



**Arxiu històric** FUNDACIÓ JAUME BOFILL

# Eros i els seus rostres enigmàtics

Enric Aguilar

MARÇ 1989

FUNDACIÓ  
*Fundació*  
**JAUME**  
*Jaume*  
**BOFILL**  
*Bofill*

## PREFACI

per

Salvador Giner

La sexualitat humana només ha merescut un tractament analític i particularitzador en els nostres dies. Fins no fa massa amor, concupiscència, desig -i llur amalgama en l'experiència concreta- formaven un complex d'emocions o passions inseparable. Eren, totes ensems, part essencial de la nostra naturalesa específica. Anaven juntes en la dansa i la música, en la poesia i el teatre, reflectint els fets bàsics de la vida quotidiana, on no apareixen mai dividides.

Els filòsofs, tanmateix, amb llur passió per l'anàlisi, començaren a separar diferents menes d'amor i en feren veritables categories, tot i l'advertència de Plató de no trencar el fil conductor que les lligava. Abans d'ells gairebé només els místics insistien en la conveniència d'establir diverses categories d'amor, moguts per la necessitat que sentien de distingir l'amor carnal de l'espiritual, tot i no desdenyar de referir-se al segon amb imatges i expressions tretes del primer. Però, vet aquí que la nostra era descreguda dubta fins i tot de la validesa d'aquest procediment i no tem afirmar sense gaires preocupacions que els místics no han fet altra cosa que sublimar. D'un cop hem banalitzat així tota una vasta i rica experiència històrica. Hem perdut la innocència. I amb pseudo-explicacions d'aquest caire ens creiem, endemés, força intel·ligents.

Certament la nostra època ha perdut la innocència sexual. La degradació de tota expressió eròtica (poètica, mística, artística o filosòfica) a la categoria de sublimació del sexe és la sòrdida victòria de l'instintualisme inaugurat per Freud. Ell, al seu torn, era hereu de la reivindicació o de la passió pel poder, com a font de tota conducta creadora, feta per Nietzsche. La suplantació de la voluntat de poder nietzscheana per la *libido* freudiana -apart de les seves perniciososes simplificacions per a l'elaboració d'una teoria satisfactòria de la natura humana- obrí el camí a l'estudi despul·lat i aïllat de la sexualitat. El cas és que l'aportació freudiana i els estudis antropològics, històrics i sociològics posteriors han aconseguit fer triomfar tota una munió de llocs comuns sobre la vida sexual i la seva

relació amb la dinàmica de la vida humana i de la societat en general. Havien estat un cop revolucionaris i xocants. Són, però, les veritats d'avui. Són, de fet, les veritats legitimades per la suposada científicitat que domina un flux constant de recerca en ciències humanes al voltant de la sexualitat. Revisar-les, refutar-les i proposar-ne de noves és una tasca feixuga, car va un xic contra l'esperit del temps. Fins ara no sembla que ningú hagi estat capaç de trencar aquesta nova ortodòxia. Es això, però, el que es proposa -i en gran part aconsegueix- aquest llibre de l'Enric Aguilar.

Es un treball de natura polèmica, on l'autor discrepa de la xarxa conceptual que ha vingut a consolidar-se com a ortodòxia en els darrers temps. Les concepcions que rebutja inclouen la creença en la permanència històrica (de molts mil.lennis) dels trets de la sexualitat humana: la universalitat del tabú de l'incest; la perennitat del tabú homosexual; la dependència absoluta de la sexualitat humana de la programació genètica de cadascú; la concepció de la cultura humana com a expressió necessàriament de la repressió sexual; i així successivament. L'Enric Aguilar defensa un conjunt de proposicions distintes i oposades. Per a ell, la conducta sexual de l'home modern difereix força de la de les primeres races humanes; el tabú de l'incest no ha estat ni permanent ni universal; l'homosexualitat ha estat (sobretot en èpoques antigues) una pràctica universal; la sexualitat humana es caracteritza precisament pel seu allunyament de la programació genètica; hi ha cultures basades en la repressió de la sexualitat, però n'hi ha hagut d'altres lliures d'aquesta repressió. En relació amb aquesta darrera afirmació, l'autor diu (i aquesta és la seva hipòtesi principal pel que fa al seu enteniment de la història) que, si l'home hagués continuat per la via d'una cultura no repressiva, "a hores d'ara hauria franquejat l'etapa evolutiva en la qual es troba i hauria atès aquell estat superior, que alguns anomenen l'home diví o el superhome". Segons ell, es produí una pregona involució en el paleolític superior que va "interrompre el procés evolutiu i continua impedit que es reprengui".

Certament, aquestes són afirmacions fortes que, donada l'erudició i obra de l'autor, mereixen una certa atenció. Considero que la darrera és, certament, discutible. Al meu entendre, tota cultura posseeix, almenys, tres dimensions: la comunitària, la innovadora i la del domini. Comunió, innovació i dominació són tres processos culturals simultanis, que hom pot descobrir empíricament en tota cultura humana. Nogensmenys, és possible trobar cultures tribals on hi ha un grau molt baix d'innovació (cultures que semblen no canviar mai o en un grau molt baix pel que fa a

la dominació, societats molt igualitàries). Aquest fet, però, es refereix a cultures o societats que gairebé no evolucionen. I l'Enric Aguilar parla sobretot d'evolució, de canvi històric. La veritat és que no sabem què hauria passat si haguéssim existit en un Edèn 'culturalment no repressiu' en els darrers mil.lennis. Quin argument racional pot sostenir la idea que hauríem atès col·lectivament l'estat superior del superhome? Senzillament no ho sabem. El que és interessant, però, és que aquesta objecció -que he tingut manta ocasió de fer personalment al meu amic Enric Aguilar- no treu importància al text.

Aquest recolza en un estudi de les diverses teories existents sobre el procés d'hominització, tot seguit d'una anàlisi de l'evolució històrica de la cultura durant els períodes paleolític i neolític. Aquesta anàlisi, al seu torn, no solament es basa en una síntesi molt acurada de les diverses interpretacions acadèmiques a l'abast, sinó que rau en gran mesura en els estudis d'història de la cultura i de la religió (en especial, de les antigues religions àries), en els quals l'Enric Aguilar és una autoritat indiscutible. En efecte, l'autor, que havia fet primer estudis clàssics i de teologia, realitzà estudis de camp a l'Índia i Ceilan (alguns d'ells publicats en anglès), i es traslladà després -durant els anys 70- a la Universitat de Lancaster, on vàrem coincidir ell i jo durant uns anys. Aquella universitat anglesa posseeix un dels centres més importants del món per a l'estudi científic i filosòfic de les religions, i un esplèndid fons bibliogràfic i documental. Fou a Lancaster que l'Enric Aguilar madurà les seves idees sobre els components sexuals i eròtics de les religions dels pobles aris i, en general, sobre la dimensió sexual de la religió. Aquestes idees foren breument presentades en català en el seu llibre, *Vers una sexologia de la religió*, publicat per Edicions 62, el 1982.

No dubto que tot lector àvid de conèixer i aclarir-se en el món avui confús de les idees sobre l'erotisme, l'amor i la sexualitat seguirà amb delit els arguments, àgils i erudits, de l'Enric Aguilar, sobre els quals recolza les seves heterodoxes conclusions. Val a dir que en alguns casos recull (o, sense fer-ho, reforça) fets coneguts per la ciència social, però que, per causes de prejudici cultural, no volen ésser acceptats per una opinió pública més o menys esbiaixada pels seus propis ídols i tabús. Així, per exemple, coneixem l'existència d'una homosexualitat prou generalitzada en certes societats, de la mateixa manera que avui sabem que l'incest no era tabú en una civilització tan important i complexa com l'egípcia (i no em refereixo al cas conegut dels llinatges faraònics, sinó al de la població en general).

El que confereix importància, però, a aquest llibre no és l'esment d'aquestes i moltes més dades, sinó l'argumentació general, que el duu a les conclusions que he resumit més amunt. Tot fent camí, el text de l'Enric Aguilar no perd mai el seu to polèmic i dialèctic, i reïx a no caure en teories de demagògia i fals alliberament sexual, com són ara les de l'anarquisme místico-sexual de Wilhelm Reich, contra les quals s'alça vigorosament. El seu argument, però, es basa en la seva idea central sobre la independització de l'home, a través de la història, de la seva determinació genètica com a femella o com a mascle. Per a l'autor, el sexe ha esdevingut un mitjà de comunió no solament entre mascles i femelles sinó també entre mascles i mascles o entre femelles i femelles.

Tot i que el fet, per a certs sectors de la població és innegable, hom pot dissentir de l'Enric Aguilar sobre el seu abast en el que respecta al sentit de la cultura en general o pel que fa a les seves conseqüències per a la creativitat humana. Malgrat tota la repressió sistemàtica que en períodes molt llargs de la nostra història ha sofert la idea de la normalitat de tota relació que no fos heterosexual, el que sovint ha aconseguit l'esperit humà ha estat prou notable.

El llibre de l'Enric Aguilar aconsegueix els seu objectiu més important (tant si som d'acord amb ell com si no), que és allò que el seu propi títol indica: furnir una teoria distinta de la sexualitat humana i argumentar-la amb rigor, passió i molt més seny del que pot fer pensar la meua presentació tallant de la tesi principal de l'autor. Es un llibre, doncs, que mereix atenció. Es un llibre vigorós, punyent i, a més, de molt bon llegir.

## PER UNA HISTORIA I UNA TEORIA DISTINTES DE LA SEXUALITAT

## INTRODUCCIO

Quan es parla d'història de la sexualitat, la idea subjacent, en la majoria dels casos, és que aquesta és uniforme, és a dir, que per enrera que ens traslledem en el temps no hem d'esperar trobar-hi variacions essencials respecte a l'estat de coses present. I, si això és el que s'acostuma a dir, quan es fa història de la sexualitat, el que s'acostuma a dir, quan es teoritza sobre aquesta mateixa sexualitat, és que allò que realment compta és la mesura en què la nostra sexualitat es conforma a la programació genètica heretada de l'animal o, dit d'una altra manera, la mesura en què la sexualitat humana és una prolongació de la sexualitat animal amb la seva finalitat primàriament biològica.

El nostre treball voldria trencar amb la uniformitat, la monotonia, l'aridesa d'aquest discurs, el qual, a causa de la prepotència que li dona la seva implantació general, tendeix a fomentar postures intransigents.

Si no volem recaure en els totalitarismes massa coneguts del passat, hem de començar per presentar el necessari contrapunt a aquestes i altres tesis sexològiques en voga. Cal que acabem amb el caràcter sacrosant de certes presumpcions i ens concedim el dret a ser iconoclastes, àdhuc en un tema tan ple de punxes com és el de la sexualitat. Es funció de l'intel·lectual cercar alternatives radicals, que puguin dur a una transformació futura de les coses.

"La filosofia", afirma Raimon Panikkar, "ha de dur a terme una mena de recerca de base (*fundamental research*), que no ha de sentir-se amenaçada pel fet d'estar talment allunyada d'una aplicació immediata que hom no gosa posar el problema o pensar-hi. Cal tenir el coratge de repensar radicalment una situació, àdhuc si la solució no és immediatament aplicable".

La qüestió de la sexualitat no és només una qüestió de llibertats individuals o drets humans, com pretenen els defensors de certes polítiques sexuals reivindicatives. Les llibertats individuals han de ser òbviament respectades, però aquest no és el nus gordià del problema.

La qüestió de la sexualitat no és tampoc un simple problema de costums locals o de tal i tal època. No podem

aplicar a la sexualitat allò de *cada terra fa sa guerra* i quedar-nos tan contents. Dir que el que es pugui fer a Oceania o el que s'hagués fet a la Grècia clàssica és irrellevant per a nosaltres és minimitzar el problema. No podem jutjar els costums sexuals dels pobles amb els mateixos criteris amb què jutgem llurs costums culinaris. La sexualitat és quelcom més que una part interessant del *folklore* dels pobles.

La qüestió sexual és una qüestió que s'ha d'abordar amb criteris supraindividuals, supralocals i supratemporals, per tal com està possiblement en relació amb un procés evolutiu que abraça el passat, el present i el futur, i que afecta la totalitat de l'espècie humana.

Amb això no pretenem dir quelcom més cert, quelcom menys fal·lible que el que s'acostuma a dir. Pretenem simplement introduir una certa dosi de pluralisme allí on regna un uniformisme asfixiant.

En una cultura basada en la repressió de la *libido* com és -malgrat certes aparences- la nostra, l'existència d'una història i una teoria unitàries de la sexualitat, com les que pràcticament tenim, comporta un perill de totalitarisme, al qual no ens hauríem d'exposar.

Així, doncs, en oposició radical als plantejaments en voga, el que nosaltres aquí sostindrem -sempre òbviament com a hipòtesi- és que el passat de la sexualitat humana pot haver estat molt distint del present i que el que compta per respecte a la sexualitat humana, com en general per respecte a gairebé totes les coses humanes importants, no és la seva conformitat a la programació genètica, sinó més aviat el seu alliberament progressiu d'aquesta programació.

Però intentem justificar mínimament aquestes dues preses de posició, per tal que el lector conegui de bon principi el contingut bàsic del llibre i no hagi d'esperar a llegir pàgina per pàgina per descobrir-lo.

\* \* \*

Comencem per discutir breument la manera com pensem enfocar la qüestió de la història de la sexualitat.

La manera habitual d'afigurar-se el passat sexual de la humanitat és extremadament conservadora i no costa de veure que la seva funció és confirmar i mantenir els esquemes i valoracions actuals. El que tenim ara ha estat sempre i continuarà així per sempre, si més no perquè sense això la vida ens sembla impossible i la nostra seguretat psicològica trontolla.

Ara bé, tot això és summament inversemblant. Car és quasi impossible que en un passat de gairebé tres milions d'anys no s'hagi donat cap situació fonamentalment distinta

respecte a la conducta sexual actual. No pot ser que la història passada de la sexualitat humana no sigui res més que una avorridíssima repetició enrrera del que tenim en l'actualitat. Tot això ens sembla, d'antuvi, metodològicament inacceptable.

Nosaltres aquí partirem d'un punt de vista molt més raonable, és a saber, que la conducta sexual de l'home actual pot diferir en punts importants de la de les races humanes primeres i pot variar igualment en l'home del futur. Només una teoria així ens sembla que té un mínim de possibilitats de no ser un enorme anacronisme o una defensa a ultrança del sistema de valoracions actual.

Plantejades les coses en aquests termes, el problema a investigar no és el període històric, sinó el període prehistòric de la sexualitat. La raó per escollir aquest període no és, com es podria maliciosament pensar, alliberar-se de les constriccions de la realitat, per donar lliure curs a la fantasia. Això tindria sentit, si el que volguéssim fer fos una obra de ficció sobre la sexualitat passada de la humanitat; no, si el que volem fer és presentar un conjunt d'hipòtesis raonables sobre la mateixa.

La raó per escollir aquest període com a tema d'estudi és perquè només ell té la possibilitat de ser diferent del període històric i és d'aquesta possible diferència del que ens interessa parlar aquí, talment com a altres els interessa parlar de la possible igualtat.

El període prehistòric de la sexualitat no és només un període apassionant de reconstruir, com diu Moscovici, sinó un període necessari de reconstruir, car, sense aquesta reconstrucció, les bases de la cultura i àdhuc del nostre equipament psicològic queden absolutament penjades. En aquest sentit l'avversió de certs antropòlegs a cercar patrons coherents d'evolució social en la prehistòria, així com llur afecció a conformar-se amb l'estudi tot al més dels darrers 10.000 anys és totalment criticable. Especulatives o no, cal traçar les línies de la prehistòria de la sexualitat, si no volem que una part considerable del sentit de la vida quedi totalment en suspens.

\* \* \*

Els materials que utilitzarem per anar construint la nostra història alternativa de la sexualitat no diferiran fonamentalment dels que utilitzen o poden utilitzar altres autors. El que diferirà sovint serà la interpretació d'aquests materials.

Aquests materials seran de tres tipus, és a saber, una certa teoria de l'hominització, una certa interpretació



dels materials mítics i una certa interpretació dels materials etnogràfics.

Bé que hom tendeixi a servir-se d'aquests materials en un sentit precís, el que afavoreix la ideologia sexual regnant, en realitat són molt més polisèmics i equívocs del que alguns voldrien, i aquesta polisèmia i equivocitat justifiquen plenament el que puguin ser interpretats d'una manera ben distinta de com s'acostuma a fer.

\* \* \*

El primer tipus de materials que utilitzarem per anar construint la nostra història alternativa de la sexualitat serà una certa teoria de l'hominització.

Pel que fa a aquestes teories, volem fer notar que es deixen repartir en tres grups:

- a) les dels qui pensen que la caça és allò que ens féu humans (Moscovici, Ardrey),
- b) les dels qui pensen que fou la recol·lecció allò que ens féu humans (Tanner, Zihlman),
- c) les dels qui pensen que fou la repartició (*sharing*) i no pas la simple caça o la recol·lecció allò que ens féu humans (Leakey, Lewin).

Mentre els defensors de la primera hipòtesi fan dels mascles els impulsors principals del procés d'hominització i els defensors de la segona hipòtesi fan de les femelles la polleguera que obrí la porta a l'hominització, els defensors de la tercera hipòtesi fan implícitament la globalitat de mascles i femelles responsables del procés d'hominització.

No es tracta ara de discutir els mèrits i demèrits respectius de cadascuna d'aquestes hipòtesis. Totes elles poden ser defensades i cap d'elles no pot ser provada. En aquestes circumstàncies, nosaltres escollirem aquella teoria que, convenientment desenvolupada, ens sembli que afavoreix més les nostres posicions. Tot això no pas perquè creguem que és la més autoritativa, sinó perquè pensem que és la més eficaç. Es tracta merament d'un qüestió d'expedients.

\* \* \*

La segona classe de materials que utilitzarem per anar construint la nostra història alternativa de la sexualitat serà la dels materials mítics.

L'ús d'aquesta mena de materials per fer reconstruccions prehistòriques és considerable. Així, Georges Dumézil l'ha utilitzat amb profusió per a la seva reconstrucció de l'estructura social de l'antic món indoeuropeu. Un altre autor que ha utilitzat recentment aquest tipus de materials per fer un estudi dels costums iniciàtics grecs a l'època prehistòrica és Bernard Sergent.

La idea que certes narracions mítiques puguin obrir una via d'accés a àrees del passat més remot és per a nosaltres una possibilitat que no pot ser descartada.

Per bé que qualsevol mite existent pertanyi, com és lògic, a l'etapa *sapiens*, això no significa que no pugui haver recollit elements pertanyents a etapes anteriors. El cas del mite del foc que parla, com és sabut, d'un esdeveniment ocorregut molt abans de l'existència de *l'homo sapiens* legítima -qui ho negarà?- la creença en aquesta possibilitat. Géza Roheim és un dels autors que no tem referir a l'origen mateix de la humanitat diversos mites australians i nosaltres en això li fem del tot costat, bé que no sempre estiguem d'acord amb les seves suposicions.

Basant-nos en aquest plantejament, un dels mètodes que pensem ocasionalment emprar en la nostra reconstrucció del passat prehistòric de la sexualitat serà il·luminar aquest passat amb l'ajuda de certs mites que ens sembla que hi poden fer referència i que en tot cas ningú no pot demostrar que no n'hi facin.

Quant a aquells que creuen que aquests mites, lluny de fer referència al passat humà més remot, han estat inventats per justificar pràctiques presents, no solament respectem llur opinió, sinó que ens sembla important que la defensin, en la mesura en què amb llur contraposició a nosaltres contribueixen a crear aquell clima de pluralisme hermenèutic que ens sembla bàsic.

\* \* \*

Per fer la nostra reconstrucció hipotètica de la prehistòria de la sexualitat, utilitzarem en tercer lloc una sèrie de materials etnogràfics.

