment tenim fretura de vosaltres!
4. Deixeu que us encenguem! Deixeu que penetrem en vosaltres per a la vostra fruïció!

#### POEMA ONZE

1. Entra en la cuixa dreta dels déus, oh Soma, desitjant els qui desitgen, tendre amb els tendres!
2. Que els teus plançons es barregin amb els plançons! Que el teu perfum fomenti el desig! Que el teu sabor que no decau ompli d'embriaguesa!
3. Gran, omniforme és la teva llet, oh Soma, i hom t'anomena la semença del Mar.
4. Brollant a dolls i mostrant la teva puixança, penetra, oh Soma, en l'entranya dels déus! Prenya per a nosaltres els dos mons, com el llamp prenys els núvols!

#### POEMA DOTZE

1. Després de treballar amb zel i energia, els sacrificadors, tot i ser mortals, atenyeren el món immortal.
2. Plens d'expectació veieren allò que s'oculta, suprem, en el misteri, on tota cosa esdevé d'una sola forma.
3. Mirant a llur entorn, s'alegraren de llur heretatge, mentre munyien la llet de la semença primera.
4. Llur clamor posà en flames cel i terra!

\* \* \*

I

1. Yābhih tanubhih te divyābhih satyam bhavati yad vrnīse, tābhih asmān abhi sam viçasva, kâma! (cf. Atharva Veda 9.2.25)

2. Amanasya içvara! Yān yūnah divah nrn vayam kāmāyāmahī hrdā, te no kāmāyantām hrdā. Tān no āmanasah krdhi! (cf. Taittirīya Samhitā 2.3.9b)

3. Tvam, kâma, dātā; tvam, pratigrahitā. Yo tvam agre samudram ā viveça. Kâmena tvā, kâma, prati grhnāma (cf. Atharva Veda 3.29.7)

4. Tanum eva tanvah bhesajam bhavaya! (cf. Rg Veda 10.100.10)

## II

1. Rukmānām vrsnām sahasram, kāmasya pradiçā, bhuvanasya retasah tisthanti vidharmani (cf. Rg Veda 1.164.36)

2. Pūrvyam pīyūsam, yad ukthyam, divah maho gāhād ā nir duhanti (cf. Rg Veda 9.110.8)

3. Avatam jihman nudanti, trsnaje martyāya utsam siñcanti ca. Viprasya kāmam svatah tarpayanti (cf. Rg Veda 1.85.11)

4. Yusmāsu, devāh, sakhyā bhratrā ca çivā nah santu! Sā no nābhih: sadane, sasminn ūdhan (cf. Rg Veda 4.10.8)

## III

1. Dohena vrsnah upa çiksata, sakhīn! Pra bhodayata, jaritarah, divyān jārān! (cf. Rg Veda 10.42.2)

2. Ayam yajñah bhuvanasya nābhih, ayam somah vrsabhasya retah (cf. Rg Veda 1.164.35)

3. Madhuçcutah grāvnah ūrdhvān krnvantah, adhvaram, devāh, ataksata (cf. Rg Veda 3.54.12)

4. Nāmah ūrje sutasya! Namah balāya hūtasya! (cf. Taittirīya Samhitā 3.2.8a)

## IV

1. Kuha svid dosā devāh? Kuha abhipitvam karonti? Kuha ūsuh? Ko vah, vidhavā iva devaram, çayutrā krnute? (cf. Rg Veda 10.40.2)

2. Kiranā iva bhujyai, havam ā gacchata! (cf. Rg Veda 10.106.4)

3. Subhagāh vai martyāh santi, yesām prayāmsi, prayajyavah, parsatha! (cf. Rg Veda 1.86.7)

4. Bhuvanasya retah pramuñcamānāh, yajamānebhyah, amrtāh, gatum dhatta! Yad upākrtam, çaçamānam asthād, devānām lokam jīvam apy etu! (cf. Taittirīya Samhitā 3.1.4g)

## V

1. Ko naryo devakâmah vîrah devânâm sakhyam josisyate adya? (cf. Rg Veda 4.25.1)
2. Ko esâm sadhamâdam apsyati? Ko matsarasya amçoh sûtam pâyayisyati? (cf. Rg Veda 4.23.2, 1.125.3)
3. Vrsnah pibata, devâh, vrsnah vrsadhûtasya! (cf. Rg Veda 3.36.2)
4. Syonân asmân sîdata, devâh, puru prnîdhvam ca! (cf. Atharva Veda 19.61.1)

## VI

1. Pîpivamsam devânâm stanam, yo viçvadarçatah, isam dhuksîmahî! (cf. Rg Veda 7.96.6)
2. Ye vah, devâh, ûrmayo madhumanto, ghrtaçcutah, tesâm avasâ bhujâmahai! (cf. Taittirîya Samhitâ 3.1.11m)
3. Pra bodhayata kâmaprâm çaktim, jârah iva sasatîm pra bodhayati vâmîm (cf. Rg Veda 1.134.3)
4. Samjñânam stha, kâmah pûrnam dadhânah. Asmâsu yusmâkam kâmasya bhûmâ bhûyât (cf. Taittirîya Samhitâ 4.2.4c)

## VII

1. Pumâmsah, antarvantah payasvantah api ca, vasoh kabandham rsabhâh bharanti (cf. Atharva Veda 9.4.3)
2. Pratidhuk, pîyûsa, âmiksâ, tad u tesâm retah (cf. Atharva Veda 9.4.4)
3. Nityam sûnum iva madhu bharantah, krîlâh vidathesu krîlanti, ghsvim vâjam dadhânâh (cf. Rg Veda 1.166.2)
4. Kâmasya nâma janayantah, madhu ksaranti, yajyûnâm sakhyâya kartave! (cf. Rg Veda 9.86.20)

## VIII

1. Vastrâni vah jîvadhanyaâh âpah, devâh. Mantavah vah achidrâh ha sargâh (cf. Rg Veda 1.152.1)
2. Mandrayâ jihvayâ madhv asne vadantah, stanâh iva pipyata, jîvase nah (cf. Rg Veda 2.39.6)
3. Yûyam ha yajyave vah madhumantam gharmam avrnîdhvam (cf. Rg Veda 1.180.4)
4. Nâmo vah, devâh, icchâyai! Nâmo vah, devâh, çusmâya! Nâmo vah, devâh, svadhâyai! (cf. Taittirîya Samhitâ 3.2.5s)

## IX



1. A devânâm kuksau pavate madiah rasah, ūrjam vasânah (cf. Rg Veda 9.80.3)
2. Divo narah ava mehanti, peravah, yad hitam (cf. Rg Veda 9.74.4)
3. Te vai nrrn nih rinanti, retasah bhuje ni nayanti ca (cf. Rg Veda 1.155.3)
4. Akumârasya yûnah brhatâ çarîrena adhvaram prati yanti (cf. Rg Veda 1.155.6)

#### X

1. Uktham madaç ca çasyate! (cf. Rg Veda 4.49.1)
2. Madâya haryatâya kam, yajñam â gacchata! Tuvistamâya dhâyase kam, divo nrsadanam prthivyah â gacchata! (cf. Rg Veda 7.97.1, 1.130.2)
3. Sudhînâm nireke çritâh devâh, hrdâ manasâ yusmân icchâma! (cf. Rg Veda 1.51.14, 6.28.5)
4. Yusmân eva idhîmahî; yusmâkam bhogâya yusmân pra viçema (cf. Taittirîya Samhitâ 2.4.12./6/)

#### XI

1. Devânâm daksinam ūrum â viça, soma, uçann uçatah, syonah syonân! (cf. Taittirîya Samhitâ 1.2.7g)
2. Amçubhih amçavah te prñcantu! Kâmam gandhas te avatu! Acyuto raso te madayat (cf. Taittirîya Samhitâ 1.2.6a)
3. Mahat, viçvarûpam, payas te, soma, uta tvâ samudrasya retah âhuh (cf. Atharva Veda 9.1.2)
4. Urminâ pavamânah, tavisyamânah, devânâm jatharesu, soma, â viça! Rodasî pra nah pinva, vidyud iva abhrâ! (cf. Rg Veda 9.76.3)

#### XII

1. Vistvî çamî taranitvena, vâghato, martâsah santo, amrtatvam ânaçuh (cf. Rg Veda 1.110.4)
2. Venâh tad apaçyan paramam guhâ yat, yatra viçvam bhavati ekarûpam (cf. Atharva Veda 2.1.1)
3. Sam paçyamânâh amadann abhi svam, payah pratnasya retaso dughânâh (cf. Rg Veda 3.31.10)
4. Vi rodasî atapad ghosah esâm (cf. Rg Veda 3.31.10).

4. SEXUALITAT CULTURAL  
I PLA ABSOLUT

ke4.lli  
elab.25

Després d'haver mirat la sexualitat cultural com un element de cohesió social, després d'haver-la considerat com un possible factor evolutiu, després d'haver-la contemplat com una font de vivències còsmiques, voldria ara esguardar-la com un motiu de profundes revelacions místiques. Car, per a mi com per a Walter Schubart, hom no pot contraposar sexualitat i religiositat sense dividir el cor humà d'una forma perillosa. De fet, com diu aquest autor, "si hom no aconsegueix posar religió i erotisme en una relació nova, propíncua, afortunada, (i si hom no aconsegueix) reconciliar la dignitat humana amb la sexualitat", difícilment podrem esperar que sani algun dia una de les ferides més pregones que la cultura fa molt de temps que infligeix a la psique humana (cf. Schubart 1989 7-9).

S'ha parlat molt del valor hierofàntic de la sexualitat, de la capacitat que té aquesta cosa tan profanament viscuda que és el sexe de manifestar una profunditat ignota, de fer aflorar a la consciència un *plus* de sentit, de provocar aquella "ruptura de nivell" que caracteritza, segons Eliade, l'experiència de la sacralitat (cf. Duch: 1983 101-111). No és la meva intenció negar res del que s'ha dit sobre el tema, sinó tractar d'anar més lluny, si és possible. Abans, però, d'intentar-ho, voldria fer un resum d'algunes de les coses que ja s'han dit sobre la qüestió.