D'ordinari, hom estudia aquest tipus de materials partint de la base que els grans tabús sexuals de la humanitat, com són ara, el tabú de l'incest i el tabú de l'homosexualitat, són universals i han existit sempre, això és, des del començament mateix del gènere humà.

Des d'aquesta perspectiva, les infraccions freqüents que hom troba d'aquests tabús en diverses cultures arcaïques i no tan arcaïques han de ser considerades com a meres excepcions a la regla i que cal explicar en funció d'una sèrie de circumstàncies.

Així, per exemple, la infracció del tabú de l'incest per part de certes *élites* socio-religioses no és més que un mitjà inventat per aquestes, d'una banda per designar-se un lloc apart en el sistema social i de l'altra per concentrar més fàcilment la riquesa i el poder en les seves mans (cf. Moscovici 1972 276; Sahlins 1971 3&9).

D'una manera semblant, la infracció del tabú de l'homosexualitat, que trobem en certes cultures tant arcaïques com evolucionades, pot dependre simplement d'un conjunt de circumstàncies com el següent: matrimonis concertats, superpoblació masculina, acaparament de les dones per part dels ancians de la tribu, polaritat sexual extrema, fortes restriccions respecte al comerç heterosexual, etc. (cf. Herdt 1984 71).

Encara que a vegades hom especuli sobre lligams culturals prehistòrics, que poden provenir de milers d'anys enrera (cf. Herdt 1984 48; Sergent 1984 305), la tendència prevalent és a considerar aquests diversos fets com a fenòmens inconnexos, d'una antigor molt discutible, que depenen més de l'existència de determinats conjunts de factors que no pas d'altra cosa.

Nosaltres dissentim profundament de tot això.

En primer lloc, perquè no creiem que els tabús de l'incest o de l'homosexualitat hagin existit, ni formalment ni pràcticament, des de sempre, això és, des del començateix del gènere humà.

En segon lloc, perquè creiem que un cop establerts no hi ha cúmul de circumstàncies capaç de fer-ne legítima la infracció. Hom podrà tolerar més o menys la seva transgressió, com ocorre amb l'homosexualitat en certs països musulmans del nord d'Àfrica o en certs països budistes com el Tibet o Tailàndia. Però una cosa és ser més o menys permissiu en certes matèries i una altra suspendre'n la prohibició, encara que només sigui parcialment i temporalment.

Quan un tabú és socialment suspès en determinats casos, això no depèn, per a nosaltres, de cap cúmul de circumstàncies, sinó de la força i prestigi d'una tradició que se suposa que remunta fins als orígens mateixos de la humanitat.

Només una tradició semblant és capaç d'autoafirmar-se en contra del poder de l'interdicte general i això encara probablement a condició de no sofrir cap interrupció, car, tan bon punt una tradició així s'interromp, perd totalment la capacitat de ser recuperada, com ho il·lustra el cas del canibalisme ritual. Quan aquest per les raons que sigui és abandonat, com ocorregué ben aviat a Europa i Àsia, és pràcticament impossible que torni a reviure, com no sigui en

formes dessacralitzades i esporàdiques (cf. Harris 1978 134-142).

Tenint tot això en compte, nosaltres gosarem considerar les transgressions *socialment sancionades* dels grans tabús sexuals de la humanitat, no pas com el resultat d'un cúmul de factors, sinó com una pervivència modificada dels costums primordials de la humanitat, com a restes miraculosament salvades de l'antic ordre de coses.

Això podrà òbviament ser negat, però el que no pot ser és fàcilment falsificat. I mentre no sigui falsificat, dóna certament peu a fer una hermenèutica d'una sèrie de materials etnogràfics ben distinta de la que hem vist que s'acostuma a fer.

\* \* \*

Amb aquest conjunt d'eines a la mà és com anirem construint la nostra història alternativa de la sexualitat, la qual partirà de la base que la humanitat molt abans de ser exògama i unisexual (en el sentit d'heterosexual) ha estat endògama i bisexual.

Aquesta no és una teoria exclusivament nostra. Recentment ha estat formulada per Salvatore Cucchiari en el seu article "The gender revolution and the transition from bisexual horde to patrilocal band: the origins of gender hierarchy", que forma part del llibre *Sexual meanings. The cultural construction of gender and sexuality*, editat per Sherry B. Ortner i Harriet Whitehead el 1981.

Cucchiari postula l'existència d'un estadi pre-genèric en la cultura humana, perquè sense ell no sap com explicar l'universal cultural de la jerarquia genèrica o del domini masculí universal (*op.cit.* 31). Aquest estadi pre-genèric és per a ell igualment un estadi anterior al parentiu (*op.cit.* 41). En aquest estadi la societat està formada per petites hordes que dominen un territori definit (*op.cit.* 41), on hi ha una preponderància de proto-homes que farratgen i de proto-dones que curen dels infants (*op.cit.* 42). es tracta d'una societat radicalment democràtica i ideològicament unitària. Segons Cucchiari, la sexualitat de la societat pre-genèrica és alhora bisexual i sense restriccions. Homes i dones tenen encontres eròtics amb els dos sexes (*op.cit.* 45). Filiació i descendència són quelcom simplement desconegut (*op.cit.* 45). L'expressió sexual sense restriccions dintre de l'horda és compatible amb relacions socials harmòniques (*op.cit.* 46). Tanmateix, aquesta sexualitat sense restriccions no pot ser qualificada de "promíscua", car aquest terme suposa la transgressió de regles sexuals implícites o explícites, que no existeixen.

"En aquest respecte ... el concepte d'horda bisexual difereix de la noció antropològica més antiga d'horda promíscua" (*op.cit.* 46).

Segons Cucchiari, aquesta situació original es transforma completament mitjançant la revolució genèrica, que és per a ell "una revolució en el sentit", això és, una revolució en la manera de veure les coses (*op.cit.* 54) i que porta de mica en mica a l'heterosexualitat i al sexe "generitzat" (*op.cit.* 56), a la família, l'exogàmia, la prohibició de l'incest (*op.cit.* 60). Cucchiari situa aquesta revolució genèrica al paleolític superior i creu que està fortament suggerida per certs materials artístics de l'època. Per a ell el diferent tractament que reben les figures masculina i femenina en el període que va del 35.000 al 12.000 a.C. es pot prendre com una indicació de la revolució genèrica. Cucchiari posa èmfasi en tres estadis: "

"Un estadi inicial caracteritzat per un concepte femení ben definit i altament especificat i d'altra banda per una representació masculina feble; un període mig d'elaboració en el qual signes d'ambdós gèneres es relacionen entre si i amb altres signes en diferents contextos, i, finalment, cap al terme del paleolític superior, una clara i gràfica representació del fal.lus amb una feble i abstracta representació concomitant de signes femenins" (*op.cit.* 63).

Segons Cucchiari, tota aquesta seqüència sembla confirmar la definició negativa del gènere masculí, que, segons ell, estaria a la base de l'evolució de la idea de gènere i, a la llarga, de tota la revolució genèrica (*op.cit.* 63). Ara bé, situant la revolució genèrica en el paleolític superior, l'estadi pre-genèric caldria situar-lo en el període cultural que precedeix el paleolític superior. Ell pensa molt concretament en el període musterià (*op.cit.* 63).

Hi ha dues coses en les quals coincidim plenament amb Salvatore Cucchiari. La primera és que la humanitat, abans de ser exògama i heterosexual, ha estat durant un immens lapse de temps endògama i bisexual. La segona és que el pas de l'endogàmia i bisexualitat originàries a l'exogàmia i unisexualitat ulteriors es degué de produir entrat el paleolític superior, això és, alguns milers d'anys després de l'aparició de *l'homo sapiens sapiens*.

En el que no estem d'acord amb Cucchiari és en la causa que, segons ell, explica la situació primordial d'endogàmia i bisexualitat, i en la causa que determina

també, segons ell, la cessació d'aquesta situació primordial.

Per a nosaltres la situació primordial d'endogàmia i bisexualitat no depèn d'una imprecisió o indeterminació fonamentals dels conceptes de masculí i femení, d'home i dona, sinó del procés específic de socialització que marcà l'aparició mateixa del gènere *homo* i del qual parlarem amb més detall en el capítol primer.

Quant a la cessació d'aquesta situació primordial d'endogàmia i bisexualitat, aquesta no es degué a un perfilament i determinació progressius de les nocions de masculí i femení, d'home i dona, com postula Cucchiari, sinó a una forta involució cultural que es produí en el paleolític superior i que anà acompanyada de capgiraments traumàtics de la societat. Però de tot això en parlarem amb més detall en el capítol quart.

Amb tots aquests instruments a la mà és com anirem construint pas a pas la nostra història alternativa de la sexualitat, no prenent en realitat altra cosa que presentar un conjunt de conjectures plausibles, destinades a introduir un element de pluralisme en la visió extremadament unitària del problema.

\* \* \*

Pel que fa ara a la teoria de la sexualitat que pensem anar recalcant al llarg d'aquestes pàgines, la seva idea central és que allò que realment compta dins de la sexualitat humana, com en general dins de totes les coses humanes importants, no és pas la mesura en què s'adapta a la programació genètica, sinó més aviat la mesura en què se'n separa.

El pressupòsit fonamental d'aquesta teoria és que la supeditació total a la programació genètica barra el pas a la consecució d'estadis evolutius més elevats i que perquè aquest pas sigui possible és absolutament necessària l'aparició d'elements que independitzin d'aquesta programació genètica.

Però intentem elaborar un xic aquest punt de vista a partir de la teoria de l'hominització que hem escollit com a base de les nostres especulacions i que és en síntesi la teoria de Moscovici. *elocutòria*

← Què és el que feu possible el desmarcament de l'home de l'antropoide? ←

La caça organitzada.

I què era la caça organitzada en el cas dels primers homínids i fins i tot en el cas dels pobles caçadors arcaics?

Doncs, indiscutiblement, un element, una activitat no gravada en el codi genètic, atès que l'home no neix caçador, sinó que esdevé caçador.

Tres milions d'anys de pràctica de la caça no han estat suficients per incorporar aquesta activitat a la programació genètica. Tres milions d'anys de caçar no han convertit l'home en un caçador com el tigre, el lleó o el llop. L'home neix tot al més amb una predisposició a la caça, no pas amb una compulsió a caçar com la que caracteritza els depredadors. Després de tres milions d'anys, la caça continua sent en l'home no pas un afer de natura, sinó un afer de cultura. I només cal que repassem una mica les conseqüències que ha tingut aquest afer de cultura, perquè ens adonem de la importància extraordinària que té per a l'home el fet d'allunyar-se de la programació genètica, d'introduir elements que impliquin un triomf més i més gran sobre les condicions imposades per aquesta programació.

Una cosa aparentment tan intranscendent com el fet de començar a caçar -sense tenir-ho programat- ha canviat la vida de l'home. L'afer cultural de la caça ha fet que l'home canviés de postura, de manera de córrer, de manera d'agafar. I amb l'especialització de la mà humana el cervell humà ha començat a desenvolupar-se d'una forma inesperada (cf. Moscovici 1972 156). El desenvolupament cerebral ha permès un desenvolupament lingüístic, en el qual al llenguatge performatiu del començament s'han anat sumant els llenguatges constatatatiu i interrogatiu. El desenvolupament del llenguatge ha permès l'enorme desenvolupament del pensament i tot plegat ha influït poderosament en el desenvolupament tècnic i tecnològic.

I cal no oblidar pas les conseqüències que algunes d'aquestes transformacions -d'una forma o altra catalitzades per l'aparició del fet cultural de la caça- han tingut sobre la pròpia sexualitat humana.

El desenvolupament del cervell humà permeté una projecció de l'àrea sexual sobre el còrtex, que acabà amb l'antic sistema de l'estre o dels períodes de mania sexual fixa, fent possibles les relacions sexuals en qualsevol moment. El desenvolupament del llenguatge permeté la personalització i la individualització de la relació sexual, que a partir d'algun moment començà a ésser predominantment ventral en lloc de dorsal. I amb la relació sexual cara a cara es produí a partir d'un cert moment el trasllat a la part ventral del cos de molts dels trets epigàmics que les femelles antropoides exhibeixen a la part dorsal. Entre aquests trets epigàmics cal destacar el desenvolupament del pèl del pubis, dels pits arrodonits amb la pell sensitiva al voltant dels mugrons, de llavis sensuals i de trets facials

atractius. Com assenyala Campbell, "aquests trets semàtics estan situats per a una comunicació cara a cara, i els receptors tàctils que contenen poden establir una connexió cortical, per tal de provocar una resposta eròtica" (Campbell 1967 255).

I no hem d'oblidar tampoc el caos, la desorientació, la falsa afirmació, el sofriment que la superació de la programació genètica introduïda per la cultura és capaç de generar. Es obvi que tota la misèria, la infelicitat, el dolor, la frustració, la por, l'agonia, l'odi, l'engany, la trampa, l'explotació, en una paraula, l'immens desordre que pot arribar a caracteritzar la societat humana depenen de les condicions generades pel fet cultural. Mentre en l'animal el sentit d'autoafirmació o la imatge pròpia està totalment controlada per la programació genètica, en l'home aquesta imatge pròpia o ego queda notablement fora de control mercès al fenomen cultural, això és, aquest conjunt de maneres de fer i de viure que l'home ha anat adquirint a través de la seva evolució i que, essent independents de la programació genètica, representen els primers passos donats en la direcció de l'alliberament de la psique de les condicions materials. En aquesta situació, avançada respecte a l'animal, retardada respecte al superhome, l'home és capaç de totes les barrabassades possibles i imaginables. L'home està en un estadi evolutiu especialíssim en què no pot retornar a la simplicitat de conducta de l'animal i en què és escassament capaç de dominar el desordre que li imposa una falsa afirmació d'ell mateix. En aquestes circumstàncies el seu destí inevitable és sofrir i és aquest sofriment allò que l'empeny inevitablement a superar la seva condició actual i a intentar adquirir una nova condició, que és la condició del superhome o de l'home diví. En aquesta situació el caos, la desorientació, el dolor, introduïts per la cultura, semblen acomplir una funció important. Tots aquests elements apareixen com una condició indispensable per a la transformació de l'home.

Quan considerem tot aquest conjunt de coses fetes possibles per la introducció d'aquest primer fenomen cultural que fou la caça organitzada, qui podrà negar que allò que compta per damunt de tot en la vida humana no és pas l'adaptació a la programació genètica, sinó el distanciament de la mateixa? Si la cultura, amb els seus elements positius i negatius, és de moment el més important que té l'home, i si aquesta cultura no és en definitiva altra cosa que distanciament de la programació genètica, és obvi que el distanciament de la programació genètica és la cosa més important dintre del conjunt de la vida humana, si més no perquè sense ella no es veu gaire com podria continuar l'evolució humana cap a estadis ulteriors. La



cultura, amb el que representa de superació de la mecànica genètica, apareix com un element pont indispensable en el camí que pot dur l'home de l'animal al superhome.

Ara bé, si tot això és veritat pel que es refereix al conjunt de la vida humana, és difícil d'acceptar que no sigui veritat en el cas particular de la sexualitat humana. No pot ser que mentre allò que compta per tot arreu és el distanciament de la programació genètica, allò que compta en el cas particular de la sexualitat sigui l'adaptació a la programació genètica heretada de l'animal. No pot ser que una cosa tan important dins de la vida humana com és la sexualitat sigui la gran excepció a la regla. Això es podrà afirmar arbitràriament per causa de l'enganxament al sistema de valoració actual, que aprova només aquella forma de sexualitat que segueix al peu de la lletra la programació genètica ancestral. Però això no és lògic que sigui així.

Per a nosaltres el que compta supremament en la sexualitat humana, igual que en la resta de les coses importants, és la mesura en què s'ha anat distanciament per mitjà d'una sèrie de passes successives de la programació genètica heretada dels antropoides.

Quines són aquestes passes successives?

La primera és fonamentalment la socialització de la sexualitat, que comprèn coses tan allunyades de la programació genètica heretada dels primats com són el matrimoni en grup, les unions incestuoses regulars, l'homosexualitat de companyonatge o l'homosexualitat iniciàtica. Tot això ja possiblement a partir de *l'homo habilis*.

El segon pas donat en la línia del distanciament de la programació genètica heretada ha estat la conversió de totes aquestes formes de sexualitat en formes de màgia, quan l'incest, l'homosexualitat, etc. han estat convertits en rituals màgics, com a conseqüència del descobriment del poder que pot adquirir el pensament, quan s'associa al desig, a la passió, al sentiment intens. Tot això és un segon allunyament de la programació genètica i és possible que hagi començat a donar-se a partir de *l'homo erectus*.

La tercera passa donada en la línia del distanciament de la programació genètica heretada ha estat la cosmicització i divinització de la sexualitat, la conversió dels òrgans sexuals en símbols de l'absolut i de les accions sexuals en sagraments dels processos còsmics. Aquest és un tercer distanciament de la programació genètica que apareix a partir de l'etapa *sapiens*.

Cadascun d'aquests distanciaments successius, progressius i acumulatius de la programació genètica pot ser que apuntin cap a allunyaments encara més pregonos de la dotació genètica, pel que fa a la sexualitat, en una època

futura, en el període <sup>juste a venir</sup> que anomenem transhistòric. Però tot això és summament difícil d'escatir i nosaltres en cap moment no ens dedicarem a pronosticar l'impacte concret que tal o tal allunyament de la programació genètica pot tenir en la configuració futura de la sexualitat. Això ho deixarem sempre en suspens, dedicant-nos merament a subratllar en cada cas el que tal o tal punt concret suposa de distanciament de la dotació genètica. Aquesta qüestió ens sembla en si mateixa prou important.

Dir que allò que compta màximament en la sexualitat, com en la resta de les coses humanes importants, és el distanciament de la programació genètica no significa dir que cal depreciar la conducta sexual que s'adapta a aquesta programació genètica, que és la més freqüent i en la nostra societat la normativa.

La conducta sexual adaptada a la dotació genètica que hem heretat dels antropoides està perfectament en ordre. El que cal és posar-la en el lloc que li correspon, sense exalçar-la per damunt de les formes de sexualitat que no podem qualificar de naturals sinó de culturals.

En tot cas el que sembla obvi és que la sexualitat conforme a la dotació genètica no hauria d'encarnar mai el paper d'acusador, de denigrador, de proscriptor de la sexualitat més o menys independent de la dotació genètica, sinó més aviat el paper de servent, d'herald, o de profeta, que cedeix el pas a aquell que ve al seu darrere.

I la raó d'això és que, mentre la sexualitat natural, això és, la que simplement s'adapta als patrons genètics, no obre amb la seva llei de simple 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.

Per a nosaltres una sexualitat com la sexualitat natural, que no està absolutament en situació de fer res per a l'evolució futura i que pot ser, en canvi, que estigui en situació d'impedir-la o com a mínim de retardar-la, ha de ser valorada per sota d'una sexualitat, com la sexualitat cultural, que és l'única que pot estar en situació de fer alguna cosa per l'evolució futura de la humanitat.

Aquesta teoria ens proporciona un criteri de valoració de la història de la sexualitat ben distint del que s'acostuma a emprar. Allí on el criteri de valoració habitual hi veu la gran cosa, això és, en la conducta sexual que s'acosta màximament a la conducta sexual animal, allí

aquest altre criteri de valoració hi veu la cosa menys interessant, aquella en la qual a penes s'hauria d'insistir. En canvi, allí on el criteri de valoració corrent no hi sap veure a vegades res més que una desviació de les regles de comportament "seguides per tots els membres corrents i *no fracassats* de les cultures importants" (cf. Morris 1970 16-17), allí aquest altre criteri de valoració hi veu la cosa més important des del punt de vista evolutiu, la que compta més de cara a les transformacions que esperen a l'home i que li són tan necessàries.

\* \* \*

El nostre llibre constarà de quatre capítols, en els quals s'anirà desglossant la problemàtica anunciada en aquesta introducció.

La nostra intenció és evitar al màxim el to polèmic. En lloc d'això, ens sembla més constructiu presentar de forma positiva les pròpies hipòtesis, deixant al lector la feina de comparar-les amb altres d'oposades i d'inclinar-se per allò que cregui més convenient. El que sí que ens preocuparà serà presentar els nostres punts de vista d'una forma coherent, raonada i el més ordenada possible.

El primer capítol tractarà de la socialització de la sexualitat a partir de *l'homo habilis* i farà especialment ús de certs materials mítics que Roheim i nosaltres mateixos pensem que poden fer referència als orígens mateixos de la humanitat. Això apart, farem ús d'aquella teoria de l'hominització que explica per a nosaltres de la forma més convincent i més adequada per als nostres fins la transició de la societat dels primats a la societat humana.

El segon capítol, sobre el qual pensem que hi ha d'haver menys controvèrsia, versarà sobre la conversió de la sexualitat en màgia, possiblement a partir de *l'homo erectus*; i es basarà en una sèrie de materials, convenientment seleccionats, que tractaran sigui de cultures arcaïques sigui de cultures més evolucionades.

El tercer capítol tractarà de la divinització i cosmicització de la sexualitat a partir de *l'homo sapiens*, i estarà en bona part basat en un cert nombre de treballs sobre religiositats diverses, tals com l'egípcia, la mesopotàmica, la vèdica i post-vèdica, la germànica, etc.

El quart capítol versarà sobre el que Cucchiari anomena la revolució sexual del paleolític superior i que nosaltres denominarem, en canvi, la involució sexual del paleolític superior. En ell s'analitzaran els canvis dràstics que es produïren a partir d'un cert moment del paleolític superior i que representen l'acabament de l'antic

ordre de coses i la inauguració de l'ordre de coses present, pel que fa a la manera específica de viure's la sexualitat.

\* \* \*

Aquest llibre és una refosa i aprofundiment considerable del llibre que vàrem publicar el 1982 amb el títol, *Vers una sexologia de la religió*.

Entre les nombroses diferències que separen un llibre de l'altre, n'hi ha una de sobresortint. Aquesta fa referència a la concepció de la cultura.

Una de les idees més esteses sobre la cultura és que aquesta és fruit de la repressió de la sexualitat i no pot existir sense aquesta repressió.

"La sublimació de l'instint", diu Freud, "és un fet especialment conspicu de l'evolució cultural. Es ella que fa possible que les més altes operacions mentals, les activitats científiques, artístiques, ideològiques juguin una part important en la vida civilitzada" (*Civilization and its discontents*).

En el llibre que publicàvem el 1982 ja s'insinuava que la cultura basada en la repressió de la sexualitat no és l'única cultura que ha existit en la humanitat. Que abans d'ella i durant un llarguíssim període de temps, que engloba segons nosaltres el paleolític inferior, el mig i part del superior, la cultura humana s'havia basat no pas en la repressió de la sexualitat, sinó en el seu cultiu, en la seva expansió, en la seva ampliació.

Ara bé, això que dèiem d'una forma velada el 1982, en el present treball ho diem de forma explícita, sense cap mena d'embut. No solament això, sinó que, mercès a passes endavant que ha fet la nostra forma de veure, no considerem impropï afirmar que, si l'home hagués continuat per la via original, això és, la via de la cultura no-repressiva, a hores d'ara hauria franquejat l'etapa evolutiva en la qual es troba i hauria atès aquell estat superior que alguns anomenen *home nou*, altres *home diví*, altres *superhome*. La profunda involució cultural que, segons nosaltres, tingué lloc entrat el paleolític superior i que instaurà la cultura repressiva que tenim en l'actualitat, va interrompre el procés evolutiu i continua impeding que es reprengui. Perquè l'home atenyi el terme de la seva evolució és imprescindible que trobi un punt d'enllaç amb el passat, que li permeti recuperar el fil perdut de l'evolució. Això, evidentment, no pas per mitjà d'una repetició al peu de la lletra del passat, sinó per mitjà d'una reincorporació creativa d'aquest passat, en el sentit de la *Wiederholung* de la qual

parla Heidegger en les seves reflexions sobre el sentit de la història.

La manera de considerar la cultura que aquí es proposa ja es pressent que difereix de l'habitual. Mentre per a la gran majoria *cultûra* vol dir simplement "tot allò que es cultiva", *quod cultum est*, per a nosaltres *cultûra* vol dir únicament "allò que cal cultivar", *quod colendum est*.

Només si "allò que cultivem" és irrellevant per al procés evolutiu humà, podem acceptar la noció de cultura en voga. No, en canvi, si "allò que cultivem" té alguna cosa a veure amb la nostra evolució, és capaç de posar-la en escac. En aquesta circumstància, només serà cultura autèntica allò que afavoreix l'evolució humana, mentre que allò que frena o detura aquesta evolució haurà de ser considerat falsa cultura.

El que amb tot això volem dir és que ja comença a ser hora que siguem una mica menys complaents amb tot allò que es refereix a la pròpia cultura i que prenguem actituds més crítiques respecte a més d'un dels seus pretesos grans valors.

## CAPITOL 1

### L'HOMO HABILIS O LA SOCIALITZACIO DE LA SEXUALITAT

Per fer-se una idea de la sexualitat de l'*homo habilis*, cal fer-se una idea del tipus de societat que constituïa i, per fer-se una idea d'aquest tipus de societat, cal fer-se una idea de la societat de la qual procedia, car, com diu Moscovici, "el lloc de naixença de la nostra societat és una altra societat" (Moscovici 1972 39).

Segons Robin Fox (cf. Aries 1982 18), la matèria prima de la societat humana és un model de societat que es pot considerar general entre els primats (*pan-primate pattern*) i que es caracteritza per la presència de tres sub-grups:

- a) un grup compostat per les femelles i llur progènie;
- b) una cohort ordenada formada per mascles reproductors que podem anomenar, seguint Moscovici, el grup dels mascles corifeus o conductors;
- c) un grup apendicular, perifèric, de mascles celibatariis, no reproductors, que constitueixen la fracció marginada de la societat.

D'aquests tres grups el més estable és el de les femelles, que constitueixen, com assenyala Moscovici, una mena d'assemblea permanent.

Quant al grup dels mascles corifeus, és el més conservador i retardatari.

"Protegits per la solidaritat de llurs companyes i la sollicitud d'alguns mascles que se'ls han subordinat es tanquen dins del motlle de la tradició i llurs accions es caracteritzen per la preocupació per la continuïtat" (Moscovici 1972 116).

A diferència d'ells, el sub-grup dels mascles no-reproductors, marginats, superflus és el més emprenedor i el que denota més iniciativa. La pressió que sofreixen cap als sectors més pobres en nodriment els obliga a espavilar-se, a no integrar-se en les activitats predominants (cf. Moscovici 1972 115-116). L'ur grau menor d'especialització és un avantatge. Llurs capacitats d'exploració són remarcables. La descoberta de nous aliments es deu generalment a ells, que no eviten les formes o materials desconeguts. Els mascles corifeus, sempre ficats en

llurs problemes socials, romanen indiferents a les formes i materials nous (cf. Moscovici 1972 117).

Un punt molt important a assenyalar en aquesta societat de primats és la distància que hi ha entre mascles reproductors i progènie. Com diu Moscovici,

"(Es impossible) de retrobar els lligams de sang entre pares i infants. No solament és així objectivament, sinó que també per part de l'infant no hi ha cap coneixement del seu pare" (Moscovici 1972 78 81).

L'única relació "parental" que troben entre els primats es dona a nivell de mare i fill o filla, que constitueixen el que Moscovici anomena la *parella nuclear* (cf. Moscovici 1972 84).

Quant als costums sexuals de la comunitat, hi ha tres qüestions a remarcar:

La primera és que són endògames, això és, es donen amb un grup de femelles que constitueixen famílies esteses de mares-filles, emparentades amb els mascles del grup (*groups of female kin*) (cf. Ariès 1982 15).

L'individu no solament està del tot integrat en el seu propi grup, sinó que té escasses possibilitats d'integrar-se en un altre grup. Com diu Moscovici, "si prenien la iniciativa d'entrar en un grup estranger, hauria de combatre i seria combatut" (Moscovici 1972 114).

Aquesta endogàmia fonamental no és considerada genèticament desfavorable, malgrat el fet que en ocasions pugui donar lloc a l'incest de mare i fill o de pare i filla o de germà i germana, com posa de relleu Moscovici (1972 84-85).

Robin Fox la jutja positivament, quan diu:

"Si considerem aquests grups (de parentiu uterí) com petites mancomunitats (*pools*) de gens idèntics que cerquen de reproduir-se, podem veure, com en certes circumstàncies de l'evolució, els resulta profitós d'operar conjuntament més que no pas per separat ..., per tal de produir ... una nova generació" (Ariès 1982 15).

La segona cosa a remarcar és que els mascles corifeus o reproductors mantenen un doble tipus de relacions sexuals. D'una banda, les relacions heterosexuals amb les femelles, que estan en un pla més o menys d'igualtat; d'altra banda, les relacions homosexuals amb certs mascles sotmesos, que estan òbviament en un pla de desigualtat.

Sobre la igualtat de les relacions heterosexuals cal dir que les femelles no estan de cap manera a la mercè dels

mascles corifeus, ans mostren en front d'ells una notable autonomia. Així succeeix, per exemple, que les famílies de femelles jeràrquicament dominants no accepten com a *parténaires* o parçoners si no és mascles corifeus d'alt rang. Això apart, no toleren els mascles massa agressius i batalladors i els forcen a abandonar el grup i a menar una vida solitària (cf. Ariès 1982 17-18).

Quant a la desigualtat de les relacions homosexuals, és òbvia en la mesura en què depèn d'una actitud submissiva.

Quan un mascle del grup marginal no es resigna a viure a la perifèria i vol accedir al centre, té una manera de fer-ho i és presentant-se a un mascle corifeu, per tal de ser sodomitzat. El mascle perifèric descobreix el seu darrere, adopta la postura sexual femenina i es presenta per ser muntat. El mascle corifeu abandona l'agressivitat i el sodomitza o en fa el gest, després de la qual cosa hom pot concedir al nou vingut el rol d'oncle d'algun petit, sense, però, que se li permeti l'accés a les femelles. Si n'arriba a tenir, serà després d'un llarg procés. Segons Moscovici, aquesta cerimònia de submissió ens recorda que la sobirania en paraules o en actes està sovint associada a un coit anal simbòlic (1972 86-89).

La tercera cosa a remarcar és que els mascles perifèrics, celibataris, no tenint accés a les femelles, com no sigui d'una manera furtiva, es veuen forçats a practicar l'homosexualitat.

"Sobre ells", diu Moscovici, "s'exerceix una pressió a l'homosexualitat, en sentit literal, així com en sentit d'una mena d'iniciació a una vida que es desenrotlla sobretot amb congèneres del mateix sexe" (1972 76).

Sense negar del tot el que diu Moscovici sobre el valor d'aquesta homosexualitat com a forma d'iniciació a una vida apart de la fracció reproductora de la societat, em sembla obvi que aquesta homosexualitat és abans que res una substitució de l'heterosexualitat, semblant a la que té lloc a vegades en presons, convents o casernes. El que sí cal remarcar és que aquesta homosexualitat és d'un ordre distint de la practicada pels mascles corifeus, car aquí no és una relació entre desiguals, sinó entre iguals; no implica submissió, sinó companyonatge.

\* \* \*

Dit això sobre el comportament social i sexual del model de societat fonamental entre els primats, intentem veure com d'aquí es pot haver passat al comportament social i sexual que sembla caracteritzar l'home.



Per començar, cal preguntar-se qui ha pogut donar els passos decisius vers l'hominització. Moscovici és de l'opinió que ha estat el grup apendicular, perifèric, marginat dels mascles no-reproductors. Hom no veu gaire, diu, quina altra fracció de la població hauria estat millor designada, incitada socialment i biològica, a anar vers medis desconeguts com la sabana i instaurar-hi un nou gènere de vida (cf. Moscovici 1972 121). Tot ocorre com si el mecanisme d'exclusió fos ensems un mecanisme creador d'un potencial transformador (cf. Moscovici 1972 118).

Tenim tots els motius per suposar, diu Moscovici, que les bandes de celibataris mascles han estat els que han fet passes decisives cap a la societat humana (1972 119). El dèficit en vegetals, relacionat amb canvis ecològics importants del pleistocè, l'obligació de concedir-los a la fracció reproductora del grup, alliberà els animals no-reproductors dels lligams existents i els posà en situació d'adquirir el gust per la carn, per la captura de preses, al mateix temps que els ajudava a desplegar una sèrie de saber-fers i una agressivitat nova (cf. Moscovici 1972 121). Convertir l'accessori en necessari era l'únic mitjà deixat als *superflus* per forçar les portes de la vida (cf. Moscovici 1972 121). L'impuls vers el nou gènere de vida, la predació, hagué de ser, doncs, donat pels individus supernumeraris, exclosos de la majoria dels privilegis del grup (cf. Moscovici 1972 130). L'empenta vers la predació fou, arribat el moment, l'única solució de recanvi accessible als mascles no-reproductors, per tal de sobreviure. El grup central, que tenia per vocació perpetuar-se, trobava la iniciativa massa agosarada i l'evitava (cf. Moscovici 1972 133).

\* \* \*

Admetent aquest plantejament de Moscovici, que està bàsicament d'acord amb el que diuen Robin Fox o John Crook, la resta de la transformació de la societat antropoide en la societat humana es podria reconstruir com segueix.

Durant un temps el nou sistema de vida es combina amb l'antic. De dia la banda de mascles celibataris es desplaça a la sabana i es dedica a la predació, que comporta la caça de petits animals i l'aprofitament de carcasses deixades pels grans carnissers (cf. Moscovici 1972 121-122). De nit retornen als arbres del bosc, on roman la resta de la comunitat i on se senten a l'empara dels grans caçadors nocturns (cf. Moscovici 1972 121).

Mentretant, però, es van produint una sèrie de fets.

El primer és una forta socialització del grup de depredadors.

Raons: cal cobrir llargues distàncies per tornar als arbres al capvespre; cal transportar la vianda i els mitjans d'obtenir-la. Un individu sol no ho pot pas fer. A més, esdevindria fàcilment presa d'altres depredadors. L'única manera es col.laborar, agrupar-se, coordinar-se, defensar-se conjuntament (cf. Moscovici 1972 122). Com diu Moscovici,

"La solidaritat dels mascles, llur fraternitat, respon a les circumstàncies en les quals es desenvoluparen llurs activitats" (1972 228).

De mica en mica el grup de depredadors adquireix una dexteritat i una força temibles, fins que un bon dia ataca i derrota el grups dels mascles corifeus.

Això que ocorre sovint entre els primats no-caçadors, on ocasionalment els grups monosexuals ataquen els grups bisexuals fins a desbancar-ne els animals corifeus (cf. Moscovici 1972 85-86), no podia deixar de produir-se repetidament a l'alba de l'aparició de l'home entre els primats caçadors. De fet hi havia tots els elements desitjables perquè es produís, és a saber, una enemistat pregona entre la banda dels caçadors i els mascles corifeus, per causa de l'acaparament de les femelles; una incompatibilitat radical entre els uns i els altres per causa del nou gènere de vida, que era intensament estimat pels mascles perifèrics i rebutjat amb la mateixa intensitat pels mascles reproductors, únicament preocupats pel manteniment de llur *statu quo* i de l'antic gènere de vida; un increment notable del poder combatiu dels mascles perifèrics, que disposaven d'unes armes i d'una agressivitat desconegudes dels animals no-caçadors. En aquestes circumstàncies l'atac i la derrota dels mascles corifeus havien de succeir i van, per tant, succeir.

La conseqüència fou que dels tres grups inicials de la societat *standard* dels primats, en quedaren únicament dos, és a saber, el grup dels mascles caçadors i el grup de les femelles no caçadores.

Quant als qui pensen que els tres grups bàsics continuaren d'existir, bé que redefinint llurs relacions (cf. Ariès 1982 23), crec que no han pensat prou bé les coses. L'afirmació de Moscovici, segons la qual els animals corifeus s'haurien convertit col.lectivament en pares, òbviament després d'acceptar el nou gènere de vida, em sembla totalment gratuïta (1972 243).

Car, com aquells que no havien mai mostrat el menor interès pels petits o pel gènere de vida instaurat pels mascles perifèrics s'haurien convertit de cop en pares amatents o en caçadors convençuts?

I, això de banda, com aquells que els odiaven a mort i que tenien la plena possibilitat de revenjar-se els haurien generosament acceptat en llur si i haurien consentit a compartir amb ells totes les coses?

Tot això és insostenible.

I el mateix cal dir d'aquesta afirmació de Robin Fox:

"Calia que els tres blocs s'acomodessin els uns als altres, es fessin estrebades els uns als altres ..., en mig de circumstàncies que no cessaven de modificar-se" (Ariès 1982 21).

Tota aquesta necessitat d'acomodar-se els uns als altres em sembla una ficció nascuda d'un estrany desig conciliador.

Les bandes de caçadors a l'alba de la humanitat sentien tan poca necessitat de respectar els acaparadors de femelles com senten en l'actualitat els mascles perifèrics, quan ataquen aquells que els priven l'accés a les femelles.

Podem, doncs, admetre com la hipòtesi més raonable que a partir d'un cert moment la societat tripartita dels primats caçadors perdé un dels seus blocs i es convertí en la societat bipartita que caracteritzarà la societat humana.

Robin Fox, malgrat la seva preferència per la teoria del manteniment dels tres blocs, no sembla descartar de forma absoluta la teoria de l'eliminació d'un bloc, quan diu:

"La visió freudiana d'una horda primitiva parricida ... no és pas probablement molt allunyada de la veritat" (Ariès 1982 22).

\* \* \*

L'eliminació dels mascles corifeus de l'escena obria la possibilitat a la banda dels caçadors d'unir-se amb les femelles.

Hi havia, però, dues condicions perquè aquesta unió es pogués realitzar:

Primera, que les femelles els acceptessin.

Segona, que els mascles no se sentissin psicològicament impeditos.

Pel que fa al primer punt, cal dir que en l'actualitat, quan els mascles perifèrics aconsegueixen desbancar els mascles corifeus, les femelles no els accepten com a nous mascles corifeus, mentre subsisteixen les cries i que només l'eliminació dels petits i la procreació d'altres infants fa possible aquesta acceptació (c. Moscovici 1972 85-86).

Tenint això en compte, no fóra d'estranyar que a l'alba de la humanitat la banda dels caçadors hagués també hagut de recórrer a l'infanticidi, per tal de ser socialment i sexualment acceptada.

Pel que fa al segon punt, cal dir que la banda dels caçadors no tenia perquè sentir-se psicològicament impedida.

Tota aquesta qüestió de l'impediment psicològic dels mascles per unir-se amb les femelles del propi grup prové de les idees expressades per Freud en *Totem i tabú*.

Segons aquest llibre, els membres de l'horda primordial, després d'haver eliminat el pare que els impedia tenir accés a les femelles, se sentiren culpables de parricidi i renunciaren a la unió cobejada, buscant-se les femelles a fora del propi grup, amb la qual cosa l'exogàmia substituï per sempre més l'endogàmia.

No hauria passat quelcom per l'estil amb la banda dels caçadors, després d'eliminar els mascles corifeus?

Això hauria pogut passar en el cas que la banda dels caçadors hagués tingut algun sentiment de filiació respecte als mascles corifeus, però ja hem vist que això no era així, car el sentiment de filiació entre els primats només es dona amb les mares i és totalment absent per respecte als procreadors masculins. Els vencedors no pogueren, doncs, sentir-se parricides com en la reconstrucció de Freud i en conseqüència aquell sentiment de culpa que els hagués pogut impedir d'unir-se amb les femelles per les quals havien lluitat fou inexistent. Aquí cap sentiment de culpa que desviés de l'endogàmia i forçés a anar vers l'exogàmia.