Notem, per començar, que hom ha dit coses d'una bellesa i una profunditat remarcables sobre el valor hierofàntic de les relacions intergenèriques. Per exemple, que la relació d'un home i una dona és capaç de revelar certes misterioses relacions que uneixen el Creador amb la Criatura. Es així que en el cristianisme ortodox hom fa de la unió d'home i dona un sagrament de la unió de Crist amb l'Església. Es igualment així que en l'islam sufi la unió d'home i dona és comparada amb la unió de Déu amb la Natura Universal (*al-tabi'ah*). En aquest sentit Ibn Arabi no dubta a afirmar que la predilecció que el Profeta manifestava per les dones, lluny de respondre a cap desig carnal, era efecte d'una profunda visió religiosa. Heus aquí el que sobre això ens diu el gran mestre sùfi:

"El Profeta estimava les dones a causa de llur rang ontològic ..., per tal com estaven situades per respecte a ell de la mateixa manera que la Natura

Universal està situada per respecte a Déu" (1975 121).

"(Si) el Profeta esmenta les dones en primer lloc (això és, com objecte d'especial predilecció, no és a causa de la inclinació natural, sinó) perquè representen per a ell aquella Natura Universal que precedeix tot allò que es manifesta (ulteriorment)" (1975 122).

Sabent que Déu no pot ser contemplat directament, el Profeta escollia de contemplar-lo a través de les dones que simbolitzaven als seus ulls la Natura Universal, és a dir, la cosa més elevada de la Creació; i en això no anava gens ni mica errat, car, d'acord amb Ibn Arabi, aquest tipus de contemplació s'ha de comptar entre els més intensos i perfectes que existeixen. Per al Profeta, ens diu Ibn Arabi, estimar les dones com Déu estima la Natura Universal era verament estimar-les amb un amor sagrat i no pas amb aquell amor profà amb el qual són generalment estimades per la majoria (cf. 1975 120-121).

Però la unió d'home i dona no ha estat solament vista com a símbol de la unió de Crist amb la seva Església o com a símbol de la unió de Déu amb la Natura Universal. Ha estat també vista com a símbol de la unió de l'Esser Creat amb el seu Creador. Si hem de creure Schubart, aquesta és l'especialitat de *l'amor cortès* de l'Edat Mitjana.

Segons Schubart, *l'amor cortès* no és un amor purament humà. L'anhel vers un ésser humà, digne de ser suplicat, és en si mateix una forma velada d'amor a Déu. L'impuls a divinitzar la persona estimada s'entrecreu forçosament amb el desig de veure l'Esser Diví en una figura vivent. D'aquesta manera *l'amor cortès* s'amalgama més i més amb motius religiosos. El perfeccionament més alt d'aquest desenvolupament és, sens dubte, Dant. Ell té el mèrit d'haver sabut fusionar l'erotisme suplicant i la religiositat igualment suplicant en una unitat orgànica. Car ell va gosar introduir l'amor a la dona en el sistema de valors eterns, en la mesura en què va enriquir el cel cristià amb la seva estimada personal. A aquest cel no va dubtar a donar-li en Beatriu una nova santa; és més, una dona divina que s'asseia en un tron al costat de Déu i rebia les pregàries de l'amant (cf. Schubart 1989 145-148).

Però, no és només del valor hierofàntic de l'amor heterosexual que hom ha parlat. Hom ha parlat també, encara que molt menys, del valor hierofàntic de l'amor homosexual. Repassem algunes de les coses que se n'han dit, encara que només sigui per una certa exigència de completesa. Es en el

sufisme musulmà on trobem segurament els continguts més elaborats sobre el tema.

Com he dit en l'apèndix al capítol primer, per a l'alta societat de Bagdad de l'època de Mansûr al-Hallâj la recerca d'una experiència extàtica a la vista d'un bell rostre jove era una mena d'ideal inconfessat. Mentre Abû Hamza cultivava aquesta experiència amb un sentit ascètic i gairebé, com diu Massignon, per una mena de "dolorisme" o, mentre Ibn Dawûd la veia com una fatalitat que calia suportar sense cedir-hi, hi havia qui la considerava com el resultat d'una atracció pura, transnatural, que eixia de la mateixa Essència Divina. Quan hom va anunciar a Mansûr al-Hallâj la mort de dos amants homosexuals inseparables, que ell havia vist moltes vegades junts a la mesquita d'Ahwâz, les seves paraules no foren ni molt menys de reprotx:

"Heus-los aquí, doncs, finalment units: el desitjat amb el desitjós. I separats: el qui era conjuntament fruit amb el qui el fruïa conjuntament. I parells: aquests dos aplegats en un sol pensament. Com han pogut sotsobrar abans en l'aigua tèrbola d'una consciència dual?"

Allò que per a certs sufis permetia transformar l'atracció homosexual en amor diví era la possibilitat de captar en la bellesa humana una manifestació de la bellesa divina. Aquesta captació convertia el rostre bell de l'estimat en *shahîd*, això és, en un veritable testimoni de la Presència Divina. Fou aquesta Presència Superintel·ligible que Shiblî cregué percebre en la forma humana d'al-Hallâj el dia de la seva famosa declaració a la mesquita d'al-Mansûr, el dia que gosà pronunciar aquelles paraules que el durien al patíbul: *ana'l haqq*, "jo sóc la veritat" (cf. Massignon 1975 I 121 325-326 387 391 400).

Després de fer aquest breu i incomplet resum del que s'ha dit sobre el valor hierofàntic de la sexualitat cultural, voldria dedicar-me ara a elaborar en la resta d'aquest capítol un parell de qüestions que, per estranyes i àdhuc irreverents que puguin sonar, em semblen particularment importants i sobre les quals a penes se n'ha dit res. Es tracta de dues qüestions fora de sèrie, que trobem esmentades en la tradició gnòstica i que, tot i ser facilíssim despatxar-les amb poques paraules, jo penso que mereixen que se'ls dediqui una certa atenció. Aquestes dues qüestions són: a) que Déu copula "hermafrodíticament" en el seu interior, b) que Déu copula també "hermafrodíticament" amb els éssers que formen el seu companyonatge essencial. Dues sorprenents idees que estarien, tanmateix, clarament

formulades en un passatge de la *Proténnoia trimòrfica*, si és que la interpretació d'Elaine Pagels no és incorrecta. El passatge en qüestió és 45.2-10 (Nag Hammadi Library 467) i diu:

"Sóc androgin ..., per tal com (copulo) amb mi mateix ... (i amb tots aquells que) m'(estimen)" Cf. Pagels 1982 77).

Per entendre què pot voler dir això que Déu copuli al seu interior i de cara enfora caldrà sens dubte apel·lar al poder conjunt de la imaginació i de la raó, sense perdre, tanmateix, ni un moment la consciència del perill de caure en un tema així en una vana especulació. L'esforç, però, crec que pot valer la pena de cara a aprofundir la qüestió de la dimensió hierofàntica de la sexualitat humana.

Amb aquesta intenció al cap, el primer que vull intentar elucidar mínimament és si hi ha alguna raó per postular una certa capacitat de la còpula heterosexual de revelar determinats continguts de la vida íntima de la divinitat.

*El misteri de la còpula interior de Déu i el seu possible "sagrament" a nivell humà*

Parlar de còpula interior en la divinitat implica parlar:

- a) d'un principi masculí i d'un principi femení a dins del pla absolut;
- b) d'una certa forma de relacionar-se aquests dos principis.

Durant molt de temps vaig pensar que parlar de masculinitat i de feminitat a l'interior de Déu era confondre la metàfora amb la realitat o el gènere gramatical amb el gènere real. Avui dia ho veig d'una altra manera. Car, quina és l'essència de la masculinitat i quina la de la feminitat? Per a mi és obvi que masculinitat i feminitat fan més referència a una manera de fer que no pas a una manera de ser. Què és, en efecte, el que fa que el mascle sigui mascle en tot el regne animal? El fet que sol·liciti la femella, que la cobreixi, que porti en tot moment la iniciativa de l'aparellament. I què és el que fa que la femella sigui femella en tot el regne animal? Doncs el fet de deixar-se sol·licitar pel mascle, de deixar-se cobrir, de mostrar-se receptiva a la sol·licitació masculina.

Ara bé, un cop identifiquem masculinitat i feminitat amb aquestes maneres de fer, la possibilitat de trobar un mode de ser masculí i un mode de ser femení en el pla absolut queda oberta, sense haver de postular cap mena de corporeïtat en Déu. En efecte, la manera que Consciència i Força presumiblement tenen de relacionar-se en el pla absolut no difereix radicalment de la manera que un mascle i una femella tenen de relacionar-se en el pla relatiu. Talment com al mascle li pertoca portar la iniciativa en el procés procreador, així a la Consciència Absoluta li pertoca portar la iniciativa en el procés creador, altrament aquest no podria ser si no el resultat de l'operació de forces cegues. I talment com a la femella li pertoca respondre a la iniciativa del mascle en el procés procreador, així a la Força o Potència Absoluta li pertoca ser receptiva a la iniciativa de la Consciència en el procés creador, si és que aquest no ha d'estar mancat d'intel·ligència.

La unió de Consciència i Força en el pla absolut pot ser, doncs, considerada com la unió de quelcom masculí amb quelcom femení en el si més recòndit de la realitat. El mite de Çiva i Çakti no és, doncs, necessàriament una metàfora o la conversió d'un gènere gramatical (Çiva:masculí / Çakti:femení) en un gènere real. Per contra, es refereix a l'existència d'una masculinitat i una feminitat transcendents, que es complementen l'una a l'altra. De quina manera? La Potència personalitza la Consciència. La Consciència converteix la Potència en una Força Lluminosa.

Deia que la Potència personalitza la Consciència. Mentre la Consciència és només Consciència-de-Ser podríem dir que és encara un Principi Impersonal, per tal com participa, si així es pot dir, de la Impersonalitat de l'Esser. Només quan la Consciència esdevé Consciència-de-Poder podem dir que es converteix en un Principi Personal. La raó d'això és relativament senzilla, si tenim present aquella afirmació dels místics que Déu esdevé únicament Déu, quan hi ha un món del qual és Déu. Perquè la Consciència Absoluta esdevingui *çvara* (això és, el Déu Creador Personal de la tradició índia) cal que adquireixi una relació transcendental amb el món. Ara bé aquesta relació transcendental amb el món fóra del tot impossible sense la possessió d'una clara Consciència-de-Poder. Això explica en la meva opinió perquè els Tantres han pogut concebre la Potència Absoluta com el principi personalitzant en el si de l'absolut. Evola ho expressa d'aquesta manera:

"Més enllà de qualsevol persona hi ha l'acte personalitzant, encara que es tracti d'*çvara*, això és, de la divinitat teïsta, del déu personal. Allò

gràcies al qual cada persona esdevé (persona) ... no pot ser en si mateix persona, sinó una potència personalitzant (i això és el que venen a dir els textos indis, quan parlen del poder personalitzant de la Çakti Suprema)" (1949 40).