La banda del caçadors, un cop eliminats de l'escena els mascles corifeus i probablement també llur progènie, pogué finalment unir-se amb les femelles cobejades, que, com en la resta dels grups de primats, eren les femelles del propi grup.

Aquesta unió podem imaginar-la com una unió en la qual no hi hagué imposicions per cap banda. Així, ni els mascles imposaren a les femelles l'acceptació del nou gènere de vida, ni aquestes feren probablement esforços especials per fer retornar els mascles a l'antic sistema de vida.

Els mascles continuaren dedicant-se a la caça, per tal com, havent estat discriminats en la societat anterior, hagueren de mudar de gènere de vida.

Les femelles, en canvi, perseveraren en la pràctica de la recol·lecció individual, heretada de la societat pre-humana dels simis (cf. Moscovici 1972 138-139).

Es produí una divisió del treball inexistent en cap altra espècie del regne animal.

La descripció de la situació feta per Robin Fox és interessant:

"En conjunt les homínides produïen el nodriment vegetal -destinat al règim omnívor- i depenien dels mascles per a la carn. Per llur banda, els mascles depenien de les femelles per a dos serveis essencials, absents d'antuvi entre els primats: la recol·lecció i la preparació del nodriment vegetal, la cura tota especial que calia proporcionar als infants (els quals es desenvolupaven més lentament per causa de la neotènia progressiva ocasionada pel bipedisme, el caràcter relativament prematur del nou nat humà i la necessitat que tenia el cervell, esdevingut més gran, d'efectuar una gran part del seu creixement fora del cos de la mare). De tot això es dedueix que els mascles hagueren d'invertir molt més en llur nissaga, mentre que entre els altres primats els joves, un cop deslletats, s'espavilen sols" (Ariès 1982 20-21).

Però la relació dels mascles amb llur progènie no es limità a col·laborar en llur alimentació. Es creà una relació inexistent fins aleshores entre els mascles i llur progènie masculina. Els infants mascles esdevenen necessaris a la fracció masculina del grup, que té necessitat de reclutar companys entre les noves generacions, per tal de perpetuar-se (cf. Moscovici 1972 241). El noi ha de familiaritzar-se des de jovenet amb la forma de capturar les preses, ha d'aprendre a discriminar entre les espècies animals, ha de reconèixer olors i crits, ha de disciplinar els seus gestos i el seu ritme corporal, per tal de posar-los d'acord amb els gestos i ritmes corporals dels seus futurs companys (cf. Moscovici 1972 187). La nova posició del jove mascle confereix un caire de necessitat a la relació "pare-fill", que abans no posseïa. Aquesta és una innovació humana, sense contrapartida en el món dels antropoides (cf. Moscovici 1972 238). Segons Moscovici, entre l'home i el noi s'estableix una relació anàloga a l'existent dins l'antiga parella nuclear dels simis (cf. Moscovici 1972 241). Els joves, que entre els antropoides constituïen la fracció social marginada, perden en la societat humana el seu caire supernumerari, per convertir-se en un grup summament important i necessari (cf. Moscovici 1972 160).

\* \* \*

Dit això sobre l'estructura social dels primers homínids, parlem ara de llur praxi sexual. Aquesta, com hem dit en la introducció, es devia caracteritzar tant per l'endogàmia com per la bisexualitat o, el que és igual, tant per certs tipus de relacions entre els dos sexes, que

anomenarem relacions bigenèriques, com per certs tipus de relacions dintre d'un sol sexe, que anomenarem relacions intragenèriques. Parlem de cada cosa per separat.

\* \* \*

### *Les relacions bigenèriques de l'homo habilis*

No és possible dir amb precisió els tipus de relacions bigenèriques instaurades per *l'homo habilis*, però, tenint en compte tant la seva herència ancestral com les seves innovacions culturals, no trobaríem gens estrany que haguessin posseït els trets següents:

- a) ser endogàmiques
- b) ser grupals
- c) haver d'una forma o altra regularitzat l'incest

Parlem, en primer lloc, del probable caire endogàmic de les relacions bigenèriques de *l'homo habilis*.

Tal com hem plantejat el pas de la societat tripartita dels primats a la societat bipartita dels homínids, no hi ha res que ens forci a parlar d'un abandonament del costum ancestral de l'endogàmia. La societat originària dels primats és endògama i el mateix degué de continuar essent la societat derivada dels homínids.

Quant a les afirmacions de Moscovici i altres que la pràctica de l'endogàmia no ha existit mai en la societat humana, ens semblen francament gratuïtes.

Per més que vulguem, som absolutament incapaços d'imaginar-nos *l'homo habilis* o *l'homo erectus* o àdhuc *l'homo sapiens neanderthalensis* dedicant-se a intercanviar ordenadament llurs femelles, en nom de no sabem quina col.laboració entre diversos grups de caçadors, com pretenen Moscovici o Lévi-Strauss.

Això apart, ens sembla irrisible pensar que les femelles d'aquestes tres espècies del gènere *homo*, que, com llurs congèneres antropoides, es devien caracteritzar per llur autonomia i *status* igualitari amb els mascles, haguessin permès fàcilment la violació de llurs drets i haguessin accedit sense resistència a la submissió i discriminació gravíssimes que la pràctica de l'exogàmia reconegudament implica (cf. Moscovici 1972 330).

L'exogàmia és la primera forma d'esclavatge apareguda en la humanitat, en la mesura en què elimina la igualtat de la dona, la seva llibertat, i la converteix en un objecte, una comoditat, una inferior (cf. Moscovici 1972 328).

Ara bé, en tant que forma d'esclavatge, estic convençut que no pot provenir d'una transacció pacífica, ans ha de ser el resultat d'una situació de violència. No pot ser que la femella humana hagi accedit de bon grat a perdre les seves prerrogatives, la seva igualtat, a ser deportada lluny dels seus, per esdevenir la serva d'altres. Estic convençut que l'exogàmia no és més que la regularització final d'un estat de coses que es caracteritzava per la vexació violent i repetida de la dona. Per a mi la pràctica de l'exogàmia ha anat precedida de la pràctica del rapte esclavitzador de la dona, fins que amb el pas del temps es veié, com diu Wilhelm Reich (1975 123-124), l'avantatge de substituir-lo per una pràctica menys convulsa, menys violent i també menys arriscada, que fou l'intercanvi institucionalitzat de dones entre diversos grups d'homes.

Quant a la teoria de Lévi-Strauss, igualment subscripta per Moscovici, que la pràctica de l'endogàmia és incompatible amb la cohesió social (cf. Moscovici 1972 253), ens sembla de molt poc pes.

Car, si, com pretén Lévi-Strauss, "l'exogàmia forneix l'únic mitjà de mantenir el grup com a grup" (1949 549), no s'acaba d'entendre com la societat dels simis, que practica l'endogàmia, ha pogut mantenir la seva cohesió.

I, si l'ha poguda mantenir, malgrat dedicar-se a una tasca tan poc afavoridora d'aquesta cohesió com és la recol·lecció individual, per quina raó no hauria pogut mantenir-la la societat humana, sobretot tenint en compte que tenia l'avantatge de dedicar-se a una tasca tan afavoridora de l'agrupament com és la caça?

Les dificultats que posen Lévi-Strauss, Moscovici i altres a acceptar l'existència d'una llarga etapa endogàmica de la humanitat no són per a nosaltres res més que una manifestació entre altres del problema que causa imaginar el passat com a radicalment distint del present. Per a nosaltres corren tal perill de no ser més que un enorme anacronisme que ens neguem a prendre-les seriosament, malgrat llur presentació erudita.

\* \* \*

A més de ser endògames, les relacions sexuals de *l'homo habilis* devien ser grupals.

Sens dubte els primers homínids -i això s'aplica igualment a l'home modern- havien heretat dels antropoides la tendència a posseir per separat les femelles i a rivalitzar intensament per causa d'elles. En el moment, doncs, en què la banda de caçadors aconseguí eliminar de l'escena els mascles corifeus i pogué finalment apropiarse lliurement a les femelles podia fàcilment ocórrer el que

ocorre generalment, quan un grup de mascles perifèrics aconsegueix desbancar els animals corifeus, és a saber, que comencen a lluitar entre si, fins que un o més d'un aconsegueix fer-se amb les femelles i es restableix així l'antic esquema social. Moscovici esmenta el cas d'un grup de set mascles perifèrics que estigué atacant durant deu dies un gran grup bisexual, fins que aconseguí eliminar el mascle dominant i alguns joves, després del qual els set mascles vencedors començaren a lluitar entre si, fins que a la fi restà un sol mascle corifeu amb el conjunt de les femelles (cf. Moscovici 1972 85-86).

Si això hagués ocorregut a l'alba de la humanitat, el gènere de vida socialitzat, instaurat amb la caça, hauria ràpidament caigut en desús i s'hauria fet marxa enrera cap al gènere de vida de la recol.lecció individual.

El fet que això no succeís -i l'existència dels pobles caçadors es pot prendre com una prova que no va succeir- demostra que els mascles frenaren d'una forma intensa llur instint de rivalitzar per les femelles i aconseguiren alguna forma de compromís entre llur tendència a posseir les femelles per separat i la necessitat que sentien de romandre junts per poder continuar caçant.

Nosaltres imaginem que el resultat d'aquest forcejament de tendències degué de ser alguna forma del que Spencer i Gillen anomenen "matrimoni en grup", això és, una forma de relació sexual en la qual tots els mascles del grup (llevat segurament dels mascles no-iniciats a la caça) 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.

I recalquem *ordenadament*, perquè creiem que les hordes humanes primordials no tenien res de promiscu, com hem assenyalat en la introducció, ans es regien per codis de conducta tan precisos com els que puguem trobar en qualsevol societat antroipoide (cf. Moscovici 1972 217).

El "matrimoni en grup" era una conseqüència lògica de la socialització general de la vida fomentada per la caça. Percebut intuïtivament que la tinença individual de les femelles hauria comportat a la curta o a la llarga la disgregació dels mascles i amb ella la desaparició de la cultura incipient, l'home primordial va renunciar a la tinença individual de les femelles i va optar pel "matrimoni en grup", com la forma més adequada de preservar l'existència del nou gènere de vida.

Sense el "matrimoni en grup" l'home primordial no hauria pogut mantenir el que havia assolit o hauria caigut en aquella incoherència que caracteritza l'home històric i que no tenim motius suficients per atribuir-li.



Amb el "matrimoni en grup" l'home primordial va elevar-se per damunt de si mateix i va eixamplar la distància que el separava de l'antropoide.

\* \* \*

Al manteniment de l'endogàmia i a la instauració del "matrimoni en grup" podia ser que s'hagués afegit una certa regularització de l'incest entre els costums sexuals de *l'homo habilis*.

Moscovici nota la poca freqüència de les relacions incestuoses dintre de la societat dels simis. La raó, però, d'això no sembla que s'hagi de cercar tant en l'absència d'inclinacions incestuoses per part dels primats -tot i que alguns la subratllen- com en la impossibilitat pràctica d'aquest tipus de relacions, atès que els mascles corifeus no deixen acostar els mascles joves a les mares i germanes.

Aquesta situació estava subjecta a alteracions dins de les hordes primordials.

En primer lloc, perquè l'antic grup dels mascles corifeus havia desaparegut i amb ell la dificultat d'accedir a les femelles consanguínies.

En segon lloc, perquè el sistema del "matrimoni en grup" sembla que no havia d'excloure de la relació sexual cap mascle que hagués atès l'estatut de mascle amb la seva iniciació a la caça ni cap femella que hagués atès plenament la seva condició de femella mitjançant la maduresa sexual.

En aquestes condicions no es veu massa quins podien ser els obstacles perquè es donessin, si no tots els tipus d'incest possible, sí almenys alguns.

Personalment m'inclino a creure que es devien donar tots, altrament no sabria com explicar la tendència general a l'incest que segons la psicoanàlisi nia en la psique humana. Aquesta tendència no pot haver sorgit del no-res, ans ha de ser el resultat d'una pràctica continuada de l'incest durant un llarg període de temps. Sense aquesta pràctica l'existència de la predisposició a l'incest és francament intel·ligible.

Sumant tot el que hem dit, creiem que és raonable imaginar les relacions bigenèriques de les hordes primordials com essent, a més d'endògames i grupals, incestuoses.

\* \* \*

Fins aquí una reconstrucció plausible dels fets. A partir d'ara, un intent de substanciar-los mínimament.

De les relacions endògames, grupals i incestuoses de les hordes primordials només hi ha una manera de fer-se'n

una idea i és estudiant certes pràctiques sexuals de caire endògam, grupal i incestuós que han persistit fins a l'època històrica i que bé podrien ser una romanalla de l'antic ordre de coses.

En aquest capítol ens fixarem en certs materials australians. En el capítol següent n'examinarem d'altres.

Els materials australians, que examinarem a continuació, tenen un interès especial, per diverses raons.

La primera és perquè ens parlen d'una endogàmia i d'una incestuositat que no són cap privilegi de l'élite socio-religiosa i en conseqüència no es poden considerar mitjans inventats per aquesta elite per marcar el seu rang, afirmar les seves prerrogatives o aplegar el poder econòmic. Aquí la praxi de l'endogàmia i de l'incest no serveix per privilegiar ningú i, no tenint aquesta utilitat, difícilment pot ser considerada com una mena d'excepció que no té en el fons cap altre disseny que precisar i confirmar la regla (cf. Moscovici 1972 276).

Els costums australians que veurem tot seguit no van gens bé per defensar la tesi de la pretesa relació entre endogàmia incestuosa i poder, i la prova és que a ningú no se li acut ni remotament esmentar-los en suport d'aquesta aproximació al problema. Al contrari, es passen curiosament per alt, per tal com plantegen objeccions difícils de resoldre. En aquestes circumstàncies no hi ha res que impedeixi considerar-los com una possible resta de l'antic ordre de coses, miraculosament salvat del flagell destructor del temps.

Per si això no fos prou, certs trets o peculiaritats permeten fins a cert punt fer anar reculant en el temps aquests costums australians fins a arribar als orígens mateixos del gènere humà.

Per començar, el fet que els costums en qüestió pertanyin a la cultura australiana comuna permet sense massa dificultat atribuir-los una antigor d'uns 30.000 anys, tenint present que aquesta cultura és amb poques modificacions la cultura que l'*homo sapiens sapiens* portà a Austràlia cap al 30.000 a.C.

Però és possible anar encara més enrera en el temps. El fet que aquests costums estiguin, com assenyala Levi Makarius (1974 47), totalment deslligats de la màgia violadora o màgia negra ens permet fer-los recular fins almenys el 35.000 a.C. Car, d'acord amb una teoria nostra (cf. Aguilar 1982 70), la màgia negra és posterior a la divisió de la societat en elite socio-religiosa i massa del clan, i aquesta divisió es donà certament abans del salt del *sapiens sapiens* cap al Nou Món i l'Oceania, salt que es calcula que ocorregué entre els 35.000 i els 30.000 a.C.

Però això no és tot. El fet que aquests costums estiguin envoltats d'una atmosfera màgica innegable ens permet fer-los d'alguna manera recular fins a l'època en què suposem que s'originà la màgia no violadora o màgia blanca, això és, en l'etapa de *l'homo erectus*.

Finalment, el fet que aquests costums siguin referits pels propis australians al temps dels *somnis* o *alcheringa*, que és en llur visió de la realitat l'època de l'origen mateix del gènere humà, ens permet fer-los recular d'una forma o altra fins a aquests orígens.

No és, doncs, impossible que els costums en qüestió siguin una modificació dels costums sexuals originaris de la humanitat.

Però examinem-los una mica més d'aprop.

Spencer i Gillen es compten entre els primers que cridaren fortament l'atenció sobre aquests costums, que per a ells desmentien la tesi de Westernmarck sobre el caire primordial de la família exògama.

Spencer i Gillen fan notar com en una multitud de tribus australianes el matrimoni exògam ve precedit d'una sèrie d'acoblaments endògams que escenifiquen, segons els nadius, l'època primordial o *alcheringa*, que vol dir literalment "el temps dels *somnis*".

"El tret singularment frapant dels costums australians en qüestió", diuen Spencer i Gillen, "és que una sèrie d'homes de la meitat endogàmica de la pròpia dona, així com de la meitat de la tribu a què pertany, tenen accés a ella, i sempre en un ordre particular, d'acord amb el qual aquells que ... tenen precisament el dret de casar-s'hi són els darrers" (1892 111).

Segons Levi Makarius, "l'incest col·lectiu que té lloc en ocasió del cerimonial de Kunapipi a Arnhem Land es realitza en el quadre d'un ritual que posa en escena l'origen llegendari del grup. Els etnògrafs descriuen les parelles que giren l'esquena per tal de no veure's en el decurs de llurs acoblaments al mateix temps adúlter i incestuosos" (1974 47).

Segons Spencer i Gillen, "aquests costums ... només poden ser explicats satisfactòriament en la hipòtesi que indiquin el reconeixement temporal de certs drets generals que haurien existit amb anterioritat (a la forma actual de matrimoni) ... Assenyalen vers un passat en el qual hi havia unes relacions maritals més àmplies que les que existeixen ara ..." (1892 111)

Els costums australians dels arunta, els warramunga, els iliaura i altres tribus es presten a la interpretació següent. Abans de la instauració de l'exogàmia o costum d'intercanviar les dones entre dos grups d'homes, hi havia hagut la praxi de l'endogàmia, caracteritzada per l'accés ordenat de tots els homes, plenament iniciats al sistema cultural, a totes les dones sexualment madures, sense excloure les germanes i mares consanguínies.

Quan l'antic sistema del matrimoni endògam, grupal i incestuós fou substituït, per les raons que veuren en el capítol quart, pel sistema del matrimoni exògam, individual i que tabuïtzava l'incest, alguns pobles, entre els quals es compten els australians, continuaren re-presentant i re-vivint la situació primordial en determinades ocasions. És així com en certes tribus australianes, abans de cedir una dona a la meitat exogàmica, es reclanava l'antic dret d'unir-se a ella i es suspenien temporalment els tabús de l'endogàmia i de l'incest.

Una cosa per l'estil sembla que ocorria entre els iakuts de l'Àsia septentrional, on, segons recordo haver llegit, era costum que els germans no deixessin marxar del clan una germana, sense abans haver comès l'incest amb ella (cf. Lévi Makarius 1974 38).

Però aquesta no és possiblement l'única manera com l'antic ordre de coses anà subsistint. Subsistí també possiblement d'una altra manera, és a saber, com un dret inconcús d'aquells que havien romàs fidels a l'antic ordre de coses en el moment de la gran divisió social de la qual parlarem en el capítol quart entre transgressors i no transgressors dels costums ancestrals. Mentre els transgressors dels costums ancestrals, que amb el temps esdevindrien la massa del clan de les societats arcaïques, quedaren excomunicats de l'antic ordre de coses, excepte en les ocasions especials en què es revivia l'origen llegendari del grup, els qui continuaren fidels als costums ancestrals i que amb el temps esdevindrien l'élite socio-religiosa de les societats arcaïques continuaren practicant els "matrimonis" endògams i incestuosos característics de l'antic ordre de coses. Això explica perquè en tantes cultures antigues l'élite socio-religiosa es caracteritza per l'endogàmia i l'incestuositat, sense necessitat de recórrer a l'explicació que les susdites pràctiques han estat inventades per ella, per tal de refusar la unió amb la resta de la població i concentrar en les seves mans el poder econòmic.

Per a nosaltres l'élite socio-religiosa no s'ha fet endògama i incestuosa en vista de certs avantatges, sinó que és endògama i incestuosa, per tal com ha romàs fidel a l'antic ordre de coses, bé que en ocasions hagi pogut

aprofitar la situació per fer-se amb el poder polític i econòmic. Aquest, però, és per a nosaltres un fet tardà que no s'hauria donat amb anterioritat a l'aparició de la civilització agrícola. L'explicació del fet seria com segueix.

Quan amb la transformació de la societat caçadora en societat agricultora, l'antiga élite socio-religiosa de la cultura caçadora aconseguí fer-se amb el procés de distribució dels béns, les unions endogàmiques i incestuoses que la caracteritzaven foren eventualment aprofitades per detenir el "poder, privilegi i prestigi generats en el procés de la distribució dels béns" (Sahlins 1971 3).

Si les coses són així, l'endogàmia i incestuositat de certes élites socio-religioses de determinades cultures agrícoles no són una innovació apareguda per consolidar una situació privilegiada, sinó la transformació d'un estat d'afers antiquíssim, del qual donen igualment testimoni els costums australians que hem estat considerant.

Resumint tenim que els costums australians en qüestió ens parlen d'una societat humana primordial caracteritzada per un comerç sexual alhora ordenat, grupal, endògam i incestuós, i això està totalment d'acord amb el tipus de societat que la nostra reconstrucció de les circumstàncies particulars de *l'homo habilis* sembla avalar.

Adhuc si tot això és una conjectura -com tot el que es pugui dir d'aquesta època tan remota- cal reconèixer que es tracta d'una conjectura perfectament plausible i que té un poder explicatiu gens menyspreable.

\* \* \*

De les tres característiques que hem atribuït a les relacions bigenèriques primordials només una està plenament d'acord amb la programació genètica, és a saber, l'endogàmia, atès que és la forma de relació sexual normal dintre dels grups d'antropoides. Quant a la grupalitat i incestuositat, són òbviamment dues característiques que allunyen l'home de la programació genètica. La primera perquè li fa superar l'instint heretat dels antropoides de rivalitzar per les femelles i de posseir-les per separat. La segona perquè va potser contra un cert instint dels mamífers superiors d'evitar l'incest i a més a més perquè, segons s'ha dit, dificulta la propagació i fomenta la indiferència sexual. Però aquestes no són les formes més fortes com la incestuositat va contra la programació genètica. Hi va sobretot en la mesura en què, com és sabut, posa en perill la integritat física i psicològica de la prole, bé que -i això també cal dir-ho- el risc de malformacions i sobretot el risc que aquestes subsistissin era molt menor en aquelles

èpoques que ho seria ara. No solament és possible que la incestuositat originària de la humanitat no perjudiqués, com afirma Wilhelm Reich (1975 137), la raça, sinó que fos, com a vegades s'ha insinuat, un factor decisiu en l'evolució de l'home paleolític cap a espècimens més i més refinats.

Sigui com sigui, el fet és que l'home primordial amb les seves suposades relacions bigenèriques grupals i incestuoses va augmentar la distància que el separava de l'antropoide i això és el que té importància per a nosaltres, car, d'acord amb el que hem dit en la introducció, allò que realment compta per a l'evolució humana no és la mesura en què l'home roman fidel a la programació genètica, heretada de l'antropoide, sinó la mesura en què se'n separa.

\* \* \*

#### *Les relacions intragenèriques de l'homo habilis*

Després de parlar de les relacions bigenèriques de l'homo habilis, cal que parlem de les seves relacions intragenèriques. Aquestes són lògicament el resultat d'una transformació de les relacions intragenèriques que hem dit que caracteritzaven la societat dels primats.

Amb la metamorfosi de la societat dels antropoides en la societat dels homínids es degueren de produir una sèrie de canvis rellevants pel que fa a l'homosexualitat.

I el primer fou la desaparició de l'homosexualitat típica dels mascles corifeus, que hem definit com una homosexualitat caracteritzada per la relació de dominant a dominat. La desaparició dels mascles corifeus de l'escena implicava la desaparició d'aquest tipus d'homosexualitat, bé que aquesta desaparició no significués l'esvaïment de tota propensió envers la mateixa, com proven a bastament tants fets culturals d'època històrica.

Eliminada l'homosexualitat de dominància, l'única homosexualitat que encara podia persistir era l'homosexualitat de companyonatge, amb una condició, però, i era la d'haver-se reforçat i consolidat prou durant el període de marginalitat de la banda de caçadors com per ser capaç de coexistir amb l'heterosexualitat després del seu triomf.

Una homosexualitat de companyonatge que s'hagués mantingut al mateix nivell que l'homosexualitat de companyonatge del grup masculí perifèric de la societat dels primats (cf. p.3) hauria estat incapaç de subsistir, tan bon punt els mascles que la practicaven tingueren lliure accés a les femelles.

Si va persistir -i una gran quantitat de fets etnogràfics tendeixen a mostrar que així fou-, l'explicació d'això només es pot buscar en una direcció: l'homosexualitat de companyonatge de la banda de caçadors havia anat adquirint un pes específic tan gran, era fins a tal punt una part important del nou gènere de vida, que l'única manera com hauria pogut ser abandonada hauria estat renunciant a ell en la seva totalitat. Com que aquesta renúncia no es produí, tampoc no es produí la renúncia a l'homosexualitat de companyonatge.

Però, què fou el que va enfortir talment l'homosexualitat de companyonatge que la va convertir en quelcom consubstancial amb el nou gènere de vida?

En la nostra opinió fou una socialització plena de la vida, que comportava la socialització de totes les activitats i àdhuc de totes les funcions vitals. Res del que l'home feia deixà de sofrir l'impacte de la socialització i això implicà, com veurem tot seguit, un enfortiment enorme de l'homosexualitat de companyonatge, heretada de la societat antropeide. Això féu que aquesta homosexualitat a partir d'un cert moment no pogués ja ésser abandonada.

Tot això no són especulacions en el buit, sinó idees que se'ns han anat imposant paulatinament a la vista del contingut de certs materials mítics i de certes pràctiques que creiem que hi estan relacionades.

Els materials mítics en qüestió pertanyen al món australià i, si es deixen de banda alguns anacronismes evidents, poden fer perfectament referència a l'estil de vida instaurat per l'home des de la més alta antigor. En ells veiem la banda primordial dels caçadors, representada, com diu Roheim (1970 98), per dos herois primordials, posant-ho tot en comú i fent-ho tot en comú.

Entre aquests materials mítics n'hi ha dos de particularment interessants de cara a elucidar el problema que aquí ens ocupa.

Heus aquí el primer, esporgat d'elements secundaris o clarament anacrònics per a l'època a la qual ens referim. Jirramba, un aranda d'Alice Springs, és qui el va explicar a Geza Roheim:

Dos avantpassats mítics, anomenats Testicles i Esperma, arribaren en el curs de llur peregrinació cinegètica en una localitat anomenada Part-alta-de-la-cuixa i Anus, i veieren allí nombrosos arbres amb fusta de sang i llangardaixos. Després d'això arribaren en un lloc anomenat Excrement, on defecaren. Després anaren a un lloc anomenat Testicles, on es tragueren els testicles i després se'ls tornaren a posar. Després arribaren en un lloc anomenat Penis i allí es veieren mútuament el penis. Novament arribaren en el lloc anomenat Excrement i defecaren. Després del qual se n'anaren

a un lloc anomenat Orina i orinaren. Finalment arribaren en un lloc anomenat el Gran Turó, on hi havia una deu d'aigua, i penetrant en una gruta totèmica, anomenada Anus-a-l'aire, esdevingueren objectes sagrats. No cal dir que en el curs d'aquesta peregrinació cinegètica Testicles i Esperma caçaren una sèrie d'animals que prepararen i menjaren, tals com llangardaixos, opòssums o cangurs (cf. Roheim 1972 59-62).

Heus aquí el segon mite, també esporgat d'elements per a nosaltres secundaris i anacrònics.

Dos avantpassats mítics, anomenats Cangur i Euro, arribaren en el curs de llur peregrinació cinegètica en una localitat que tenia per nom Elevació i una mucositat eixí de llur nas, que es transformà en unes pedres encara ara visibles. Després d'un temps arribaren en una localitat que tenia per nom Amb-els-testicles, on es tragueren els testicles, els suspengueren d'un propulsor i se'ls tornaren finalment a posar. Entraren per acampar en un lloc, agafant-se mútuament els testicles. Després d'això, ejacularen en un lloc, anomenat Esperma, i més tard s'oloraren mútuament el penis (cf. Roheim 1970 87-73).

Aquests mites ens revelen una cosa importantíssima i és que els primers homes havien no solament socialitzat la recerca de l'aliment, sinó totes i cadascuna de llurs activitats. No es limitaven a caçar junts, sinó que també orinaven junts, defecaven junts, ejaculaven junts. La solidaritat dels mascles, llur fraternitat no consistia merament, com assenyala Moscovici (1972 122), en el fet de col.laborar, agrupar-se, coordinar-se, defensar-se conjuntament, sinó igualment en el fet de fer-ho tot en comú, de posar-ho tot en comú. La socialització de la recerca de l'aliment havia portat espontàniament a la socialització de la resta de les activitats. L'home era encara massa d'una sola peça per permetre que dintre d'aquest fenomen general de col.lecivització hi penetressin incoherències, excepcions, contradiccions importants i fou així com no hi hagué res dins de la vida humana que s'escapés de la influència profunda de la socialització. Tot allò que els antropoides feien per separat, individualment, els humans començaren a fer-ho en grup, col.lectivament.

Ara bé, dintre d'aquest fenomen general de socialització no tot sembla haver tingut el mateix pes específic, sinó que les activitats més complexes o més susceptibles de complexificació, com són la caça o el sexe, semblen haver tingut un major èmfasi. Així, dins dels mites que acabem de llegir les dues activitats que sobresurten són les cinegètiques i les sexuals.



Respecte a les primeres la insistència dels textos en els desplaçaments geogràfics, les marxades continuades o les proeses cinegètiques és patent.

Respecte a les segones és evident que hi ha molta més referència a les activitats sexuals que a altres activitats corporals com són el miccionar o el defecar. Clarament o velada els textos fan al·lusió a activitats sexuals tan variades com són la còpula anal, la masturbació grupal o la fel·lació.

En la meua opinió hom parla de còpula anal, quan es diu que els dos avantpassats mítics arribaren a la Part-alta-de-la-cuixa i l'Anus, i veieren allí nombrosos arbres amb fusta de sang i llangardaixos. Els arbres amb fusta de sang poden referir-se al color vermell de la mucosa anal i els llangardaixos als penis. També és fàcil que es parli de còpula anal, quan es diu que els dos avantpassats mítics acabaren penetrant en una gruta anomenada Anus-a-l'aire després d'haver dipositat allí llurs *kuntanka* o objectes sagrats, pels quals és fàcil que es pugui entendre els penis. En un altre mite es parla possiblement de còpula anal, quan es diu que, mentre els homes Gelea es feien un pentinat especial, es contemplaven mútuament el recte (cf. Roheim 1970 64).

Pel que fa ara a la masturbació grupal, jo hi referiria no solament els fragments que parlen de veure's i olorar-se el penis, agafar-se mútuament els testicles, ejacular en un lloc anomenat Esperma, sinó també els fragments que parlen d'arribar en un lloc anomenat el Gran Turó on hi havia una deu d'aigua, o d'arribar en un lloc anomenat Elevació on va fluir de llur nas una mucositat. Tot això, tenint en compte les connexions que la mentalitat arcaica estableix entre aigua, mucositat i esperma.

Finalment pel que fa a la fel·lació, podria ser que s'hi fes referència en un mite apart, és a saber, el primer dels mites sobre els herois duals comentats per Roheim. Hom afirma en aquest mite que dos homes Wilun-tanu varen treure mucositat de llur nas i la donaren a dos homes Iwuta en el curs de la cerimònia anomenada *ngallunga*, que els aranda glossen per *tjoananga*, i vol dir "nosaltres dos som amics". Tot això de treure's mucositat del nas i donar-ne a un altre per combregar és per a mi una manera simbòlica de parlar de fel·lació.

Potser a algú tot això li semblin interpretacions acomodaticies, però tant si ho són com si no ho són, el cert és que no difereixen gaire de diverses interpretacions que fa el propi Roheim, basant-se sovint en aclariments explícits dels seus informants.

Admetent la correcció bàsica d'aquesta hermenèutica, tindriem que en el gènere de vida socialitzat instaurat pels

primers homes hi hauria dues coses especialment importants: les activitats cinegètiques d'una banda i les relacions intragenèriques de l'altra. Les primeres com la causa del nou gènere de vida; les segones com un símbol seu especialment rellevant. Però per importants que siguin ambdues coses no han de fer oblidar les altres. El companyonatge dels mascles no es basa només en les activitats cinegètiques i en les relacions intragenèriques; es basa igualment en els fets de caminar junts, menjar junts, orinar junts, defecar junts, etc.

Encara ara, quan un australià vol establir relacions amicals amb un grup d'homes, sembla que hom invoqui la bonesa d'aquest conjunt d'elements socialitzats. Roheim ens explica que, quan un home vol ser admès a l'amistat d'una tribu, "entra tranquil·lament a l'assemblea i va a seure entre les cuixes de l'home més ancià ..., apreta les seves mans a l'entorn del vell i adhereix el seu ventre al d'ell. Poc després s'eleva aquest cant: *Si, anus, esperma, orina, cama, peu*" (1970 272). Per a nosaltres el significat d'aquest cant és que l'amistat entre els homes es basa en la posada en comú de tot allò que els mots si, anus, esperma, orina, cama i peu denoten.

Ara bé, pel mot si podem entendre la intimitat corporal expressada en el gest d'apretar el ventre de l'un contra el ventre de l'altre. Pel mot anus podem entendre l'activitat de defecar conjuntament, un costum que s'ha mantingut viu en més d'una civilització avançada. Pel mot esperma podem entendre l'activitat d'ejacular conjuntament. Pel mot orina podem entendre l'activitat de miccionar conjuntament. Pel mot cama les marques cinegètiques conjuntes. Finalment pel mot peu es pot entendre, com veurem, el penis, el qual té en molts contextos arcaics un valor simbòlic tot especial. Roheim fa notar en aquest sentit com és de freqüent que en el món arcaic el grup sencer d'homes trobi la seva cohesió "en el culte d'un objecte que no és altra cosa que un penis materialitzat" (cf. Moscovici 1972 291).

\* \* \*

Tot això és cultura que s'allunya més i més de la natura i està tal vegada relacionat amb una frase misteriosa que hem trobat per duplicat en els materials mítics suara esmentats. La frase a la qual em refereixo és la que parla de treure's i tornar-se a posar els testicles en arribar a un cert indret.

Els textos australians abunden en passatges que parlen de treure's quelcom del cos, que o bé es converteix en un objecte del paisatge, o bé és substituït per un objecte màgic que s'incorpora al cos, o bé és simplement perdut.

Així, hom parla d'una mucositat deposada en una roca que esdevé una pedra (cf. Roheim 1970 49), de pulmons o costelles extrets del cos que es tornen pedres del paisatge (cf. Roheim 1970 68), de l'extracció dels òrgans interns i de llur substitució per pedres màgiques durant la transformació d'un home normal en *medicine-man* (cf. Eliade 1951 56-58), o finalment de dents que són arrencades de la boca i definitivament perdudes (cf. Roheim 1970 59).

En canvi, el tema dels testicles que són trets i més tard tornats a posar pel mateixos individus és més aviat fora de sèrie, i per a mi difícilment es pot entendre en el sentit en què l'entèn Roheim, és a saber, com fent referència al tema de la castració (1970 73); car, en primer lloc, ningú no treu els testicles a un altre, sinó que ho fa el propi individu i, en segon lloc, els testicles no queden definitivament separats del cos, sinó que el mateix que se'ls ha trets, aparentment sense la menor angoixa, és el qui se'ls torna a posar.

En vista de la peculiaritat del cas, goso proposar la interpretació següent:

El treure's els testicles significa l'abandó de la conducta sexual merament basada en la programació genètica; el tornar-se a posar els testicles significa l'adopció d'una conducta sexual enterament transformada per la cultura.

Tant si aquesta interpretació és acceptable com si no, el cert és que aquests mites i gran part dels materials que anirem considerant indiquen d'una manera per a mi summament clara que una de les coses que caracteriza l'home com a home és l'haver-se separat notablement de la programació genètica pel que fa a un ampli ventall de coses relatives a la seva conducta sexual.

\* \* \*

El moment just, precís, perquè tot això ocorregués era el període de consolidació del nou gènere de vida, abans del triomf de la banda de caçadors sobre el grup dels antics mascles corifeus.

Si l'homosexualitat de companyonatge no hagués aconseguit convertir-se durant aquest període en un element important, irrenunciable, del nou sistema de viure, tenim tots els motius per pensar que hauria desaparegut de l'escena amb la mateixa facilitat amb què l'homosexualitat de companyonatge del grup apendicular masculí de la societat antropeide se'n va en orris, quan aquest grup aconsegueix triomfar sobre el grup dels mascles corifeus.

Això en la nostra opinió no va tenir lloc i les conseqüències que se'n derivaren no podien ser més grans. Car la persistència de l'homosexualitat de companyonatge

després del triomf de la banda de caçadors sobre els antics mascles corifeus condicionà del tot la configuració del conjunt de la conducta sexual humana, la qual només en un percentatge petit romangué sexualitat heretada de l'animal i esdevingué, en canvi, en un percentatge enorme una sexualitat profundament culturalitzada.

\* \* \*

Però intentem reconstruir una mica els fets.

En primer lloc, la força cultural de l'homosexualitat de companyonatge imposà la bisexualitat com una forma de relació normal dins de la comunitat humana i això, no pas com a conseqüència del caire amorfe, indeterminat de la imatge que homes i dones tenien de si mateixos, que és el que pretén Cucchiari (p.7), sinó com a conseqüència del fort poder d'autoafirmació que l'homosexualitat de companyonatge havia adquirit durant el període de socialització progressiva de la banda marginada de caçadors.

Homosexualitat i heterosexualitat hagueren de coexistir d'una forma desconeguda en el regne animal i començaren segurament a repartir-se llocs i temps dins de la societat humana primordial d'una manera semblant a com continuen fent-ho dins de certes cultures arcaïques.

Jo imagino que el temps de l'homosexualitat era el temps de l'activitat, el temps de la caça; en canvi, el temps de l'heterosexualitat era el temps del repòs, el temps de posar en comú el nodriment aconseguït durant la caça.

I pel que fa a l'espai, penso que l'espai propi de l'heterosexualitat era el campament permanent de l'horda on regularment homes i dones es trobaven. Quant a l'espai propi de l'homosexualitat, devien ser els campaments temporals erigits pels homes durant la marxa cinegètica.

Aquesta distribució de les relacions heterosexuals i homosexuals representa un element més de l'ordre que hem postulat en les complexes relacions sexuals humanes del començament (cf. p.25).

Però l'homosexualitat de companyonatge no es limità a afirmar-se plenament en front de l'heterosexualitat, sinó que exercí a més damunt d'ella una forta influència. Aquesta influència consistí a imposar-li o si es vol a encomanar-li dues de les seves característiques fonamentals, és a saber, la grupalitat i la incestuositat.

La coherència interna del nou gènere de vida exigia que si la grupalitat era una característica fonamental de les relacions homosexuals no ho fos menys de les relacions heterosexuals i que si la consanguinitat no era un obstacle per a les relacions homosexuals tampoc no ho fos per a les relacions heterosexuals.

Aquest darrer punt explicaria per a mi el fet que quan més tard sobrevingué l'interdicte de l'incest, aquest afectà gairebé per un igual les relacions heterosexuals i les homosexuals (cf. Herdt 1984 89).

El que de tot això es desprèn és molt fort, car equival a dir que *culturalment parlant* l'homosexualitat no sols va antecedir l'heterosexualitat, sinó que a més la va afaïçonar en un grau summament elevat.