Deia també que la Consciència converteix la Potència en una Força Lluminosa. Mentre la Potència és únicament Potència de l'Esser és una Força Obscura, aquell Poder d'Il·lusió i Ignorància que els textos indis anomenen *mâyâ* i *avidya*, del qual depèn tota l'opacitat i la mecanicitat de la matèria, així com tot el mal del món. Només quan la Potència es converteix en Poder de la Consciència esdevé un Força Lluminosa, aquella Forma i Poder de Coneixement que els textos indis anomenen *cid-rûpinî* i *cit-çakti*, dels quals depèn el progressiu domini de la llum sobre les tenebres, del bé sobre el mal, de la consciència sobre la inconsciència.

En tant que Principi Personalitzant la Potència se situa per sobre de la Consciència; en tant que Principi Il·luminador és la Consciència la que se situa per sobre de la Potència. Resultat final? La Masculinitat i la Feminitat transcendents queden al mateix nivell. No sols perquè el que la Consciència i la Potència guanyen per un cantó ho perden per un altre, sinó perquè Consciència i Potència són dos modes de ser irreductibles, incommensurables i incomparables d'un sol i mateix pla absolut. La Consciència necessita de la Potència per dur a terme la seva obra i la Potència necessita de la Consciència per convertir aquesta obra en un cosmos en lloc de deixar que manifesti el caos.

\* \* \*

Un cop acceptada la presència del masculí i del femení en el si mateix de l'absolut (una presència tan real com pugui ser la de Pare i Fill en el context de l'Absolut cristià), ens queda per veure què pot ser la relació d'home i dona amb ella. Dit d'una altra manera: quin és l'analogat principal de la masculinitat i de la feminitat? L'home i la dona o bé la Consciència i la Força?

Bé que per a l'occidental modern sigui l'home i la dona, per a un cert pensament religiós és la Consciència i la Força. Segons Evola, que discuteix amplament aquesta qüestió, no és el sexe humà allò que ens forneix la clau per entendre el sexe diví, sinó exactament a l'inrevés. En connexió amb això diu, per exemple, el següent:

"L'home tradicional va tractar de descobrir en la mateixa divinitat el secret i l'essència dels sexes.

Per a ell els sexes, abans d'existir físicament, existien com a forces superindividuals i com a principis transcendents; abans d'aparèixer en la "natura", existien en l'esfera del sagrat, del còsmic, de l'espiritual".

"En lloc que el sexe humà sigui la base per recollir allò que hi ha de real i positiu en les formes divines i mitològiques sexualment diferenciades, és justament el contingut d'aquestes figures allò que forneix la clau per a la comprensió dels aspectes més profunds i universals del sexe en l'home i en la dona".

"Els principis de la virilitat i de la feminitat absoluts no són pas simples conceptes, útils com a mesura per a l'estudi de les formes empíriques, mixtes i parcials del sexe, però abstractes en elles mateixes i sense realitat ... Són, al contrari, principis reals en el sentit del mot grec *arkhai*, *entia*, principis-puixances d'ordre transindividual, que condicionen de diferents maneres allò pel qual cada home és un home i cada dona és una dona" (1959 161-162).

Per a *Rg Veda* 10.10.4 la parella humana és inintel.ligible sense referència a una parella transcendent divina:

"El Mascle Perfumat i la Jove de les Aigües, aquests són el nostre origen, aquests el nostre parentiu més elevat", li diu la primera dona al primer home.

Pel Mascle Perfumat de les Aigües cal entendre el que la tradició ulterior designarà com a Çiva, el Principi Masculí Transcendent, en el sentit que li hem donat aquí. Per la Jove de les Aigües cal entendre el que la tradició ulterior designarà com a Çakti, el Principi Femení Transcendent, en el sentit en què l'hem descrit aquí. D'acord amb les paraules del text és aquesta Parella Transcendent el que compta per damunt de tot i no pas la parella humana que depèn d'ella i troba en ella el seu punt més alt de referència.

Çiva i Çakti no són solament l'analogat principal; són la realitat que home i dona no fan més que simbolitzar. I això en el context de la concepció índia de símbol, que implica el següent: l'home i la dona no són primer home i dona i després símbol de Çiva i Çakti, sinó que llur



realitat sencera consisteix a ser símbol de Çiva i Çakti o, el que és igual, el propi Çiva i la pròpia Çakti, només que d'una altra manera, sota una altra presentació (d'una forma semblant a com el gel no és diferent de l'aigua, sinó la mateixa aigua sota una altra presentació). "Jo sóc ell"; "Jo sóc ella", exclamen els esposos en el cerimonial hindú del casament. I *Rg Veda* 10.10.9 afirma que

"La parella que (aquí) copula és una en essència (*sabandhū*) amb el Pare i la Mare suprema".

Quan un home copula amb una dona, no són tant ells els qui copulen com Çiva i Çakti els qui copulen a través seu. D'aquí que la còpula humana estigui en situació de revelar l'experiència mateixa de l'acoblament transcendent de Çiva i Çakti. El foc de la passió és capaç de fer tornar l'ésser humà a l'infinit del qual prové i atorgar-li la visió del Pare i de la Mare suprema. Es en aquest sentit que m'agrada entendre aquestes paraules de *Rg Veda* 1.24.2:

"Que aquest Foc incombustible ens retorni a la Gran Infinitud. Voldria veure Pare i Mare!"

Per mitjà de la còpula l'ésser humà pot tenir accés a la intimitat d'aquells Dos que s'amaguen en el Si de l'Absolut, d'acord amb aquestes paraules de *Rg Veda* 10.5.1:

"El místic cerca el Pit (Generós de la Joia) en el Si d'aquells Dos que s'amaguen", *sisakty udhar ninyor upasthe*.

Això és una de les coses més grans que es poden dir de la relació d'home i dona; molt més gran que el que en diu el cristianisme tradicional, l'islam sufi o l'amor cortès medieval. Car ens diu que l'amor d'home i dona pot revelar quelcom més que l'amor del Creador per la Creatura (com en el cristianisme o en el sufisme), o bé, l'amor de la Creatura pel Creador (com en l'amor cortès; almenys segons Schubart). Ens diu que l'amor d'un home i una dona està en situació de revelar quelcom de la mateixa vida íntima de Déu; no ja una relació *ad extra*, sinó una veritable relació *ad intra* del pla absolut de la realitat.

*El misteri de la còpula exterior de Déu i el seu possible "sagrament" a nivell humà*

Després de parlar del contingut eròtic de la vida íntima de Déu i d'un possible "sagrament" seu a nivell humà, cal que parlem ara del contingut eròtic de la vida externa de Déu i d'un possible "sagrament" seu a nivell humà. Amb això no fem res més que prendre'ns seriosament aquella declaració de la *Proténnoia trimòrfica* (45.2-10) que diu:

"Sóc androgin ..., per tal com (copulo) amb mi mateix ... (i amb tots aquells que) m'(estimen)".

Si la primera part d'aquesta declaració té un sentit, com hem vist en l'apartat anterior, és de suposar que en tindrà també la segona part, això és, la que diu que Déu, a més de copular a l'interior d'ell mateix, copula també exteriorment amb tots aquells que l'estimen.

Qui són tots aquells que estimen Déu i quina pot ser la manera que Déu pot tenir de copular amb ells? Aquests són els interrogants que ens cal mínimament respondre, si és que volem que la declaració de la *Proténnoia trimòrfica* no resulti d'un antropomorfisme vulgar.

Qui són, doncs, aquells que estimen Déu? Per a mi són els membres d'un cert companyonatge diví, en funció del qual ha estat feta la manifestació còsmica. Si alguna cosa em sembla relativament clara pel que fa al misteri de la creació, és que aquest no té com a causa exemplar o com a causa final la manifestació dels elements materials i dels mons que en deriven, sinó la manifestació del que podem designar com un companyonatge diví. El creador, que és un ésser personal, no sent cap anhel de relacionar-se amb planes i muntanyes, rius i mars, plantes o animals, sinó que l'anhel que sent és el de relacionar-se amb éssers de la seva mateixa mena, amb els quals pugui compartir de diverses maneres la plenitud del seu ésser i la màgia del seu obrar. Sense ells, la Creació fóra per al Creador com una mena de passeig en solitari, incapaç d'oferir-li la menor sorpresa, donat el determinisme dels fenòmens materials i àdhuc de les plantes i animals, amb llur estricta programació genètica. Amb ells, la Creació esdevé per al Creador com un passeig en companyia pel Cosmos, un passeig capaç d'oferir sorpreses, donat el lliure albir dels membres del companyonatge diví. Aquests que, segons moltes tradicions, es divideixen en dos grans grups: els déus o àngels d'una banda i els homes de l'altra, són, podríem dir, el fruit d'aquell desig d'esdevenir molts que el Senyor de les Criatures expressa a l'inici de la manifestació còsmica, segons la *Chândogya Upanisad* (6.2.3):

*Tad aiksata: bahu syâm prajâyeyeti*, "llavors va

determinar: que Jo esdevingui molts, que Jo em multipliqui".

Com el Jo Suprem pot esdevenir molts, sense perdre, tanmateix, la seva unitat? La resposta índia és clara: mitjançant l'encarnació en una pluralitat d'individus. Mentre que en la tradició cristiana aquesta encarnació divina és el privilegi d'un sol individu, en la tradició hindú l'encarnació divina és una prerrogativa de tot ésser vivent: des de l'ameba fins al déu o l'àngel, passant per l'home, d'acord amb aquell text de la *Brhad Aranyaka Upanisad* (2.5.18), que diu:

"(Havent fet) cossos amb dos peus i cossos amb quatre peus ..., la Persona Suprema va entrar en els cossos. Aquesta és, en veritat, la Persona que roman en tots els cossos".

Aquest misteri que, aprofitant la terminologia cristiana, podríem designar com el misteri d'una unió hipostàtica generalitzada, és des de la perspectiva hindú un misteri de no-dualitat, atès que la relació existent entre el Jo Diví i els cossos i les ments que d'alguna manera el multipliquen no és una relació de dualitat, per tal com no hi ha res que multiplicat per dos sigui aplicable a la hipòstasi divina i als nombrosos psicosomes que l'encarnen. Per aquest misteri d'encarnació tots els éssers vivents esdevenen membres de la Divinitat, d'acord amb aquell text de *Çvetâçvatara Upanisad* 4.10 que diu:

"El món sencer està ple d'éssers que són els seus membres (*avayava*)".

De tots els éssers vivents que, d'acord amb la literalitat d'aquest passatge, són membres de la Divinitat, no tots estan en situació d'esdevenir membres del companyonatge diví. Així no són membres d'aquest companyonatge ni aquells éssers vius que degut a l'opacitat de llurs ments són incapaços de prendre decisions lliures, com són ara les plantes i els animals, ni aquells éssers vius que malgrat la suficient claredat de llurs ments resisteixen i es contraposen a les intimacions provinents de Jo, com són ara certs déus, àngels o homes als quals escau en un sentit o altre el qualificatiu de pecadors. Els membres del companyonatge diví són únicament aquells homes, àngels o déus que són sensibles a les intimacions de la veritat que provenen de llur Jo Profund i hi responen. Aquests i únicament aquests constitueixen el companyonatge diví al qual ens estem referint aquí i del qual bé podríem

dir amb propietat que constitueix allò que amb una terminologia pròxima al cristianisme es pot designar amb l'expressió: el Cos Místic de la Divinitat.

Però no ens quedem aquí, com si fos el nostre punt de destinació, ans entrem en la part més litigiosa de la qüestió, que és la que fa referència al problema del contingut eròtic de la relació de Déu amb el món. Que Déu copuli amb ell mateix és encara acceptable després de tot el que hem dit en l'apartat anterior, però això d'admetre que Déu pugui copular amb aquells que ha tret del si de la seva potencialitat per convertir-los en el seu companyonatge pot semblar ja excessiu. I, tanmateix, això és el que ens diu la *Proténnoia trimòrfica*, quan declara que Déu copula amb tots aquells que l'estimen. Com pot Déu copular amb éssers d'aquest món? La meua resposta provisional, basada com veurem en una sèrie de materials, és que de diverses maneres.

Déu copula en primer lloc amb els éssers d'aquest món, fecundant-los arreu amb la seva semença. Aquest és per a mi el sentit que tenen aquestes sorprenents paraules de *Rg Veda* 1.128.3:

"En cursa ràpida fa Ell en un sol dia la volta a la Terra, deixant entre clamors la Semença, guaitant a través de cent ulls".

Dia rere dia és com si Déu fes el periple de la terra i copulés amb tots els éssers, pel fet de deixar en ells la semença que els sosté, que els vivifica, que els omple secretament de joia, per tal com tot el que s'esdevé en el món és el resultat d'una densificació creixent d'una mena de semença divina. A aquesta semença es refereix -ja ho hem vist- *l'Atharva Veda* (9.4.7) quan diu:

"La seva Semença és Creixement Il.limitat".

Tot això no són per al pensament indi metàfores, sinó fets verídics, per tal com tot el que existeix en el món és considerat com l'actualització d'una mena de llavors o *bijāh* contingudes inicialment en la Potència Absoluta. La tradició índia no té en aquest sentit escrúpols a parlar d'un *bhuvanasya retas*, és a dir, d'una semença divina que circula pels móns i els constitueix. A aquesta semença al.ludeix *Rg Veda* 1.152.1, quan ens parla de com el vessament ininterromput de les aigües seminals és la preocupació constant dels déus. A aquesta semença fa un cop més referència *l'Atharva Veda* (11.8.29), quan afirma que

"Havent fet de llur semença mantega clarificada, els déus penetraren en l'home".

En el cas de l'home que estima Déu la penetració en ell de la semença divina pot arribar-se a convertir en l'experiència concreta d'una mena de còpula amb la pròpia divinitat. Parlant d'això Ramakrishna deia:

"Amb la consecució de *mahâbhava* o l'èxtasi diví tots els porus del cos i àdhuc les arrels del pèl, esdevenen un gran òrgan sexual (*mahâ-yoni*) i en cada porus hom experimenta el plaer del comerç sexual amb el Si-Mateix Diví" (cf. Sil 1991 50).

Però no és només, com si diguéssim des de fora que Déu copula amb l'home. Hi copula també des de dintre, és a saber, a través de les estructures sexuals amb què ha dotat el cos humà i que ell necessàriament assumeix pel fet de l'encarnació de què parlàvem suara. Encarnant-se en l'home, Déu assumeix no sols el cos i la ment de l'home, sinó totes les operacions d'aquest cos i d'aquesta ment. Es per això que les upanisads no es cansen d'atribuir al propi Déu tot allò que l'home fa, desitja, experimenta (cf. *Chândogya Upanisad* 3.14.4). Car, d'acord amb *Katha Upanisad* 2.1.3, Déu és en veritat,

"Allò pel qual hom experimenta tota forma, tot gust, tota olor, tot so, tot contacte, tot comerç sexual".

A través de les estructures sexuals de l'ésser humà, la divinitat expressa cap enfora aquella Voluptat Transcendent que, segons Daniélou (1973 50), és la causa immanent de l'univers. I igualment podem dir que a través de les estructures sexuals de l'ésser humà Déu expressa cap enfora aquell sospir d'amor que el porta a manifestar el món en mig d'una joia incontenible. Es, tal vegada, en connexió amb això que la tradició índia concep el sexe físic com un mitjà de vinculació o comunió (*grahas*) i al mateix temps com una facultat d'acció (*karmendriya*) i un centre especialíssim de benaurança (*ânanda-âyatana*). En tot cas és cert que, des del punt de vista indi, hom pot fer sense gran problema una sèrie de reflexions sobre el sexe com a expressió de quelcom diví, en tant que *grahas*, *karmendriya* i *ânanda-âyatana*. Per exemple, aquestes.

Bé que l'organisme humà disposi d'una gran varietat de *grahas* o mitjans de vinculació, com són la vista, l'oïda, el tacte, l'olfacte o el gust, cap d'ells no és capaç de produir el sentiment de comunió que pot sorgir a través de la relació sexual. En això el sexe tradueix verament al

defora aquell sentiment de comunió íntima que caracteritza l'abraç ardent de Çiva i Çakti en les profunditats de la Realitat Suprema.

D'altra banda, bé que l'organisme humà disposi d'una varietat de *karmendriyas* o facultats d'acció, com són les mans, els peus, la boca o l'anús, cap d'elles no projecta cap enfora la capacitat creadora de la Divinitat com el sexe. De totes les facultats d'acció el sexe és la que millor expressa al defora la virtualitat creadora de la Potència Suprema a l'interior del Pla Absolut.

Finalment, bé que l'organisme humà disposi d'una sèrie de fonts de benaurança, tals com la vista, l'oïda, el tacte, el gust o l'olfacte, cap d'aquestes facultats sensorials no està tan associada a la benaurança com ho està el sexe, almenys si hem de fer cas del que sobre això ens diuen les Upanisads. El sexe, com he dit en un altre lloc, no és solament la més alta de les delectances sensorials, sinó també el punt de confluència de totes les benaurances. En connexió amb això la *Brhad Aranyaka Upanisad* (2.4.11) afirma que de la mateixa manera que la pell és el punt de confluència de tots els contactes, o les narius de totes les olors, o la llengua de tots els gustos, o l'ull de totes les formes, o l'orella de tots els sons, així també "el sexe és el punt de confluència de totes les benaurances": *sarvesâm ânandânâm upastha ekâyanam*. Tot això per dir un cop més que el sexe tradueix a l'exterior la voluptat transcendent de l'abraç de Çiva i Çakti a nivell suprem.

\* \* \*

Però, si tal com estem dient, Déu copula cap enfora a través de la sexualitat humana, és que és correcte dir que Déu copula amb tots aquells que estima a través de qualsevol tipus de relació sexual? Per a mi és molt clar que en sentit estricte Déu no pot copular amb aquells que estima a través d'una relació sexual de dominància, sinó únicament a través d'una relació sexual de companyonatge. Per quina raó? Doncs perquè, en la meva opinió, Déu no ha creat el món per exigir-ne la submissió, sinó per cercar-ne la resposta amorosa. Déu no ha creat el món per cap ànsia de dominació, sinó, com diu Berdiaev, per "una set i un anhel ... apassionat per un altre si mateix". Des de l'interior del cos, on resideix com el si mateix propi, Déu no espera la supeditació incondicional, sinó la resposta amorosa a les seves intimacions. Es per això que, en la meva opinió, cap relació sexual de dominància no està en situació de simbolitzar -i en aquesta mesura revelar- la relació amorosa de Déu amb l'home, sinó únicament les relacions sexuals de

companyonatge, unes relacions que, per cert, s'estenen, segons Modugno, a tot l'àmbit de la sexualitat humana, quan aquesta ha estat verament expurgada de factors alienants.

A la pregunta, doncs, de si hi ha quelcom dins de la sexualitat humana capaç de simbolitzar i, a través d'això, revelar el misteri de la còpula externa de Déu, la meua resposta conjectural és que sí, que en principi tota relació sexual de companyonatge -sigui del signe que sigui- està en situació de revelar quelcom de la suprema relació de companyonatge, és a saber, aquella que intenta establir la pròpia Divinitat amb tots els éssers capaços d'estimar-la.

### *Apèndix. Bellesa i escatologia*

Quan parlo d'escatologia, penso, com els hindús en l'acabament real del món i no pas, com els zoroastrians, cristians, etc., en la seva perpertuïtat sota una altra forma. Això d'una vida perdurable en un cel empiri on cadascú retrobarà els seus estimats i estimades, sense, per dir-ho així, cap altre alicient que el d'una contemplació divina en comú (cf. McDannell & Lang 1990), em resulta absolutament insuls.

Per a mi, si hi ha d'haver un cel nou i una terra nova, no han de ser quelcom definitiu, sinó, en tot cas, l'etapa culminant del procés còsmic, una etapa en la qual el principi de funcionament del cosmos deixi tal vegada de ser la contrarietat, la lluita, l'obstacle, per esdevenir una revelació multiforme de la bellesa.

La idea de la possible substitució d'un factor per l'altre m'ha vingut llegint l'estudi d'Henri Corbin sobre l'experiència mística de Rûzbehân, un fidel d'amor iranià, d'una talla excepcional. El fet que el que Rûzbehân contempla per damunt de tot en el Paradís siguin manifestacions de bellesa m'ha suggerit la idea que la revelació de la bellesa pugui ser com una mena d'últim bastió des del qual la manifestació còsmica resisteixi l'embestida de la gran dissolució.