Ara bé, malgrat que això pugui molestar la sensibilitat de segons qui, creiem que és una presa de posició que cal mantenir.

Car, què hauria passat amb l'heterosexualitat, si no hagués comptat amb algun regulador extern poderós? Doncs que difícilment s'hauria mogut del terreny de la sexualitat natural i hauria dificultat o àdhuc impedit l'evolució de l'home cap a situacions més i més allunyades de l'animal. Perquè l'heterosexualitat passés de l'ordre merament natural al cultural calia que fos forçada per un ordre de sexualitat purament cultural i aquest era el de l'homosexualitat de companyonatge que havia anat prenent forma durant el període de marginalitat de la banda de caçadors. Sense ella, l'home difícilment hauria sabut elevar-se per damunt de si mateix en matèria de sexualitat i hauria continuat amb l'esquema en la nostra opinió frenador de l'evolució que és la sexualitat animal amb la seva finalitat primàriament biològica.

\* \* \*

Primer hi hauria hagut l'homosexualitat de companyonatge, fruit d'una socialització general de la vida. Després, l'heterosexualitat elevada a la condició de cultura, gràcies a l'influx de l'homosexualitat de companyonatge. En tercer lloc, hauria vingut el que hem anomenat homosexualitat iniciàtica, això és, aquella forma d'homosexualitat que estava lligada al fet de la iniciació.

Aquest fet provenia de la necessitat que tenia la banda de caçadors de comunicar als infants mascles tot allò que havia après, per tal de reproduir-se com a grup social i fer possible la perpetuació de la cultura recentment adquirida.

Quan l'infant mascle arribava a una certa edat, era traspassat del grup "no col·lectivitzat" i que es dedicava a "la recol·lecció individual" de les dones al grup altament col·lectivitzat dels homes i això implicava no sols l'aprenentatge de les tècniques cinegètiques, sinó la participació plena en el conjunt d'activitats que els homes, a diferència dels primats, havien començat a realitzar en grup. Com que entre aquestes activitats les relacions intragenèriques hi tenien, com hem dit més amunt, una

importància tota particular, la iniciació a la cultura volia dir també una iniciació a l'homosexualitat.

Noti's, però, que la presència de l'homosexualitat en la forma primordial de la iniciació no depenia tant del fet que el jove fos un objecte de desig per a l'adult o bé del fet que la relació homoeròtica facilités l'aprenentatge d'una sèrie de coneixements importants (cf. Schéerer 1983 121), com del fet que calia transmetre globalment el bagatge cultural adquirit durant l'època de formació de la banda dels caçadors.

*L'homo habilis* -i això val igualment per a la resta de les espècies humanes que el seguien- era perfectament conscient que el gènere de vida que havia instaurat era una adquisició cultural que podia desintegrar-se i que l'única manera d'impedir que això succeís era no deixant caure en l'oblit el que havia ocorregut al començament.

Cada vegada que s'havia d'iniciar jovent al nou gènere de vida hi havia un motiu excel·lent per refer la situació que havia dut a la instauració del nou sistema i reforçar-ne l'estabilitat. Així, doncs, a mesura que anaven pujant les noves llesves, els adults les separaven curiosament del grup de les dones, se les enduien amb ells a fora del campament, a la sabana, i renovaven allí amb ells la situació per la qual havien passat abans de triomfar dels antics mascles corifeus i formar una societat nova amb les femelles que havien pertangut a aquells. Durant aquest període, que podia ser més o menys llarg, els adults es tornaven a convertir en celibataris per donar plena autenticitat a la reproducció de les circumstàncies originals i iniciaven els nois no sols en els misteris de la caça, sinó també en la resta de les pràctiques col·lectives que els caracteritzaven, entre les quals, com hem dit, l'homosexualitat jugava un paper important.

Tota aquesta relació entre homosexualitat i iniciació es posa de manifest en certs textos australians comentats per Geza Roheim i que per a nosaltres són d'aquells que bé podrien conservar un record dels orígens mateixos del gènere humà. Un d'aquests textos prové del cercle cultural dels *tjilpa* d'Akaua i conté aquest cant iniciàtic:

"Vers el nord avança ...  
el meu pare ...  
(al llarg d'una) gran extensió ...  
Nosaltres, els homes, fem una dura marxa ...  
topant, topant ...  
El meu peu encara,  
el seu peu encara ...  
Els peus, els peus són grans ...  
La cua (deixa una) pista.

Darrera, darrera avança (el pare) ...  
Els homes joves avancen, avancen ..."  
(Roheim 1970 37-38)

Segons Roheim, el personatge central d'aquest mite és Malpunga, un heroi fàl·lic per excel·lència i que és, en la seva opinió, el model de tots els grans nòmades mítics.

"Hom el descriu sempre avançant darrera els homes joves en un estat de perpètua erecció. El seu penis és el seu *tjurunga* (talismà) o igualment el seu pilar sacrificial i és amb aquest pilar sacrificial ... que obre la ruta a les generacions futures. Descriuint la seva manera particular d'avançar darrera els joves, la cançó diu:

"el seu peu es dreça"

i el meu informador precisa: "diuen peu, però volen dir penis" ... La cua és també un eufemisme per designar el penis ... El mite descriu un estat de perpètua luxúria ... Mentre en el mot (llatí) *co-ire*, el coit és percebut com una marxa (*ire*), aquí és la marxa que és genitalitzada, tractada com si fos un coit" (Roheim 1970 38-39).

Per si això no fos prou, els actors que impersonen els avantpassats *tjilpa*, durant l'escenificació ritual del mite, executen l'*alknantama* cerimonial o retorçament eròtic a mesura que avancen i, com assenyala Roheim, aquest retorçament eròtic constitueix una veritable imitació resumida del coit (cf. Roheim 1970 38).

D'acord amb la interpretació donada per Roheim d'aquests materials mítics, 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", de l'altra la iniciació a l'homosexualitat dels primers per part dels segons.

Roheim posa únicament de relleu l'estat de luxúria dels iniciadors. Nosaltres pensem que cal subratllar igualment l'estat de luxúria dels iniciats. Car no solament es diu que el peu o penis del pare (que representa el conjunt dels iniciadors) es dreça:

"el seu peu encara",

sinó també que el peu o penis del fill (que representa el conjunt dels iniciats) es dreça:

"el meu peu encara".

Aquest estat d'erecció i luxúria generalitzada ve indicada per l'expressió:

"els peus, els peus són grans",

que es pot parafrasejar així: els penis de tots, els penis de tots esdevenen puixants, turgents. Aquesta situació contrasta profundament amb la que trobem representada en tantes àmfores gregues (cf. British Museum, Inv.W 39) on només els *erastai* (que corresponen als iniciadors) estan en un estat d'erecció, mentre els *eróménoi* (que corresponen als iniciats) mostren els penis en estat de flaccidesa.

La raó d'aquest contrast és que ens trobem aquí amb dues formes d'homosexualitat:

una que caracteritza en la nostra opinió la iniciació primordial, on la relació homosexual era perfectament simètrica, bilateral i

una que caracteritza la iniciació ulterior -i les formes que se'n deriven, com la pederastia grega-, on la relació homosexual és asimètrica, unilateral,

per tal com, per les raons que veuren en el capítol quart, hom ha retornat fins a cert punt a les relacions homosexuals pre-humanes de dominància.

\* \* \*

El fet que l'homosexualitat iniciàtica vingués després de l'homosexualitat de companyonatge no significa que el seu destí fos reemplaçar-la. Si això ha succeït en certes cultures, no és perquè la primera fes baldera la segona, sinó perquè ocorregueren fets que trasbalsaren completament l'antic ordre de coses.

L'homosexualitat iniciàtica no sols no fa baldera l'homosexualitat de companyonatge, sinó que sense ella perd el seu sentit fonamental. Car, què és l'homosexualitat iniciàtica? La introducció dels joves a l'homosexualitat dels grans i en conseqüència només té sentit, mentre aquesta referència es manté viva. Tan bon punt aquesta referència mor, l'homosexualitat iniciàtica està condemnada o bé a desaparèixer -cosa que ha ocorregut sovint- o bé a reestructurar-se, bo i adquirint connotacions noves, com succeeix en la majoria de les cultures que l'han conservada.

Però per a nosaltres tot això no ocorregué, si no entrat el paleolític superior. Durant tot el paleolític inferior i mig i segurament part del superior l'homosexualitat iniciàtica va coexistir amb



l'homosexualitat de companyonatge, no essent altra cosa que l'admissió del jovent a aquesta.

\* \* \*

Malgrat venir en tercer lloc, l'homosexualitat iniciàtica tingué un efecte retroactiu sobre l'heterosexualitat, per tal com fou elevada a la condició de pre-requisit per a les relacions matrimonials en ús.

Tenint en compte que cap mascle no podia accedir a les relacions matrimonials establertes sense haver accedit al ple estatut d'home i que ningú no accedia de ple a l'estatut d'home sense haver passat per l'homosexualitat iniciàtica, és obvi que aquesta es convertí en un element regulador més de l'heterosexualitat. Aquesta, que s'havia distanciat de l'heterosexualitat prevalent en els antropoides mercès a l'influx de l'homosexualitat de companyonatge, enfortí aquest distanciament gràcies a l'homosexualitat iniciàtica. <

Tot això explica en la nostra opinió perquè en una sèrie de cultures, com en l'antiga cultura grega o en la melanèsica, la iniciació a l'homosexualitat fos considerada un requisit indispensable per la casament del jove. col

\* \* \*

Després de l'homosexualitat de companyonatge, el "matrimoni en grup" i l'homosexualitat iniciàtica, degué d'aparèixer l'homosexualitat femenina o lesbianisme.

Talment com la col·lectivització pròpia de la caça determinà el fet, apreciable en diverses cultures arcaïques, que les dones possessin també 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 és el lesbianisme. Al ple desenvolupament de l'homosexualitat masculina li correspon, sens dubte, l'aparició i desenvolupament de l'homosexualitat femenina, de la qual, però, tenim molta menys informació històrica que no pas d'aquella. Segons Herdt, la manca de dades sobre la conducta lesbiana depèn segurament del fet que els etnògrafs eren homes que estudiaven primàriament homes i que tenien a més dificultats gairebé insuperables per apropar-se a les dones i llur món (cf. 1984 75 n.10). Tot el que sabem de la conducta lesbiana dins les societats arcaïques és summament fragmentari i, per

acabar-ho d'adobar, aquests fragments provenen d'indrets tan apartats entre si com són Amèrica, Àfrica o Oceania.

Aquí voldríem parlar de l'homosexualitat femenina de la mà de certs textos australians que semblen fer-hi referència. Són els textos que parlen de les dones *alknarintja*.

Es tracta de dones que mostren una autonomia notable respecte als homes. Així no solament se'ns diu que en ocasions acampen apart dels homes (cf. Roheim 1976 123 133 135), sinó també que es refusen ocasionalment a tenir-hi tractes. En connexió amb això hom afirma que desvien d'ells la mirada i que no volen tenir-hi res a veure (cf. Roheim 1976 213). Per aconseguir unir-se amb elles els homes es veuen sovint forçats a practicar envers elles una forma de màgia sexual coneguda amb el nom *d'ilpindja* (cf. Roheim 1976 181-182).

L'autonomia que mostren respecte als homes facilita l'establiment de relacions homoeròtiques entre elles. Heus aquí alguns textos indicatius d'això:

"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 meua  
germana ..."  
(cf. Roheim 1976 215)

"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 121-132)

"Les dones *alknarintja*, les belles dones grasses, ...  
romanen assegudes.

Han recollit llavors.  
Les freguen en llurs vagines ..."  
(cf. Roheim 1976 141-142)

La relació de les dones *alknarintja* amb la incestuositat ens permet referir-les al període anterior a allò que en el capítol quart anomenarem la involució del paleolític superior, que se situaria entre el 35.000 i el 40.000 a.C. No solament les veiem tenint relacions incestuoses entre elles (germana amb germana), sinó que en un dels cants mítics sobre les dones *alknarintja* veiem que són designades com "les (grans) cometedores de l'incest" (cf. Roheim 1976 145-146).

Si llur incestuositat ens permet de referir-les a l'època anterior a la involució del paleolític, llur relació amb la màgia ens permet fer-les recular a l'època de *l'homo erectus*, que és per a nosaltres l'inventor de la màgia.

Sobre la relació de *l'alknarintja* amb la màgia cal dir el següent.

Primer que diversos textos la caracteritzen pel fet de decorar-se constantment amb ocre vermell (cf. Roheim 1976 142) i que aquest material, que apareix ja en els campaments de *l'homo erectus*, té connexions importants amb operacions màgiques.

Per si això no fos prou, *l'alknarintja* apareix en una sèrie de mites, executant cerimònies màgiques. En un passatge se'ns diu que "seuen quietes, jugant al joc de l'oracle" (cf. Roheim 1976 132). En altres passatges les veiem erigint pilars cerimonials (cf. Roheim 1976 133) o tenint en propietat llances cerimonials (cf. Roheim 1976 126).

Però no solament podem fer recular *l'alknarintja* al període de *l'homo erectus*; la podem fer recular encara més, si tenim present que els textos australians la situen de diverses maneres a l'època primordial o *alcheringa*. Això es dedueix d'una sèrie de punts:

a) el seu aspecte gens comú. A diferència de la dona normal *l'alknarintja* té els cabells blavosos, de color de fum;

b) en una sèrie de narracions les dones *alknarintja* acaben convertint-se en *tjurunga* en el moment de desaparèixer sota terra i aquesta és una característica dels éssers eternals del somni o entitats pertanyents a *l'alcheringa*.

c) en una de les narracions mítiques *l'alknarintja* apareix com la mare d'un tòtem, el tòtem de les

formigues de mel, i aquesta és una qualificació que escau només als éssers de l'època primordial.

Els mites de l'*alknarintja* són per a nosaltres els mites de la dona no sotmesa encara a l'home per la llei de l'exogàmia, la dona que per la seva autonomia, la seva incestuositat i el seu lesbianisme encaixa plenament amb la idea que ens podem fer de la femella humana abans del que anomenem la involució del paleolític superior.

\* \* \*

Amb l'aparició del lesbianisme a partir d'un cert moment del paleolític inferior la culturalització de la sexualitat humana atenyé uns nivells tan elevats que ben poca cosa restà de la sexualitat purament natural, l'heretada del món antropeide. Aquesta quedà majorment confinada a la sexualitat infantil, pre-puberal.

Encara ara en algunes societats arcaiques podem descobrir clares manifestacions de la sexualitat natural entre els adolescents, manifestacions que fan les delícies de teòrics de la revolució sexual, com Wilhelm Reich. En el seu llibre, *The invasion of compulsory sex-morality*, Reich dedica un llarg capítol a cantar, de la mà de Malinowski, les lloances de la sexualitat merament natural entre els adolescents trobriandesos;

"Els infants poden examinar-se mútuament i jugar sexualment tant com volen" (1975 32)

"L'actitud dels pares no solament no és intrusiva, sinó que és més aviat benevolent i amistosa" (1975 34)

"Les parelles adolescents no estan lligades l'un a l'altre per cap llei o costum; es mantenen junts per atracció personal i passió sexual, i poden separar-se voluntàriament. Entenem que aquesta relació no inclou cap dret de possessió" (1975 41)

Etc. Etc.

Tot això que a Reich li sembla meravellós, a nosaltres ens sembla fatal. No, és clar, vist com una etapa transitòria de l'evolució de l'individu, sinó vist com l'ideal de la conducta sexual humana, que és com ho veu ell en tots els seus escrits en pro de la revolució sexual i de les lleis de la seva famosa *sex-economy*.

Això per a nosaltres no és cap revolució, sinó una terrible involució, en la mesura en què passa completament

per alt tot el que la cultura humana ha fet per estendre la comunió sexual, per afirmar l'autonomia dels sexes, per incloure el sexe dins l'àmbit dels poders de la ment i per dotar la vivència sexual de dimensions còsmiques i transcendents.

\* \* \*

A nivell de *l'homo habilis* i, si la nostra reconstrucció dels fets no és il·lusòria, les relacions intragenèriques haurien aconpleert dues tasques importantíssimes per a la cultura; la primera, la d'estendre enormement l'àmbit de la comunió entre els éssers humans; la segona, la d'alleugerir el pes de la servitud sexual gràcies al foment d'una forta autonomia dels sexes.

Parlem del primer punt.

Mentre en el regne animal el sexe és un instrument de comunió entre mascles i femelles, en l'home ha esdevingut un mitjà de comunió no solament entre mascles i femelles, sinó també entre mascles i mascles i entre femelles i femelles. En la societat proto-humana el sexe hauria esdevingut un mitjà d'interacció general entre els diversos components del grup, ja que per una raó o per una altra tothom hi estava, d'acord amb el que hem dit, involucrat. El sexe en l'home es va socialitzar, va esdevenir una forma d'alternar en cert sentit tan general com ho pugui ser la paraula.

De les seves connexions bàsiques amb el sistema gènito-urinari -en tant que òrgan generador i excretor- i amb el sistema sensorial -en tant que òrgan de contacte i per tant lligat al sentit del tacte- cal dir que la segona ha prevalgut completament sobre la primera. Mentre en l'animal aquestes dues connexions tenen igual importància, en l'home s'ha de dir que la segona excel·leix notablement sobre la primera, atès que en una gran varietat de casos la funció reproductora queda exclosa i l'únic que compta és el *contacte* sexual. En connexió amb tot això és interessant notar que en la tradició índia el sexe no és primàriament vist com un instrument de procreació, sinó com una facultat sensorial (en sànscrit *indriya*) i com un mitjà de connexió o vinculació (en sànscrit *grahas*).

Però mirem d'especificar una mica més com el sexe és instrument de comunicació. Doncs aquí ens cal dir que ho és d'una forma molt pròpia, molt particular. En primer lloc, és un instrument de comunicació d'una forma distinta a com ho són la resta dels òrgans sensorials. En segon lloc, és un instrument de comunicació d'una forma més íntima que ho són la resta dels òrgans sensorials. En tercer lloc, és un instrument de comunicació d'una forma més comprensiva que ho són els altres òrgans sensorials. En quart lloc, és un

instrument de comunicació amb una connexió més àmplia amb la benaurança que la que tenen la resta dels òrgans sensorials. Detallem mínimament aquests punts.

La forma d'establir la comunicació que té el sexe difereix de la que tenen els altres òrgans sensorials. Així, mentre la vista estableix aquesta comunicació mirant, l'oïda escoltant, l'olfacte olorant, el gust tastant i el tacte palpant, el sexe l'estableix acoblant.

Però la comunicació sexual no és només distinta de les altres comunicacions sensorials. Es també més intensa. Aquesta intensitat es pot posar en relació amb dos punts: la seva corporeïtat i la seva intimitat. Mentre en el cas de les comunicacions sensorials a través de la vista, l'oïda, l'olfacte o el gust hom depèn de mitjans tan incorporis com són les ones lluminoses, les ones sonores, certes molècules gasoses o certes molècules dissoltes, en el cas de la comunicació sensorial a través del tacte i de l'òrgan tàctil del sexe hom depèn d'un mitjà tan corpori, tan físic, com és el contacte de la pell, o bé de les mucoses. D'altra banda, mentre en el cas de les altres comunicacions sensorials el contacte és més o menys extern, superficial, en el cas de la comunicació sexual el contacte és clarament íntim, visceral. En aquest punt la comunicació sexual no pot ser equiparada a la comunicació tàctil, que, malgrat ser més immediata, més directa que les altres, resulta, tanmateix, relativament externa quan la comparem amb la comunicació sexual. La gradació en intensitat de les diverses comunicacions sensorials, amb el sexe al cim, no ofereix realment cap misteri.