Si això fos veritat, no seria del tot cert que el món necessiti de la lluita, de l'obstacle, de la contrarietat per ser, tal com posa en relleu Jacob Boehme (cf. Grunsky 1984 63) o d'una altra manera la tradició vèdica. Si això fos veritat, no seria però tampoc del tot cert que el món pogués continuar sense un mínim d'obstacle, car la bellesa té més del que sembla la naturalesa d'un obstacle. En efecte, la bellesa al mateix temps que és font de complaença (paraula aquesta que entra generalment en la definició de bellesa), és també una font de tensió, per la impossibilitat

que té la facultat perceptiva de la bellesa de sadollar-se amb el seu objecte i això pertany, sens dubte, al gènere obstacle, al gènere contrarietat. Mentre que la veritat deixa plenament satisfeta la intel·ligència o mentre que la bonesa deixa plenament satisfeta la voluntat, la bellesa deixa alhora satisfeta i insatisfeta la facultat capaç de percebre-la, una cosa que per si sola fa veure que la bellesa no pot ser una espècie de bé o bonesa, a pesar del que diu la filosofia escolàstica.

D'alguna manera es podria dir que la bellesa és de totes les contrarietats, de tots els contratemps el pitjor, car mentre la resta dels obstacles poden ser eliminats progressivament de la manifestació còsmica (per exemple, el mal físic o el mal psicològic), el contratemps que comporta la bellesa està destinat a resistir fins al darrer moment del procés evolutiu i mentre que la resta dels obstacles afecten únicament l'ésser creat, aquest afecta fins i tot el creador que, per més que s'esforci per expressar a través de les formes la seva intrínseca bellesa, no pot mai aconseguir-ho. Car, si bé la bellesa és, com diu Corbin (1972 VI), un mirall que revela una forma de ser intrínseca del Creador, és també un vel espès que n'amaga aquesta forma de ser.

"Trobar cara a cara la bellesa és ficar-se en el turment de trobar i de no trobar ... Es a la vegada un encís de joia i una mena d'esglai sagrat davant del secret d'allò que és diví en l'home" (cf. Corbin 1972 71).

D'aquí que la visió de la bellesa sigui en el cor del místic

"la coincidència de la consecució i de l'inaccessible, de la visió refusada a través de la visió atorgada, de l'absència assaborida en la presència, de la inquietud d'un encara més enllà en la quietud assaborida segons com aquí baix" (Corbin 1972 28).

"Déu és bell i estima la bellesa", diuen els sùfis, però aquest amor de Déu per la bellesa té un aspecte torturador. *La prova del vel* no solament és la prova per la qual Déu fa passar els profetes i els espirituals (*awliyâ*). no solament és la prova que constitueix el mateix sentit de la creació, sinó que, com diu Corbin (1972 31), denuncia al mateix temps el turment secret que Déu experimenta en el seu propi ésser per no poder acabar mai de revelar-se.



Les visions de la bellesa que té Rûzbehân al Paradís revelen sovint aquest doble sentiment de complaença i turment:

"Heus aquí que el vaig veure amb l'atribut ... de la Bellesa, en la meva mansió, *sota la forma més bella* (és a dir, la forma adàmica) ... I vaig experimentar una enyorança, un amor, un desig, que s'acreixien l'un per l'altre" (cf. Corbin 1972 49).

"La meva intenció era d'arribar a l'increat, on em seria donat de sortir de la norma de les teofanies. Llavors vaig veure Déu *sota la forma més bella*, alçant-se damunt meu del món del Misteri. I ja no vaig posseir-me. Sanglotava, cridava, car aquesta forma m'enlluernava d'estupor ..., com si del seu Rostre es projectessin sobre meu unes roses blanques ..." (cf. Corbin 1972 59-60).

"Jo estava entre l'ocultació (*istimâr*) i la teofania (*tajallî*). fora de mi, cridant, gemegant, enyorat i boig d'ardent desig, a la manera dels qui són presa de l'ebrietat". (cf. Corbin 1972 63).

En les visions de Rûzbehân el turment de la revelació/ocultació de la bellesa divina no solament afecta l'home, sinó els mateixos àngels. Així en una de les seves visions el gran fidel d'amor contempla Déu

"més amunt del tron, en les cambres nupcials de la intimitat, manifestant-se amb els atributs de la bellesa ... I no hi havia al seu davant ningú més que Gabriel que vessava llàgrimes i que de sobte s'esquinçà les vestidures, sota la violència del seu deliri d'amor en presència de la bellesa divina ..." (cf. Corbin 1972 52).

En un altre passatge del seu *Diari Espiritual* Rûzbehân fa notar com l'impacte de la bellesa divina sobre la ment creada afecta en realitat amb la mateixa intensitat els éssers terrenals i els del cel. Diu:

"Llavors vaig veure en la Faç divina una tal bellesa que els éssers celestials i els terrenals bé en podrien morir de delícia" (cf. Corbin 1972 56).

La bellesa, en tant que font de tensió, de contrarietat, és veritablement digna de ser l'últim obstacle que manté el dinamisme de la manifestació còsmica,

l'obstacle més enllà del qual cesa l'impuls que es tradueix en moviment i tot retorna a la tranquil·litat eterna. Però la bellesa no solament és digna de ser l'última encarnació de l'obstacle, de la contrarietat, del desequilibri que el món necessita per continuar sent; la bellesa és també digna de ser l'acompanyant d'honor del tram culminant de la manifestació còsmica per una altra raó. Aquesta raó és perquè el darrer tram de la manifestació còsmica ha de consistir, si tot el que hem dit anteriorment no és una niciesia, en una realització perfecta d'aquell companyonatge diví que hem estat considerant com la causa exemplar i final del món i a aquest companyonatge li escau d'una banda ser bell i de l'altra nodrir-se de la bellesa, viure de la bellesa.

Es per això que Rûzbehân contempla en les seves visions paradisiàques tots els éssers com a bells:

"Veia tots els éssers com tants altres rostres bells" (cf. Corbin 1972 23).

"Vaig veure els meus en un paradís davant de Déu, que tenien l'aspecte de joves bel·leses, car jo veia tot el que feia companyia entorn de Déu sota la forma de joves bel·leses" (cf. Corbin 1972 53).

Es també per aquesta raó que Rûzbehân ens presenta la bellesa com el *factor* de cohesió totpoderós entre aquells que formen part del companyonatge diví, els fidels d'amor en el sentit més profund de la paraula. I és igualment per aquesta raó que Rûzbehân ens presenta la revelació de la bellesa com a lligada a diverses formes de tendresa amical per part d'aquell que n'és la font última. En aquest sentit val la pena de citar alguns fragments del seu Diari Espiritual:

"Llavors Déu se'm va mostrar ... sota una forma tal de bellesa que encadenava a ella tots els fidels d'amor" (cf. Corbin 1972 55).

"Havent-me fet seure al seu davant i havent-me tractat amb tota mena de graciosa cortesia, em donà amb la seva pròpia mà un beuratge que no puc descriure" (cf. Corbin 1972 56).

"Tot seguit em féu seure a la Taula de la Sol·licitud ... (i) em presentà plats d'aquesta Taula ... Tals són les regles de la seva delicadesa pel que fa ... als seus amics" (cf. Corbin 1972 57).

La revelació de la bellesa s'envolta de tot un clima de tendresa:

"Vaig veure Déu (*al-Haqq*) sota el revestiment ... de la bellesa. M'abeurà en el mar de la dilecció (*wadâd*); m'elevà al rang de la intimitat" (cf. Corbin 1972 46).

El clima de tendresa amical que caracteritza la revelació de la bellesa divina contrasta amb el clima de duresa, d'anorreament, d'extinció, que caracteritza la revelació de la majestat divina. Així, quan Rûzbehân diu a Déu que és el seu servidor, Déu li contesta que no és ningú per ser el seu servidor i el colpeix amb l'assalt de la seva majestat:

"Jo em deia a mi mateix: 'Sóc el teu servidor' ... Llavors colpiren contra el meu cor els assalts de la Sublimitat. (I Déu) em digué: 'Qui ets tu per ser servidor respecte a mi?'" (cf. Corbin 1972 62).

En una altra ocasió en què Rûzbehân manifesta a Déu que no vol la revelació de la seva Bellesa, sinó la de la seva Majestat, tot seguit se sent anorreat per Déu:

"Em digué per la meva consciència secreta ... Què és el que cerques? El que cerco és la meva absorció (*fanâ*) en la violència d'allò que és pre-eternal, car no puc assadollar-me amb la visió de l'amfibologia, de l'ambigüitat (*iltibâs*) ... Avançarem, doncs, cap a allò que està més enllà del Tron ... (Però quan Déu aparegué) amb l'atribut de l'Omnipotència, de la Immensitat (*al-jabarût*), tot seguit vaig ser anorreat" (cf. Corbin 1972 59-60).

El mateix passa quan Rûzbehân demana a Déu de penetrar en el reialme de la transcendència pura:

"Vaig dir: 'Déu meu! Fes-me arribar a tu ... en el despullament de la teva Unitat, abstreta de tot predicat!' ... Déu em féu entrar en aquest altre món. Llavors vaig ser despullat de les infirmitats de les normes comunes, però no vaig poder subsistir fins a la fi, car aquesta mansió era la ... de la negativitat (*tanzîh*), de l'anihilació (*fanâ*)" (cf. Corbin 1972 59).

En un altre passatge llegim:

"Déu meu! ... Fes-me veure el pur increat, la superexistència a l'estat pur! ... Llavors em mostrarà un àtom de llum de la seva essència eterna i poc va faltar perquè el meu esperit no es volatilitzés. Temia morir ..." (cf. Corbin 1972 58)

Davant la cruesa d'aquests fets colpidors el propi Déu aconsella Rûzbehân de deixar de cercar-lo en la mansió de la Majestat, per cercar-lo en la mansió de la Bellesa:

"Llavors em va mostrar una dolçor plena de gràcia i em digué: 'Cerca'm en l'estació mística de l'amor, car ... res del que hi ha en el món pot fer front als assalts de la meva Majestat ... I vaig romandre amb la dolçor de la meva visió" (cf. Corbin 1972 60).