Però la comunicació sexual no és només distinta i més intensa que les altres. Es també més comprensiva. En efecte, en la comunicació sexual plena hi concorren totes les altres formes de comunicació. Així, hi concorren la mirada, la paraula i diverses exterioritzacions sonores, que vol dir comunicació visual i auditiva. Hi juguen el seu paper les olors i sabors orgàniques, que vol dir comunicació olfactiva i gustativa. I, no cal dir, hi juga un rol de primer ordre el contacte corporal, que vol dir comunicació tàctil. Això apart, hi intervenen les formes de comunicació pròpies del que la tradició índia anomena òrgans d'acció. Així, hi concorren abraços, carícies i tota mena d'enllaçaments de les extremitats, que vol dir formes de comunicació a través dels òrgans d'acció coneguts com a mans i peus. I hi concorren també diverses formes d'estimulació oral i anal, que vol dir formes de comunicació a través dels òrgans d'acció coneguts com a boca i anus. En cap altre tipus de comunicació sensorial no trobem una concurrència tan generalitzada de totes les menes de comunicació, la qual

cosa justifica per si sola el concebre primàriament el sexe com un instrument de comunicació o comunió.

Però el sexe no és només un instrument de comunicació més comprensiu que els altres. És també un instrument de comunicació més estretament lligat a la benaurança que no pas els altres. De per si, tot òrgan sensorial està associat a la benaurança, com ho mostra indirectament la tristesa que envaeix la persona que queda privada d'una facultat sensorial, com és ara, la vista o l'oïda, o d'una facultat d'acció, com són ara, les mans o els peus. Amb tot, l'associació del sexe amb la benaurança és tal que una tradició com l'Índia ens el descriu com l'òrgan sensorial connectat amb ella per antonomàsia. D'una manera semblant a com els textos upanisàdics associen la vista a allò que pot ésser vist o l'oïda a allò que pot ésser escoltat o l'olfacte a allò que pot ésser olorat o el gust a allò que pot ésser tastat o la pell a allò que pot ésser tocat, així associen el sexe a allò que pot ésser fruit, en sànscrit *ânandayitavyam* (cf. Prasna 4.8). Talment com la visió ve referida a l'ull o l'audició ve referida a l'orella, la delectança ve referida al sexe.

Però, què és el que amb això es pretén dir? Doncs, en primer lloc, que el sexe és l'instrument més alt de plaer pel que fa al cos físic, car cap de les sensacions que ens proporcionen la resta dels sentits no comporta una delectança tan intensa com la sexual. Ni la vista, ni l'oïda, ni l'olfacte, ni el gust, ni el tacte no ens proporcionen la fruïció intensa que ens proporciona el sexe. El sexe és, sens dubte, l'analogat principal en l'ordre de la delectança corporal, sense que això vulgui dir que sigui la delectança suprema. El sexe no és la fruïció més alta en sentit absolut, sinó en sentit relatiu: és simplement la més alta de les fruïcions sensorials.

Però la connexió del sexe amb la delectança no es limita a això. El sexe, ultra ser la més alta de les delectances sensorials, és també el punt de confluència de totes aquestes delectances. Car en la comunicació sexual hi concorren, com hem dit, totes les altres comunicacions sensorials i, en conseqüència, no poden deixar-hi de concórrer totes i cadascuna de les benaurances que els estan associades. Vist des d'aquest angle, el sexe ens apareix com el centre mateix de la fruïció, d'una manera semblant a com l'ull és el centre de la visió. En connexió amb això, un text indi famós, 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": *sarvesam ānandānām upastha ekāyanam*.

Talment com tots els rius desemboquen en la mar, així totes les delectances desemboquen en el sexe. L'experiència sexual, sovint tan pobre, superficial, repetitiva, conflictiva pot arribar a ser i -d'acord amb la tradició índia- fóra de *dret* l'experiència conjunta de totes les benaurances, no ja corpòries, sinó àdhuc incorpòries, inclosa aquella benaurança del cor que hom considera en la tradició índia com la benaurança suprema.

Vist des d'aquest punt de vista, el sexe adquireix una importància extraordinària, pel fet d'esdevenir l'única cosa en el món capaç d'atreure i concentrar en ella totes les formes de felicitat: des de les més ínfimes a les més altes.

Ara bé, tot això que en el sistema de valoració actual es vol restringir, tant com sigui possible, a les relacions d'home i dona, en el sistema de valoració primordial no tenia cap mena de restricció, ans per l'efecte creatiu i la funció moderadora de l'homosexualitat s'estengué al conjunt de les relacions humanes, fossin aquestes entre home i dona, entre home i home o bé entre dona i dona.

\* \* \*

Dit això sobre el paper que jugà l'homosexualitat en l'ampliació de la comunió sexual, parlem ara del paper que va jugar en la reducció de la servitud sexual.

Amb la pèrdua de l'estre els dos sexes esdevingueren extremadament vulnerables l'un per respecte a l'altre i era convenient que aquesta vulnerabilitat extrema fos compensada per un increment proporcional de l'autonomia sexual.

L'home o la dona que practiquen una forma exclusiva de sexualitat queden totalment supeditats a ella, de manera que no els queda la menor autonomia respecte a la mateixa, encara que a vegades ho pretenguin. Són com el drogaddicte que es vanta sovint de consumir lliurement la droga, però que en realitat no té la més petita llibertat respecte al seu ús. El sexe és talment el punt de confluència de totes les benaurances, com hem vist que diu la tradició índia, que viure eròticament en funció d'un sol sexe és convertir-se purament i simple en el seu esclau. Hom acaba fàcilment adorant l'objecte de la pròpia passió, fins a adoptar respecte a ell l'actitud del vassall respecte al seu senyor, com revela la poesia amorosa cavalleresca. En aquestes circumstàncies no és rar que l'home envolti la dona d'una aura de sublimitat que la converteix de fet en un ésser superior, com proclamen tants admiradors de la dona. Moltes de les teories sobre el matriarcat originari depenen



segurament més d'aquest complex de sentiments que no pas de fets històrics.

La cultura primordial de la humanitat va fer possible que la dependència d'un sexe respecte a l'altre quedés compensada per l'autonomia d'un sexe respecte a l'altre. Això fou obra de les diverses formes d'homosexualitat que la cultura primordial instaurà. Cadascuna de les pràctiques homosexuals vigents es convertí en una forma específica de practicar l'autonomia envers el sexe contrari.

Així, la sodomia esdevingué no sols una forma alternativa de fer el coït, sinó una forma de fer-lo d'un atractiu eròtic gens menyspreable. Car la sodomia conjuminava dues formes d'erotisme particularment poderoses segons la psicoanàlisi, és a saber, l'erotisme fàl·lic i l'erotisme anal. La sodomia tornava a juntar aquells dos elements del sistema gènito-excretor que l'evolució havia separat i que es troben encara units en algunes espècies animals, és a saber, els genitals i l'anús, i això la dotava d'un atractiu eròtic important.

Però l'home no solament s'autonomitzava de la vagina de la dona mitjançant la sodomia, sinó que ho feia igualment per mitjà de la masturbació creuada, on la mà, aquella mà que havia estat tan essencial en el procés de l'evolució humana, era erotitzada i convertida simbòlicament en una vagina, com denota l'etimologia de masturbar, *manu stuprare*, "cometre l'estupre amb la mà" i com tindrem ocasió de veure, quan comentem certs mites.

I si la sodomia i la masturbació representaven dues maneres d'autonomitzar-se respecte a la vagina de la dona, la fel·lació homosexual es convertia en una forma pràctica d'independitzar-se del pit de la dona, que era simbòlicament substituït pel penis de l'home i que conjuminava novament dues formes poderoses d'erotisme: l'erotisme fàl·lic i l'erotisme oral.

Tot això pel que fa a les principals formes d'homosexualitat masculina. Pel que fa ara a l'homosexualitat femenina, un dels seus imports principals fou l'autonomia respecte al fal·lus de l'home.

Amb la masturbació mútua, sigui per mitjà dels dits, sigui per mitjà d'un instrument fàl·lic, la dona proclama la seva autonomia respecte al penis de l'home. I el mateix ocorre amb el cunnilingus mutu.

Diguen per acabar que tota aquesta autonomia i capacitat de comunió que l'homosexualitat aportà a la cultura primordial obria unes possibilitats de transformació de l'ésser humà que quedaren malauradament suspeses pel carés que la història ulterior de la sexualitat va prendre.

## CAPITOL 2

### L'HOMO ERECTUS O LA CONVERSIO DE LA SEXUALITAT EN MAGIA

En aquest capítol volem parlar de la qualitat màgica que prengué de bona hora la sexualitat, possiblement a partir de *l'homo erectus*, el qual, a jutjar per alguna de les romanalles que d'ell tenim, sembla haver estat el primer a ocupar-se de màgia.

Abans, però, d'entrar en matèria, volem tractar de dos punts: el primer en relació a certes afirmacions freqüents entre els paleoantropòlegs, el segon en relació a la naturalesa de la màgia.

\* \* \*

Si hem de fer cas a certs paleoantropòlegs, *l'homo erectus* s'hauria ja conformat plenament als patrons de conducta prevalents en la nostra societat. Cap d'ells o ben pocs semblen disposar del menor talent per imaginar-se el passat d'una forma distinta del present. Així, Bernard G. Campbell, referint-se als desenvolupaments socials de *l'homo erectus*, parla de la seva probable exogàmia, de la seva subjecció als tabús de l'incest i de la seva vida familiar (cf. 1976 289-294) o Alan E. Mann, fixant-se en l'estructura d'un cert tipus d'habitacles construïts per *l'homo erectus*, creu que d'aquí es pot deduir la presència de la unitat familiar en el si de les seves hordes (cf. Hammond 1976 93).

Tot això és gratuït i no recolza en definitiva sobre cap altra base que no sigui una mena de sentiment d'horror davant la idea que el passat de l'home pugui no haver-se correspost amb el seu present. Res del que sabem de *l'homo erectus* no suggereix de forma seriosa que hagués abandonat l'endogàmia que hem atribuït a *l'homo habilis*, en tant que parent pròxim de la resta dels primats. I, si no havia abandonat l'endogàmia, no podia haver establert la institució familiar, que és una clara seqüela de l'exogàmia, com posa de relleu Cucchiari (cf. Ortner & Whitehead 1981 58-63).

L'argument que pretén deduir l'existència de la unitat familiar de la forma de certs habitacles de *l'homo erectus* és summament feble. Però, per fer-ho veure, cal que parlem una mica de les menes d'habitacle, que usava *l'homo erectus*. Aquests són, a jutjar per l'evidència arqueològica, de dos tipus: els permanents i els temporals.

Els habitacles permanents estan fins ara lligats a un sol nom: el de la localitat xinesa de Chokoutien. Quant als <

habitacles temporals, estan també lligats a un sol nom: el de la localitat francesa de Terra Amata, tocant a Niça.

A Chokoutien els habitacles descoberts estan constituïts per un conjunt de coves de les quals *l'homo erectus* va aconseguir expulsar habitants com l'ós de les cavernes i la hiena gegant, al començament de forma intermitent, a la fi de forma definitiva. Tot això durant un espai de temps que va aparentment del 600.000 fins més enllà del 400.000 abans de Crist (cf. Campbell 1976 236 & 245). La utilització continuada de les coves a partir d'un cert moment, la presència en elles d'homes, dones i criatures, àmpliament testificada per les excavacions i el fet que en una de les moltes llars de foc que s'han trobat a Chokoutien hi hagués un gruix de cendra de vint-i-dos peus (uns set metres), tot això mostra que es tractava sense cap mena de dubte d'habitacles permanents (cf. Campbell 1976 294-295).

Ben diferent és l'aspecte del lloc de campament ocupat per *l'homo erectus* a Terra Amata. Aquí ens trobem amb un conjunt d'uns vint-i-un nivells successius d'habitació, situats a la boca d'una vall, sobre terreny arenós, protegit per un penya-segat calcari (cf. Campbell 1976 251). El campament té una antiguitat d'uns 400.000 anys i es caracteritza per la presència en ell de cabanes ovalades, construïdes en ocasions l'una sobre l'altra, com a conseqüència de visites repetides de bandes d'*homo erectus* al mateix indret al llarg d'un període aproximat de cent anys. En el centre d'aquestes construccions, que estaven aprop d'una font, hi havia llars de foc excavades a poca profunditat i protegides del vent del nord-oest per una mampara de pedra (cf. Campbell 1976 253). Una àrea circular al voltant de la llar estava lliure de detritus, la qual cosa suggereix que els seus habitants dormien allí. A algunes passes de la llar Lumley va descobrir un petit taller paleolític, a jutjar pel nombre d'instruments lítics i espurnes de pedra disseminades al voltant d'un presumpte seient de pedra (cf. Campbell 1976 253). Hi ha tres coses importants a remarcar per respecte a aquestes construccions:

Primer, la seva amplitud. Mentre les més petites podien mesurar 26 peus de llarg per 13 d'ample, això és, uns 7 metres de llarg per 3.5 d'ample, les més grans podien mesurar 49 peus de llarg per 20 d'ample, això és, uns 14 metres de llarg per 5.5 d'ample. Basant-se en el tamany de les cabanes Lumley pensa que hi podien haver arribat a caber uns quinze individus (cf. Campbell 1976 252-254).

Segon, la seva temporalitat. Campbell es refereix diverses vegades a aquest punt i parla d'estades de

tres dies (1976 261) a finals de la primavera començaments d'estiu, a jutjar per les traces de pòl.len trobades en els excrements (1976 255).

Tercer, el seu lligam amb la caça. Segons Campbell, "les bandes de Terra Amata havien escollit el lloc a finals de la primavera, per tal com la caça hi era bona per aquell temps" (1976 255).

Tots aquests detalls són importants a l'hora de discutir la possible relació del campament de Terra Amata amb la pretesa vida familiar de *l'homo erectus*:

El tamany de les cabanes, que podien arribar a encabir un total de quinze individus, no ens diu absolutament res sobre la suposada organització familiar dels seus habitants. Pretendre-ho fóra com pretendre que una moderna tenda de campanya en un campament militar ens diu quelcom sobre la vida familiar dels seus estadants.

La temporalitat de les construccions és un senyal negatiu respecte a la presència de dones i criatures en el campament, ja que unes i altres requereixen un lloc d'habitació estable com el que trobem a Chokoutien.

Finalment, la clara dedicació del campament a la caça implica l'absència en ell de dones i criatures, ja que la caça no era en absolut ocupació de cap de les dues categories.

En aquestes circumstàncies cal reconèixer que el campament paleolític de Terra Amata no ens diu absolutament res sobre la pressumpta vida familiar de *l'homo erectus*. Lumley és perfectament correcte, quan conjectura que els grups humans de Terra Amata estaven simplement constituïts per homes que s'havien desplaçat uns dies, per tal de caçar en un terreny favorable (cf. Campbell 1976 254f).

Eliminat el fantasma de la vida familiar de *l'homo erectus*, no hi ha cap raó per pensar que la seva sexualitat diferís en algun punt essencial de la de *l'homo habilis*, si més no pel que fa a l'endogàmia i la bisexualitat que suposem que la caracteritzaven.

\* \* \*

L'altra cosa de la qual volem parlar, abans d'entrar en matèria, és de la naturalesa de la màgia.

Entendre la màgia com a quelcom irreal, il·lusori, no costa gaire, però treu tot sentit a l'enunciat del nostre capítol: "*L'homo erectus* o la conversió de la sexualitat en màgia". Aquest enunciat només pot tenir sentit, si per màgia s'entén quelcom real, existent, operatiu. Es, doncs, indispensable que considerem la possibilitat que té la màgia de no ser una impostura.

Confessem que ens ha costat anys de fer-nos una idea cabal del que pot ser la màgia, així com dels límits que permeten separar-la d'altres dominis del preternatural.

Diguem, per començar, que per a nosaltres la màgia no té necessàriament res a veure amb el fet de tenir tractes personals amb entitats benèfiques o malèfiques del pla subtil. El domini propi de la màgia és per a nosaltres el domini de la força del pensament, de la paraula.

Abans de descobrir l'existència d'entitats subtils i la possibilitat de tenir tractes amb elles de cara a la consecució de determinats objectius -cosa que per a nosaltres representa l'origen de la religió- l'home hauria descobert la força del pensament, el poder que aquest sembla tenir de realitzar-se en condicions d'especial concentració i associació a elements emotius intensos. Aquest fóra el domini precís de la màgia, el qual hauria existit molt abans de la religió, possiblement a partir de l'etapa *erectus*, a la qual no tenim motius suficients per atribuir la creença en entitats subtils, ja que de moment no hem pogut consignar en ella formes d'enterrament ritual.

Quan més endavant, durant l'etapa *sapiens*, l'home començà a creure en entitats subtils, com la pràctica de l'enterrament indica, sorgí el domini propi de la religió, el qual -com és lògic- no romangué com un domini netament separat del preternatural, sinó que tendí a impregnar el domini anterior de la màgia.

D'aquesta manera es constituí l'àmbit del màgic-religiós, que és el que trobem pertot arreu i que fa tan difícil la distinció clara entre màgia i religió. Però això no significa que aquesta distinció sigui inviable. El domini propi de la religió és el domini de la creença en entitats preter o sobrenaturals, mentre el domini propi de la màgia fóra el domini de la força del pensament. Es aquesta força del pensament el que, segons Marguérite Gillot (1961 11), està a la base de tota pràctica oculta, això és, màgica.

Hom no pot refusar al pensament, diu la mateixa autora, una certa capacitat de projectar-se en la realitat, que li dóna vida pròpia (1961 12).

Tota aquesta qüestió de la màgia com el domini específic de la força del pensament només vaig començar a entendre-la verament després de llegir *The magus of*

*Strovolos*, una interessantíssima narració biogràfica escrita per un sociòleg de la universitat de Maine sobre la figura d'un extraordinari saludador de l'illa de Xipre. En el capítol tercer del llibre hom parla copiosament d'aquesta qüestió i penso que pot ser interessant presentar-ne algunes idees cabdals.

L'autor del llibre explica com en certa ocasió el "mag" de Strovolos va dedicar tota una sessió a parlar-li a ell i al grup de deixebles d'aquella força de realització del pensament que estem considerant com el domini propi de la màgia. Per a ell, quan el pensament és intens i va acompanyat d'una forta càrrega emotiva, adquireix un poder de realitzar-se i s'anomena un *elemental*.

Segons el "mag" de Strovolos, que és anomenat normalment Daskalos o Mestre en l'obra, hi ha dues menes d'*elementals*: els qui són produïts subconscientment, que ell designa com a *elementals* de desitjos-pensaments, i els qui són construïts conscientment, que ell designa com a *elementals* de pensaments-desitjos (cf. Markides 1985 34).

"Quan una persona vibra primàriament a través de sentiments, està sota l'impacte d'emocions i desigs i el pensament juga un paper subordinat. Aquests són els elementals dels desitjos-pensaments. Quan un individu està sota la influència del pensament, construeix elementals fets de substància noètica i esdevé un mestre del poder de la imatge visual. Un cercador de la veritat hauria d'entrenar-se a construir elementals poderosos, però benignes, fets de forts pensaments dins dels quals el desig i el sentiment juguin un rol de suport. Aquests elementals de pensaments-desitjos duren més, són més poderosos i tendeixen a realitzar més ràpidament la tasca per a la qual han estat construïts" (Markides 1985 34-35)

"Quan un elemental és creat, la seva imatge apareixerà a la base del nas a l'altura del centre que hi ha entre els dos ulls. Un clarividenc notarà que apareix primer en la forma d'un cap d'agulla. Tant bon punt és llençat fora del doble etèric de l'individu, comença a adquirir el seu tamany i forma natural. Llavors es mourà cap als nons psíquics i farà un moviment circular, el tamany del qual dependrà de la força del desig. Després del qual retornarà a la persona. En aquest moment entrarà en el seu cos psíquic, però no pel mateix lloc pel qual va eixir. Farà la seva entrada per un centre diferent, el que es troba situat a la part posterior del crani" (Markides 1985 37).