Bé que en la vida del místic el temps de la revelació de la bellesa i el temps de la revelació de la majestat no es presentin en un ordre precís, en la vida del cosmos, sí que el temps de la revelació de la bellesa i el temps de la revelació de la majestat es presenten en un ordre fix. El temps de la revelació de la bellesa, amb el clima de tendresa amical que el caracteritza, correspon a l'etapa darrera i culminant del procés còsmic, l'etapa que segons nosaltres es caracteritza per la realització perfecta d'aquell companyonatge diví que dèiem que és la causa exemplar i final de tota la manifestació còsmica. El temps de la revelació de la majestat, amb el clima de negativitat (*tanzîh*) i d'anihilació (*fanâ*) que l'acompanya, correspon a l'etapa de la dissolució còsmica, l'etapa que la tradició índia caracteritza com la nit de Brahman.

Heus aquí, doncs, com el que Rûzbehân ens explica de la seva experiència mística serveix per il·lustrar una determinada lectura de diversos materials que trobem en les tradicions religioses. S'acaba, però, aquí la seva capacitat d'explicar coses? Jo penso que no. I m'ho fa veure, per exemple, la manera que té Rûzbehân de relacionar el tema de la bellesa amb el tema de l'erotisme. Segons Corbin, que no fa més que glossar el que diu Rûzbehân sobre aquesta qüestió, la relació entre bellesa i eros no pot ser més important, car diu:

"La bellesa no és pas un simple atribut diví entre altres. És l'atribut essencial. Aquesta és la raó per la qual Déu mateix és la font i la realitat d'eros i en prohibeix una doble dessecració: la del llibertinatge, que n'és la profanació, i la d'un ascetisme, que per càlcul o per un *miserabilisme* congènit n'és la negació" (1972 21).

El propi Rûzbehân posa en relleu la relació entre la bellesa i eros, quan diu:

"La bellesa no pot sofrir que la segreguin en la solitud. Tot el seu desig és que l'amor s'hi conjugui, car des de la pre-eternitat bellesa i amor han intercanviat la promesa de no separar-se mai" (cf. Corbin 1972 28).

Es, sens dubte, interessant remarcar aquí que la relació entre bellesa i amor ha estat vista diferentment per diversos autors. Plató diu en el Simposi (cap. 25) que l'essència d'eros és "engendrar en el bell": *tiktein en tô kalô*. Per a Stendhal, en canvi, eros és la passió que porta en si la marca de la bellesa. Schopenhauer, per la seva banda, afirma que el sentit de la bellesa presideix l'impuls sexual. Apartant-se d'aquestes aproximacions, Schubart denuncia la tendència moderna a reduir eros a un culte de la bellesa, que és per a ell quelcom tan desafortunat com reduir la religió a l'ètica. Per a Schubart, qui no veu la prestància d'eros sobre la bellesa es perd l'aspecte més profund d'eros. Per a ell, en efecte, el moment eròtic precedeix l'estètic i el supera en força i significació. No és la bellesa allò que determina l'amor, sinó l'amor allò que determina la bellesa, que no és en el fons res més que un efecte del toc misteriós d'eros (cf. Schubart 1989 22-23).

Sigui el que sigui d'aquesta qüestió, el cert és que les visions de bellesa de Rûzbehân tenen en més d'una ocasió clars accents eròtics.

En un passatge de la seva autobiografia llegim:

"Es així com una nit, quan anava a pregar, l'Esser diví va passar prop meu, tot mostrant-se *sota la forma més bella*. Em va somriure i llançà vers mi uns saquets de mesc. Jo vaig dir-li: 'Dóna-me'n en quantitat'. Ell em digué: 'Cadascun d'ells és un àngel i tu ets un àngel de Pèrsia'" (cf. Corbin 1972 58).

El to eròtic d'aquesta visió ve de l'esment dels saquets de mesc, una substància segregada pel mesquer en una bossa situada prop de l'aparell genital, a la qual s'atribueixen efectes afrodisíacs. Aixó que Déu reparteixi bosses de mesc i que hi identifiqui membres del seu companyonatge té fortes connotacions eròtiques, si tenim en compte la calor a l'abdomen i l'excitació sexual que el mesc, segons es diu, produeix. Aquesta és una d'aquelles visions irreverents de Déu que, segons Rûzbehân, li haurien

merescut el qualificatiu de *zandiq* o heretge, si algú n'hagués pogut ser testimoni presencial (cf. Corbin 1972 57). Però pitjor encara que aquesta visió és una altra en què Rûzbehân no veu ja Déu sota la forma humana, que al cap i a la fi és una visió atribuïda al propi profeta de l'islam, sinó que arriba a l'extrem inconcebible de pretendre haver ballat amb ell:

"Un dia vaig caure en el mar del desig ... I heus aquí que vaig veure Déu ... (i) vaig romandre en la contemplació de la seva bellesa. Em trobava al cim de l'embriaguesa espiritual i poc va faltar perquè el meu esperit fos arrabassat, la meva intel·ligència abolida, el meu cor envolat, la meva consciència secreta anorreada ... Jo estava alhora absent i present; em semblava alhora que el veia i que no era jo qui el veia. Llavors, heus aquí que vingué vers mi, m'atragué cap a si per ballar i vaig ballar amb ell" (cf. Corbin 1972 63)

En una escena visionària més discreta no és amb Déu amb qui balla Rûzbehân, sinó amb els seus àngels:

"Em va semblar que estava en el Temple de la Meca ... Gabriel estava dret sota el pòrtic ... Miquel estava dret a prop seu; Serafiel, a prop d'ells dos ... A continuació cadascun dels tres àngels s'atansà a mi i em cridà pel meu nom ... Em va semblar que la Ka'ba mateixa s'estremia i s'acostava a ells. Llavors vaig ballar amb ells ..., tot tenint part en llur èxtasi amorós" (cf. Corbin 1972 51).

Amb aquesta mena de visions desapareixen, per dir-ho així, els obstacles que poguessin restar a Rûzbehân per donar lliure curs a tota la puixança de la seva imaginació creadora. Sigui com sigui, el cert és que més d'una de les visions de Rûzbehân resulten francament escandaloses des del punt de vista de l'ortodòxia islàmica convencional (cf. Corbin 1972 63).

Una cosa a senyalar en aquestes visions és la importància que hi tenen els trets andrògins de les figures que hi apareixen. Aquests trets són, com assenyala Corbin, els trets comuns a la noia jove i a l'adolescent, uns trets comuns que, segons els contemporanis del místic, es trobaven plenament encarnats en certes joves bel·leses turques de l'Àsia central, tant d'un sexe com de l'altre (1972 49). Es sota aquests trets que Déu manifestà el seu rostre al profeta, en una visió incansablement meditada pels sùfis (cf. Corbin 1972 47) i és sota aquests trets que Rûzbehân

contempla els àngels de les seves visions, com posen de manifest els passatges següents:

"Vaig veure els àngels de la bellesa (*jamâliyûn*) que seien en companyia, amb vestits com les núvies més belles que hagi pogut mai veure ... I al primer rang de llur assemblea veia Gabriel, semblant a una núvia i com si fos la lluna entre les estrelles. Els seus cabells eren com els d'una dona, disposats en llarguïssimes trenes i duia una vestidura roja brodada en verd" (cf. Corbin 1972 47).

"Una altra vegada vaig veure Déu amb l'atribut ... de la bellesa. Amb ell hi havia àngels que s'assemblaven a dones bellíssimes i les trenes de llurs cabelleres queien fins a terra ..." (cf. Corbin 1972 47-48)

Tots aquests trets femenins confereixen al companyonatge de Déu aquella naturalesa andrògina que, en la meua opinió cal adjudicar-li, si no volem fer tort a una sèrie d'intuïcions religioses profundes.

Però no és només d'androgínia que les visions de Rûzbehân ens parlen. Ens parlen també, certament amb un llenguatge extremadament delicat, d'homosexualitat.

Els àngels amb trets andrògins que Rûzbehân contempla en el Paradís li confessen sovint sentiments d'enamorament que poden certament sorprendre al lector contemporani. Els passatges en què es parla d'aquest tema són d'una tendresa particular:

"Davant meu vaig veure els dos àngels que hom anomena els Nobles Escribes, que semblaven enamorats de mi ... (I el mateix arcàngel Gabriel) vessava llàgrimes a causa de mi i per desig de mi. En realitat, tots els àngels deixaven passar els instants en la dolçor de veure'm, com si tinguessin el desig de mi i s'alegressin del meu estat espiritual" (cf. Corbin 1972 47).

"Vaig dir: 'Oh Déu meu! com prendràs el meu esperit (en el moment de la mort)?' Ell em digué: 'Vindrà a tu de la profunditat de la pre-eternitat, prendrà el teu esperit així, amb la mà, i te m'endurà a la mansió de la intimitat. Allí t'abeurará amb el vi de la proximitat i et mostrarà la meua bellesa, tal com tu desitges, sense cap vel ... Després vaig veure Monkir i Nâkir, semblants a dos jovenets bells i graciosos, que tocaven el rabell al capçal de la meua tomba i em deien: 'Estem enamorats de tu; és

d'aquesta manera que et vindrem a cercar al teu llit de mort'" (cf. Corbin 1972 48).

Amb aquests textos és com si Rûzbehân desafies la tradició exotèrica a instàncies d'una ètica seva personal, que té més a veure amb l'actitud inconformista de l'antic guerrer (en persa, *javânmard*) que no pas amb l'actitud submissiva del seguidor d'una religió (cf. Corbin 1972 67 55 56).

Una cosa a remarcar pel que fa al caire més o menys homosexual de les visions de Rûzbehân és que no està en relació amb cap predisposició personal seva. Quan Rûzbehân s'enamora, ho fa d'una dona i no pas d'un home, com ens explica Ibn 'Arabî en les seves "Conquestes espirituals de la Meca". El gran sufi andalús conta com durant un sojorn perllongat a la Ciutat Santa Rûzbehân s' enamorà perdudament d'una jove cantant de gran bellesa i com el seu amor prengué tot seguit l'única forma que li esqueia, és a saber, la d'un amor d'adoració que arribava fins a l'èxtasi. Les coses així, Rûzbehân -ens diu Ibn 'Arabî- no parava de sospirar durant les seves devocions al gran temple de la Meca, fins que, angoixat davant la idea que la gent pogués pensar que la font dels seus sospirs era Déu, quan en realitat era la jove cantant, decidí desfer l'equívoc, i es presentà a la comunitat sufi on explicà el que li ocorria.

"Amb la intrèpida simplicitat dels cors purs", diu Corbin, "Rûzbehân vingué, doncs, a l'assemblea dels sufis i allí, desfent-se de la seva *khirga* (mantell ritual), la llençà davant dels seus companys, els explicà la història i conclogué: 'No vull mentir a ningú pel que fa al meu estat'" (cf. Corbin 1972 69-70).

Només aquest fet ja ens indica que les connotacions homosexuals que tenen algunes de les visions paradisiàques de Rûzbehân no tenen per rerefons cap predisposició personal seva. En aquest sentit contrasten profundament amb les visions paradisiàques d'una Mectildis de Magdeburg, que en un dels seus raptos al cel creu sentir de llavis de Crist aquestes paraules:

"Despulla't de la por i la vergonya i de tota virtut exterior. Mantingues només, per a l'eternitat, aquestes virtuts que estan dintre teu per naturalesa i que són el teu noble apetit sexual i el teu desig ardent. A ells respondré jo eternament amb la meva tendresa sense fi" (cf. McDannell & Lang 1990 139).



Per a mi si cal creure a algú no és a aquell o aquella que projecta al cel els seus desigs terrenals, sinó a aquell o aquella que veu en el cel o paradís quelcom que transcendeix la manera de ser de les coses d'aquí a baix. En aquest sentit jo em sento en principi inclinat a donar crèdit a aquestes paraules de Rûzbehân:

"Aquell que pensa que aquestes revelacions són fantasies que mereixen la sospita de *tashbîh* (antropomorfisme) no és més que un principiant, un que no ha experimentat res ni ha respirat mai el perfum de les flors del paradís. Aquestes són experiències del món sacrosant, estacions que s'ofereixen als més penetrants d'entre els circumspectes, els quals saben bé que són formes de la condició divina (*robubîya*), una aparició de les llums eternes, una qualificació que reben els atributs divins per intermedi de les teofanies" (cf. Corbin 1972 54).

Jo no sé si les visions de Rûzbehân són o no pures projeccions de l'inconscient sobre el pla escatològic. El que sí que sé és que corresponen fins a tal punt a una sèrie d'intuïcions que s'han expressat en aquest llibre que no puc deixar-les fàcilment de banda. Personalment m'ajuden a mantenir l'esperança que tot allò que la sexualitat humana hauria pogut ser i no ha estat, potser al capdavant arribarà a ser per alguna contingència de difícil previsió.

REFERENCIES BIBLIOGRAFQUES

keref.lli  
entregues

- AGUILAR 1989: *Eros i els seus rostres enigmàtics*. Per Enric Aguilar. Barcelona: La Llar del Llibre.
- AGUILAR 1991a: *Apunts de metafísica de l'èxtasi*. Per Enric Aguilar. Barcelona: La Llar del Llibre
- AGUILAR 1991b: *Sexe i utopia. Una visió iconoclasta de la sexualitat*. Per Enric Aguilar. Barcelona: La Llar del Llibre
- AGUILAR 1991c: *Rgvedic society*. Per Enric Aguilar i Matas. Leiden: E.J. Brill
- AITAREYA ARANYAKA UPANISAD: *The Upanisads*. Per F. Max Müller. A *Sacred Books of the East*. Banaras: Motilal Banarsidas: 1972: 2 vol.
- AITAREYA BRAHMANA. Editat per Arthur Berriedale Keith. Oxford: 1909
- ALSTON 1980: *Çamkara*. Per A.J. Alston. Londres: Shanti Sadan: vol. I II III
- ATHARVAVEDA SAMHITA: *Harvard Oriental Series*, vol. 7-8. Traduït per W.D. Whitney. Cambridge-Massachussets: 1905
- ATLAN 1991: *Con razón y sin ella. Intercrítica de la ciencia y el mito*. Per Henri Atlan. Barcelona: Tusquets
- AUROBINDO 1955: *La vie divine*. Per Çri Aurobindo. Paris: Albin Michel: 4 vol.
- AUROBINDO 1971-76 XVI: *The supramental manifestation and other writings*. Per Çri Aurobindo. Pondicherry: Aurobindo Ashram
- AUROBINDO 1971-76 XXIV: *Letters on yoga. Part IV*. Per Çri Aurobindo. Pondicherry: Aurobindo Ashram
- BAEKE 1979: *L'autre école des femmes*. Per Viviane Baeke. Université Libre de Bruxelles
- BAUMER 1982: "Pûrsa and the origin of form". Per Bettina Bäumer. A *Rûpa Pratirûpa. Alice Boner Commemoration Volume*. Nova Delhi: Biblia Impex Private Ltd: pp.27-34
- BERDIAEV 1916: *The Meaning of the Creative Act*. En alemany: *Der Sinn des Schaffens*.
- BOARDMAN & LA ROCCA 1976: *Eros en Grecia*. Text de John Boardman i Eugeni La Rocca. Fotografies d'Antonia Mulas. Madrid: Ediciones Daimon
- BOEHME 1969: *The Signature of All Things and Other Writings*. Per Jacob Boehme. Cambridge/London: James Clarke
- BOHM 1984: *Wholeness and the implicate order*. Per David Bohm. London: Ark Paperbacks
- BONAPARTE 1974: *La sexualidad de la mujer*. Per Maria Bonaparte. Barcelona: Ediciones Península.

- BONER 1962: *Principles of Composition in Hindu Sculpture*.  
Per Alice Boner. Leiden: Brill
- BOSWELL 1980: *Christianity, social tolerance and  
homosexuality*. Per John Boswell. The University of  
Chicago Press
- BRAHMA-SUTRAS: *Vedānta-Sūtras, with the Commentary by  
Çamkarācārya*. Traducció de G. Thibaut. *A Sacred Books  
of the East*, vol.33-34. Varanasi: Motilal Banarsidas:  
1980
- BRHAD ARANYAKA UPANISAD: *The Principal Upanisads*. Editats  
amb introducció, text, traducció i notes per S.  
Radhakrishnan. Londres: Allen & Unwin: 1969
- BROSSE 1983: *Conciencia-Energía. Estructura del hombre y del  
universo. Sus implicaciones científicas, sociales y  
espirituales*. Per Thérèse Brosse. Madrid: Taurus
- CAMPBELL 1976: *Humankind Emerging*. Per Bernard G. Campbell.  
Boston: Little, Brown & Co.
- CASTANEDA 1989: *Relatos de poder*. Per Carlos Castaneda.  
México: Fondo de Cultura Económica
- CATAPATHA BRAHMANA: *The Çatapatha Brâhmana, according to the  
text of the Mâdhyandina school*. Traduït a l'anglès  
per J. Eggeling. *A Sacred Books of the East*, vol. 12,  
26, 41, 43 i 44. Varanasi: Motilal Banarsidas: 1972
- CHANDOGYA UPANISAD: *The Principal Upanisads*. Editats amb  
introducció, text, traducció i notes per S.  
Radhakrishnan. Londres: Allen & Unwin: 1969
- COOPER 1972: *La morte della famiglia*. Per David Cooper.  
Torino: Einaudi
- CORBIN 1972: *En islam iranien. Aspects spirituels et  
philosophiques. Tome III: Les fidèles d'amour.  
Shîisme et soufisme*. Per Henry Corbin. Paris:  
Gallimard
- CUCCHIARI 1981: "The gender revolution and the transition  
from bisexual horde to patrilocal band". Per  
Salvatore Chucchiari. *A Sexual meanings. The cultural  
construction of gender and sexuality*. Per S.B. Ortner  
& H. Whitehead (ed.). Cambridge University Press
- ÇVETAÇVATARA UPANISAD: *The principal upanisads*. Editats amb  
introducció, text, traducció i notes per S.  
Radhakrishnan. Londres: Allen & Unwin: 1969
- DANIELOU 1960: *La polythéisme hindou*. Per Alain Daniélou.  
Paris: Buchet/Chastel.
- DANIELOU 1973: *La sculpture érotique hindoue*. Per Alain  
Daniélou. Paris: Editions Buchet/Chastel
- DAYANANDA FRANCIS 1972: *Ramalinga Swamy*. Bangalore: The  
Christian Institute for the Study of Religion and  
Society
- DEACON 1934: *Malekula. A vanishing people in the New  
Hebrides*. Per A.B. Deacon. Londres: George Routledge.

- DEL COURT 1958: *Hermaphrodite. Mythes et rites de la bisexualité dans l'antiquité classique*. Per Marie Delcourt.
- DEL COURT 1966 LXXXVI: "Hermaphroditea. Recherches sur l'être double promoteur de la fertilité dans le monde classique". Per Marie Delcourt. A *Latomus. Revue d'études latines*
- DI MEGLIO 1990: *L'invisibile confine. Ermafroditismo e omosessualità*. Per Donatella Di Meglio. Roma: Melusina Editrice
- DODSON 1984: *The Phenomenon of Man Revisited. A Biological Viewpoint on Teilhard de Chardin*. Nova York: Columbia University Press
- DOVER 1978: *Greek Homosexuality*. Per K.J. Dover. Londres: Duckworth
- DUCH 1983: *Mircea Eliade. El retorn d'Ulisses a Itaca*. Per Lluís Duch. Publicacions de l'Abadia de Montserrat
- DUCH 1992: *La memòria dels sants. El projecte dels franciscans a Mèxic*. Per Lluís Duch. Publicacions de l'Abadia de Montserrat
- DURAND 1971: *La imaginación simbólica*. Per Gilbert Durand. Buenos Aires: Amorrortu Ed.
- ELIADE 1951: *Le chamanisme. Et techniques archaïques de l'extase*. Per Mircea Eliade. Paris: Payot
- ELIADE 1965 seq: *Encyclopaedia of Religions*. Dirigida per Mircea Eliade. Nova York: Macmillan
- ELIADE 1984: *Mefistófeles y el Andrógino*. Per Mircea Eliade. Barcelona: Editorial Labor
- EVOLA 1949: *Lo yoga della Potenza*. Per J. Evola. Milà: Fratelli Bocca
- EVOLA 1959: *Métaphysique du sexe*. Per J. Evola. Paris: Payot
- FISER 1966: *Indian Erotics of the Oldest Period*. Per Ivo Fiser. Praha: Universita Karlova
- FREUD 1913: *Totem und Tabu*. Per Sigmund Freud.
- GONDA 1963: *The Vision of the Vedic Poets*. Per Jan Gonda. La Haia: Mouton & Co.
- GOPI KRISHNA 1971: *Kundalini, the Evolutionary Energy in Man*. Per Gopi Krishna. Amb una introducció de F. Spiegelberg i comentaris de J. Hillman. Boulder: Shambhala
- GOPI KRISHNA 1975: *The Awakening of Kundalini*. Per Gopi Krishna. Nova York: E.P. Dutton & Co
- GOPI KRISHNA 1981: *The secret of yoga*. Per Gopi Krishna. Wellingborough: Turnstone Press
- GORDON 1946: *L'initiation sexuelle et l'évolution religieuse*. Per Pierre Gordon. Presses Universitaires de France

- GOSPEL 1942: *The Gospel of Sri Ramakrishna*. Traduït a l'anglès i prologat per Swami Nikhilsnanda. Nova York: Ramakrishna-Vivekananda Center
- GRUNSKY 1984: *Jacob Boehme*. Per Hans Grunsky. Stuttgart: Fromman-Holzbog
- HAAS 1991: *Die Weltsicht von Teilhard und Jung. Gegensätze die sich vereinen*. Per Giulio Haas. Olten: Walter Verlag
- HAUSSIG 1965: *Götter und Mythen im vorderen Orient*. Per Hans Wilhelm Haussig editor. Stuttgart: Ernst Klett Verlag
- HERDT 1982: *Rituals of manhood. Male initiation in Papua New Guinea*. Editat per Gilbert H. Herdt. University of California Press.
- HERDT 1984: *Ritualized homosexuality in Melanesia*. Per Gilbert H. Herdt (ed.). University of California Press
- HIPPOLITUS: *The Refutation of all heresies*. Traduït per J.H. Macmahon i editat per A. Roberts. Edinburgh: T. & T. Clark: 1870. (Volum 6 de l'Ante-Nicene Cristian Library)
- IBN 'ARABI 1975: *The wisdom of the prophets*. Per Muhyi-d-din Ibn 'Arabi. Traduït al francès per Titus Burckhardt i passat a l'anglès per Angela Culme-Seymour. Beshara Publications
- JAIMINIYA BRAHMANA. Complete text critically edited by Raghu Vira & Lokesh Chandra. Nagpur: Sarasvati Vihara Series: 1954: vol 31
- JOHNSTON 1980: *La música callada. La ciencia de la meditación*. Per William Johnston. Madrid: Ediciones Paulinas
- JUNG 1959: *The Archetypes and the Collective Unconscious*. Per C.G. Jung. *A Collected Works*. Princeton University Press
- KATHA UPANISAD: *The Principal Upanisads*. Per S. Radhakrishnan. Londres: Allen & Unwin: 1969
- KEESING 1982: "Introduction". *A Rituals of manhood. Male initiation in Papua New Guinea*. Editat per Geilbert H. Herdt. University of California Press
- LAYARD 1955: "Boar sacrifice". Per J. Layard. *A Journal of analytical psychology*. 1: 7-31
- LEVI MAKARIUS 1974: *Le sacré et la violation des interdits*. Per Laura Levi Makarius. Paris: Payot
- LINGA PURANA: traduït per un grup d'acadèmics. Delhi-Varanasi: Motilal Banarsidas: 1973: 2 vol.
- MAHABHARATA: Edició del Svâdhyâya Mandala. Aundh: 1926
- MASSIGNON 1975: *La passion de Husayn Ibn Mansûr Hallâj*,

- martyr mystique de l'islam. exécuté à Bagdad le 26 mars 922.* Per Louis Massignon. Paris: Gallimard: 3 vol.
- McDANNELL & LANG 1990: *Historia del cielo.* Per Colleen McDannell & Bernhard Lang. Madrid: Taurus
- MODUGNO 1991: *La mistificazione eterosessuale. L'eterosessualità istituzionale come falsificazione dell'eros e dell'uomo.* Per Elio Modugno. Kaos Edizioni
- MONTEFIORE 1985: *The probability of God.* Per Hugo Montefiore. Londres: SCM Press Ltd
- MORE 1988: *Utopia.* Per Thomas More. Versió catalana de Joan Valls. Barcelona
- MORRIS 1970: *El mono desnudo. Un estadio del animal humano.* Per Desmond Morris. Barcelona
- MOSCOVICI 1972: *La société contre nature.* Per Serge Moscovici. Paris: Union Générale d'Éditions.
- MUS 1968: "Où finit Purusa?" Per Paul Mus. A *Melanges d'Indianisme à la mémoire de Louis Renou.* Paris: Institut de Civilisation Indienne: 539-563
- NISARGADATTA 1982: *Je suis.* Per Sri Nisargadatta Maharaj. Paris: Les Deux Océans.
- O'FLAHERTY 1980: *Women, Androgynes and other Mythical Beasts.* Per Wendy Doniger O'Flaherty. University of Chicago Press.
- PAGELS 1982: *The gnostic gospels.* Per Elaine Pagels. Pelican Books
- PANIKER 1992: *Filosofía y misticismo. Una lectura de los griegos.* Per Salvador Paniker. Barcelona: Anagrama
- PANIKKAR 1963: "Der zerbrochene Krug. Zur indischen Symbolhaftigkeit". Per R. Panikkar. A *Antaios IV* 6. Stuttgart: Ernst Klett Verlag
- PANIKKAR 1967: "La faute originante". Per Raymond Panikkar. a *Archivio di Filosofia*; dirigit per Enrico Castelli. Roma: Istituto di Studi Filosofici
- PANIKKAR 1983: "The end of history. The threefold structure of human time-consciousness". Per R. Panikkar. A *Teilhard and the unity of knowledge.* Editat per T.M. King & J.F. Salmon. Nova York: Paulist Press
- PANCAVIMÇA BRAHMANA. Traduit a l'anglès per W. Caland amb el títol *The Brâhmana of twenty-five chapters.* Calcuta: Bibliotheca Indica 255: 1931
- PLATO: *Lysis, Symposium, Gorgias.* Traduit a l'anglès per W.R.M. Lamb. The Loeb Classical Library
- PRAÇNA UPANISAD: *The principal Upanisads.* Editats amb introducció, text, traducció i notes per S. Radhakrishnan. Londres: Allen & Unwin: 1969
- REICH 1962: *The sexual revolution.* Per Wilhelm Reich. Nova York: Farrar, Strauss & Giroux

- REICH 1975: *The invasion of compulsory sex-morality*. Per Wilhelm Reich. Penguin Books
- REICH 1978: *Selected Writings. An Introduction to Orgonomy*. Per Wilhelm Reich. Nova York: Farrar, Straus & Giroux
- RG VEDA: *Der Rig-Veda aus dem Sanskrit ins Deutsche übersetzt und mit einem laufenden Kommentar versehen*. Per Karl Friedrich Geldner. Harvard University Press: 1951: 3 vol.
- ROHEIM 1970: *Héros phalliques et symboles maternels dans la mythologie australienne. Essai d'interprétation psychoanalytique d'une culture archaïque*. Per Géza Roheim. Paris: Gallimard
- ROHEIM 1976: *Children of the desert. The Western tribes of Central Australia*. Per Géza Roheim. Nova York: Harper
- SATPREM 1990: *La mente de las células. O la mutación deseada*. Madrid: Edaf
- SCHÉRER 1983: *La pedagogía pervertida*. Per René Schérer. Barcelona: Laertes
- SCHIWY 1987: *Das Teilhard de Chardin Lesebuch*. Seleccionat per Günther Schiwy. Olten: Walter Verlag
- SCHUBART 1989: *Religion und Eros*. Per Walter Schubart. Munic: C.H. Beck Verlag
- SERGENT 1984: *L'homosexualité dans la mythologie grecque*. Per Bernard Sergent. Paris: Payot
- SERGENT 1986: *L'homosexualité initiatique dans l'Europe ancienne*. Per Bernard Sergent. Paris: Payot
- SIL 1991: *Rāmakrsna Paramahansa*. Per Narasingha P. Sil. Leiden: E.J. Brill
- SINGER 1977: *Androgyny. Towards a New Theory of Sexuality*. Per June Singer. Londres: Routledge & Kegan Paul.
- SINGER 1986: "Der Yoga der Androgynität". Per June Singer. *A Alte Weisheit und modernes Denken im Ost und West im Dialog mit der neuen Wissenschaft*. Editat per St. Graf. Munic: Kösel Verlag
- SIVARAMAMURTI 1974: *Nataraja in art, thought and literature*. Per C. Sivaramamurti. Nova Delhi: National Museum
- SLOTERDIJK 1989: *Crítica de la razón cínica*. Per Peter Sloterdijk. Madrid: Taurus
- SPENCER & GILLEN 1899: *The native tribes of Central Australia*. Per B. Spencer & F. Gillen. Londres
- TAITTIRIYA SAMHITA: Harvard Oriental Series: vol. 19! Traduit per A.B. Keith. Cambridge-Massachusetts: Harvard University Press: 1914
- TAITTIRIYA UPANISAD: *The Principal Upanisads*. Per S. Radhakrishnan. Londres: Allen & Unwin: 1969
- TEILHARD 1962: *L'énergie humaine*. Per Pierre Teilhard de Chardin. Paris: Editions du Seuil
- TEILHARD 1969: *Human Energy*. Per Pierre Teilhard de Chardin. Londres: Collins

- TEILHARD 1972: *Mein Glaube*. Per Pierre Teilhard de Chardin.  
Traduït a l'alemany per Karl Schmitz-Moormann
- URBAN 1979: *Lenguaje y realidad. la filosofía del lenguaje y los principios del simbolismo*. Per Wilbur Marshall Urban. México: Fondo de Cultura Económica
- VAN LYSEBETH 1990: *Tantra. El culto de lo femenino*. Per André Van Lysebeth. Barcelona: Edicions Urano.
- VASTUSUTRA UPANISAD: *Introduction to Vâstusûtra Upanisad*. Per Alice Boner. Delhi: Motilal Banarsidas: 1982
- WATTS 1963: *The two Hands of God. The Myths of Polarity*. Per Alan Watts. Nova York
- WELCH 1966: *Taoism. The parting of the Way*. Per Holmes Welch. Bacon Paperbacks
- WOODROFFE 1959: *Çakti and Çakta. Essays and addresses on the Çakta Tantraçâstra*. Per Sir John Woodroffe. Madràs: Ganesh and Co.
- ZAEHNER 1961: *The Dawn and Twilight of Zoroastrianism*. Per R. C. Zaehner. Londres