El "mag" de Strovolos va acabar la seva elocubració amb aquestes paraules:

"Heu d'entendre que, quan creeu *elementals* de pensaments-desitjos, esteu tractant amb una substància divina. L'adquisició de tals poders és una gran responsabilitat. Convé que experimentem, però hem de ser prou savis per crear *elementals* de pensaments-desitjos que beneficiïn els éssers humans, en lloc de servir per satisfer desigs egoistes. El nostre objectiu és esdevenir psicoterapeutes, no pas mags negres" (Markides 1985 45).

La descoberta de peces d'ocre vermell en el campament de Terra Amata suggereix l'existència d'alguna forma de màgia en la cultura de *l'homo erectus*, atès que aquest material ha estat emprat amb finalitats màgico-religioses des de la més alta antiguitat fins als nostres dies; per exemple, entre els australians contemporanis (cf. Chalus 1963 40 131 138 324).

Segons Paul Chalus, el color vermell de l'ocre simbolitzava la salut, la força, la sang, en especial una sang preternatural que desafiava el temps i era susceptible de ser posada en relació amb diversos tipus d'entitats subtils: des dels difunts a éssers sobrehumans (cf. 1963 35 58).

"El costum molt general en el paleolític d'empolvorar els cossos amb ocre vermell té certament una significació ritual. Es tractava de tornar a donar al difunt el color de l'organisme vivent, a manca de poder-li'n conservar l'estructura. Millor encara: convenia fornir-li una sang que no corria el risc d'alterar-se. A vegades és l'esquelet mateix que ha estat acolorit, després d'un descarnament mortuori o en ocasió d'una segona sepultura. Era llavors la part del cos considerada com imperible que es tractava de fer apta per servir a una vida nova. Així, gràcies al valor simbòlic de l'ocre vermell, el potencial vital que representa la sang escapava als efectes del temps" (Chalus 1963 35-36).

Bé que el tipus de màgia que *l'homo erectus* pogués practicar sigui objecte de conjectura, hi ha, tanmateix, unes quantes suposicions que no creiem agosarat de fer sobre ella.

La primera és que la màgia practicada per *l'homo erectus*, si és que en practicava alguna, no tenia res a veure amb això que s'anomena correntment màgia negra. La raó

d'aquesta afirmació és simple. La màgia negra és un invent molt posterior. Des del nostre punt de vista, que ja sosteníem el 1982 en el nostre llibre, *Vers una sexologia de la religió*, la màgia negra és una invenció del paleolític superior, que pressuposa la divisió de la societat unitària dels començaments en *élite* socio-religiosa i massa del clan. En la nostra opinió, aquesta divisió, que degué d'aparèixer avançat el paleolític superior, va incitar certs membres de la massa del clan a trencar a propòsit els tabús imposats, com veurem, per l'*élite* socio-religiosa, per tal d'adquirir un poder màgic semblant al Hur. Aquest fóra l'origen de la famosa màgia negra, en la qual la ruptura dels tabús no es fa en bona consciència, com veurem que ocorre en el cas de l'*élite* socio-religiosa, sinó amb un consciència culpable, i no pas per causa del bé comú, sinó per causa del propi benefici i sovint amb la intenció explícita de danyar un tercer (cf. Aguilar 1982 70). Com que la intenció social que pressuposa la màgia negra no es donava en absolut en la cultura de *l'homo erectus*, l'existència en ella de la màgia negra resulta impensable.

Descartada la hipòtesi de la màgia negra ens queda la hipòtesi de la màgia blanca i de la màgia pura. Per màgia blanca entenem aquella màgia que es fa en funció del bé comú i amb una finalitat benèfica. Per màgia pura entenem aquella màgia que no està contaminada pel fet religiós, això és, el fet de la creença en entitats sobrenaturals, ans recolza exclusivament en la força de realització que hom descobreix que té el pensament, quan va acompanyat de desigs intensos.

Per a nosaltres aquesta és l'única màgia atribuïble a *l'homo erectus*, atès que el seu sentit social no havia estat encara transtornat per cap cisma comunitari i atès que la idea de l'existència d'entitats d'ordre sobrenatural no s'havia encara dibuixat clarament en el seu cervell.

Però no és això l'únic que postulem per a la màgia possiblement practicada per *l'homo erectus*. Postulem també una connexió seva especial amb aquells elements culturals que implicaven una certa tensió amb la programació genètica. Com més un element cultural comportava distanciament del codi de conducta heretat dels primats, tanta més possibilitat hi havia que es convertís en el centre d'alguna pràctica màgica. Dit d'una altra manera, la màgia, essent un element estrictament cultural, tendia a adherir-se a elements estrictament culturals i no pas a elements d'ordre merament natural. En aquest sentit no era tant la recol·lecció individual heretada dels primats allò que estava en situació de centrar un pràctica màgica com el complex de la caça, a penes desenvolupat entre els primats. No era tant la sexualitat natural, tal com continuava essent practicada pels infants i adolescents, allò que es podia



convertir en centre d'un complex màgic com la sexualitat cultural amb les seves pràctiques del matrimoni en grup, de les unions incestuoses, de l'homosexualitat de companyonatge, l'homosexualitat iniciàtica o el lesbianisme.

Això explica en la nostra opinió perquè en les cultures arcaïques trobem tan poques pràctiques màgiques relacionades amb l'antiga recol·lecció individual i tantes en canvi relacionades amb la caça. O bé, perquè hi trobem tan poques pràctiques màgiques relacionades amb el matrimoni normal i tantes relacionades amb pràctiques sexuals grupals, siguin de signe heterosexual o homosexual. Pel que fa a les formes sexuals menys culturals o, el que és igual, les més adaptades a la dotació genètica, aquestes sembla que només estiguin en situació d'atreure cap a si l'atmosfera màgica, quan les formes de sexualitat més culturals, com són l'incest o l'homosexualitat, són proscrietes o bandejades. Hom diria que és només en aquestes circumstàncies que són capaces de prendre'ls el relleu.

\* \* \*

En els dos apartats que segueixen volem passar revista al caire màgic que l'incest i l'homosexualitat, les dues formes de sexualitat més allunyades de la sexualitat natural, varen adquirir de bona hora. Aquest caire màgic es posa de manifest a través d'una sèrie de pràctiques incestuoses i homosexuals que trobem en diverses cultures, tan arcaïques com evolucionades, i que nosaltres, seguint els plantejaments esbossats en la introducció, tendim a considerar com a pervivències modificades de l'ordre de coses primordial.

\* \* \*

### *La màgia de l'incest*

Hi ha tres tipus d'incest que volem considerar, tant en relació amb les cultures arcaïques, com en relació amb cultures evolucionades.

El primer és l'incest ocult, de caire estrictament privat, que practiquen certs individus de la massa en oposició a l'ordre social establert i que es troba sistemàticament relacionat amb formes de màgia violadora o màgia negra. El segon i el tercer són l'incest no amagat, de caire més o menys públic, que comet sigui l'élite socio-religiosa, sigui la massa de la població i que té dos trets bàsics, és a saber, estar sancionat per l'ordre establert; estar relacionat amb formes de màgia no violadora o màgia blanca.

Des del punt de vista cronològic, el primer tipus d'incest és el més recent, atès que està relacionat amb la màgia negra, la qual en el nostre còmput històric degué d'aparèixer molt avançat el paleolític superior. Quant al segon i tercer tipus d'incest, foren més antics, sense, però, ultrapassar el paleolític superior, atès que pressuposen la divisió de la societat en *élite* socio-religiosa i massa de la població, i aquesta divisió es degué de produir, segons els nostres càlculs, no massa després de l'aparició de *l'homo sapiens sapiens*.

D'acord amb això cap d'aquests tres tipus d'incest no pertany evidentment a l'ordre cultural primordial, però això no significa que no provinguin directament o indirectament d'ell i que no revelin connexions màgiques que poden tenir el seu origen primer en el paleolític inferior, durant l'etapa *erctus*.

\* \* \*

Examinem primer l'incest privat, antisocial, més o menys associat amb la màgia violadora. Es un tipus d'incest ben representat tant en cultures arcaiques com en cultures evolucionades. Fem-ne un recompte.

"L'incest (d'aquest tipus) és deliberadament perpetrat amb la idea que la seva comissió tindrà efectes màgics favorables per a aquell que s'hi decideix. El caçador, que parteix per a una caça difícil, farà venir la seva filla a la seva cabana i tindrà relacions sexuals amb ella, el fill s'unirà secretament amb la seva mare amb l'objectiu d'enriquir-se i per al bruixot reconegut com a tal l'incest és sovint de regla" (Lévi Makarius 1974 37)

Segons Van Gennep (1904 343), els Antombahoaka de Madagascar tenen relacions amb llur germana o amb una parenta pròxima abans d'anar de caça, de pesca o a la guerra.

Els Lamba de Rodèsia creuen que el fet de cometre l'incest dona bona sort als caçadors d'elefants (cf. Doke 1923 41).

Entre els Dogon, un jove, que és impotent, per tal com una gota de llet materna li caigué d'infant sobre la verga, recuperarà la seva virilitat cometent l'incest amb la seva mare (cf. Paulme 1940b 71).

L'incest en certs indrets d'Àfrica activa medecines i talismans i guareix picades de serp. No solament això, sinó que fa invulnerable a les bales de fusell (cf. Bullock 1950 316, Stannus 1910 307, Turner 1957 252).

En algunes llengües africanes hom empra el mateix mot per designar l'incest i la bruixeria (cf. Junod 1936 II 457, Beidelman 1963b 62).

En moltes tribus índies d'Amèrica del Nord l'incest té clares connexions amb la bruixeria (cf. Dévéreux 1939 517, Reichard 1950 I 82, Opler 1937 195-196, etc).

Segons Rasmussen, hom creu entre els esquimals que la pràctica de l'incest amb la pròpia mare pot fer d'un home un vident famós (1929 283).

Entre els Kalanger de Java, el casament d'un fill amb la seva mare se suposa que proporciona els béns d'aquest món, en concret la riquesa (cf. Frazer 1939b 356, Sumner i Keller 1927 I 861).

Incest i poder màgic estan també àmpliament associats a Oceania (cf. Malinowski 1930 502, Leenhardt 1932 356-357).

Entre els Australians del Cap York hom anomena l'incest *kunta kunta*, que vol dir: un poder molt fort (cf. Thomson D.F. 1935 469).

Tot això pel que fa a cultures arcaïques. Pel que fa ara a cultures evolucionades, podem citar el cas del tantrisme de la mà esquerra dins de la tradició índia. En aquesta forma clarament antinòmica de pràctica sexual l'incest figura com la forma religiosament més meritòria i màgicament més poderosa d'unió heterosexual.

"El comerç sexual incestuós amb aquelles amb les quals una relació semblant queda prohibida per causa de lligams de sang es considera com una gran passa endavant en el camí dels adeptes. D'aquí que la *mâtr-yoni* (l'òrgan sexual de la pròpia mare) sigui considerat com especialment meritori per a aquest propòsit, atès que completa el cicle còsmic romput al naixement" (Walker 1968 I 54).

En contraposició a aquesta manera de pensar, hom considera que la unió sexual amb la pròpia esposa, que rep en sànscrit el nom de *svakfya*, està religiosament mancat de mèrit i màgicament privat de tota força. La raó d'això cal buscar-la segons el nostre parer en el fet que la unió sexual amb la pròpia muller està massa a la vora de la sexualitat natural com per atreure cap a si el complex màgic. Aquest, si és cert el que dèiem més amunt, tendeix a adherir-se a elements estrictament culturals i no pas a elements d'ordre merament natural.

Els objectius que hom persegueix amb la comissió de l'incest privat, secret són en general els mateixos de la màgia violadora o màgia negra, és a saber, la bona sort en la caça, en la pesca, en els jocs d'atzar, en els afers amorosos. La perpetració de l'incest és susceptible

d'atorgar tots els efectes desitjables: des dels materials als espirituals, des de la prosperitat i la riquesa o bé els dons de guarir i de fer ploure, fins a la dexteritat, la saviesa, el coneixement o la clarividència (cf. Lévi Makarius 1974 43).

La violació secreta del tabú de l'incest neix en la nostra opinió d'una temptació: la temptació d'imitar l'*élite* socio-religiosa, per tal d'obtenir el poder màgic que es creu que li proporciona la seva transgressió, socialment sancionada, d'aquest mateix tabú. Alguns individus de la massa del clan volen, com en la narració bíblica, menjar del fruit de l'arbre prohibit, per tal d'esdevenir com els déus de la societat, que són en les cultures arcaïques els membres de l'*élite* socio-religiosa. Es aquest caire imitatiu de l'incest ocult, privat, allò que el converteix en la nostra opinió en una pràctica relativament tardana i secundària dins la història cultural de la humanitat.

\* \* \*

Apart de l'incest socialment condemnat que cometten alguns individus de la massa de la població amb finalitats màgiques, hi ha l'incest socialment sancionat de l'*élite* socio-religiosa. Aquest és generalment vist com un expedient inventat per aquesta *élite* per designar-se un lloc apart en el sistema social i concentrar més fàcilment la riquesa i el poder en les seves mans. Moscovici expressa aquest punt de vista, quan diu:

"En trencar les regles, en cometre l'acte prohibit, en perpetrar crims contra allò que constitueix l'armadura de la solidaritat col·lectiva, hom adquireix el poder efectiu i màgic, hom traça la frontera entre els grups ... Així, l'aristocràcia marca el seu rang, afirma les seves prerrogatives, retalla el seu lloc apart en el sistema social, refusa la barreja amb altres classes ... (tot optant per les unions incestuoses)" (1972 277-278)

Sahlins insisteix en la importància del mòbil material en l'aparició de l'incest en el si de la classe aristocràtica, que ell estudia particularment dins del món polinèsic. En connexió amb això diu:

"En totes les societats polinèsiques hi havia una preferència entre els caps per a matrimonis dintre del propi estat, aquells que consoliden les prerrogatives econòmiques, socials i cerimonials de l'alta jerarquia. En algunes societats això és

rígidament imposat; hom selecciona parents pròxims com a parella i el matrimoni no es contreu amb els de baixa condició social" (1971 9)

Aquest tipus d'explicacions implica dues coses:

a) la capacitat del mòbil material d'arribar on sigui i d'obtenir el que sigui,

b) l'existència d'una societat globalment sotmesa al tabú de l'incest, de la qual l'élite socio-religiosa hauria acabat desmarcant-se.

Ara bé, és que podem acceptar cap d'aquestes dues premisses? En la nostra opinió, no. Car, per començar, resulta difícil d'admetre que la simple ambició material hagi anat treballant certs individus per dintre fins a convèncer-los de quelcom tan peregrí com que per aconseguir llurs propòsits havien de cometre l'incest amb llur mare o llur germana. I això, naturalment, sense precedents que poguessin impulsar a una imitació, com hem suposat que hauria ocorregut en el cas, prèviament examinat, dels bruixots. Sense proves convinents, ens sembla rídicul acceptar que algú s'hagi pogut paulatinament convèncer de la necessitat de cometre l'incest per aconseguir fins materials; que, després de convèncer-se'n, ho hagi portat a la pràctica; i que, a més a més, hagi aconseguit que els altres ho sancionessin com un factor indispensable per al ben ésser de la comunitat. Tot això no té ni cap ni peus i, com més va, menys entenc que algú pugui admetre-ho tranquil·lament.

Però si aquesta primera suposició és problemàtica, la segona no n'és menys.

En efecte, l'existència d'una societat primordial globalment sotmesa al tabú de l'incest posa problemes insolubles. Car, o bé aquesta imposició ve des de fora, com pensa Reich; o bé aquesta imposició ve des de dins, com es creu generalment. I en cap dels dos casos no s'entén com els fets pogueren arribar a produir-se.

Perquè, suposem que Reich tingués raó i que el tabú de l'incest hagués estat imposat d'entrada per una horda primordial a una altra (1975 123-124). Com d'aquesta imposició externa s'hauria passat a la interiorització plena del tabú per part d'aquells que havien estat objecte de coacció? I el que és encara més difícil. Com els propis coaccionadors harien finalment consentit a regir-se per la mateixa prohibició que havien imposat als altres? Aquestes són preguntes sense resposta que afebleixen considerablement

la hipòtesi de l'aparició del tabú de l'incest com a conseqüència d'una pressió externa.

Però, què direm de la hipòtesi de l'aparició del tabú de l'incest per auto-imposició? Keith Hopkins, en el seu article: "Brother-sister marriage in Roman Egypt", mostra com cap de les teories inventades per explicar l'auto-imposició comunitària del tabú de l'incest està lluny de ser convincent. Ni la teoria demogràfica, ni la teoria de la indiferència, ni la teoria de la repressió, ni la teoria evolutiva amb totes llurs variants. Com ell diu,

"La pràctica freqüent del matrimoni de germà i germana a l'Egipte romà durant un període de dos segles i tal vegada molt més llarg suggereix que totes les quasi-explicacions universals: la teoria demogràfica sobre la dificultat de trobar parents núbils, la teoria de la indiferència que els parents no senten atracció mútua, la teoria de la repressió que en el desenvolupament humà els desigs incestuosos són necessàriament suprimits i la teoria evolutiva que l'home, en tant que el mamífer més desenvolupat, ha d'alguna manera reemplaçat les barreres genèticament transmeses contra l'incest per prohibicions culturals de l'incest, totes aquestes teories, tal com són habitualment presentades, han de ser modificades a la llum d'una excepció singular: la pràctica repetida del matrimoni entre germà i germana a l'Egipte romà" (1979 9).

De la mateixa manera que no hi ha cap raó convincent per concloure que el tabú de l'incest fou una imposició a tota la comunitat des de fora, tampoc no hi ha cap raó convincent per concloure que fou la comunitat sencera qui se'l va auto-imposar.

Ara bé, si el tabú de l'incest no fou efecte ni d'una pressió exterior ni d'una autodeterminació interior, com va aparèixer?

L'única alternativa que queda és que no fou imposat des del tot sinó des de la part, això és, que una part de la societat l'imposà a l'altra. Aquesta és la teoria que nosaltres pensem defensar en el capítol quart, sobre la qual, però, no serà sobrer avançar alguna cosa.

Els fets traumàtics que ocorregueren, segons nosaltres, avançat el paleolític superior varen fer que una part de la societat excomuniqués l'altra de l'antic ordre de coses i li imposés una sèrie de tabús, entre ells el de incest. Fou així com la societat quedà dividida en dos blocs: un que amb el temps esdevindria l'élite socio-religiosa, el qual, havent romàs fidel a l'antic ordre

de coses, no es regia pel tabú de l'incest; l'altre, que amb el temps esdevindria la massa del clan i que, a causa de la seva infidelitat a l'antic ordre de coses, en va quedar excomunicat mitjançant el tabú de l'incest i altres.

Per a nosaltres és aquesta situació el que explica que l'*élite* socio-religiosa estigui ben sovint per damunt del tabú de l'incest i no pas el seu pretès desmarcament d'una societat que es regia inicialment tota ella per l'interdicte de les relacions incestuoses. Com dèiem en el capítol 1, pàgina 16:

"L'endogàmia i incestuositat de certes *élites* socio-religioses no són una innovació apareguda per consolidar una situació privilegiada, sinó una transformació d'un estat d'affers antiquíssim, del qual donen igualment testimoni (altres fets etnogràfics)"

El fet que en alguna ocasió l'incest de l'*élite* socio-religiosa, lluny de servir per apoderar-se del poder, serveixi per allunyar-se'n es deixa interpretar en el sentit que el mòbil material no és la motivació clau de l'incest de l'*élite*. Un cas que ve a tomb és el de la família reial Yoruba, on els fills de la unió incestuosa de germà i germana, tot i ser perfectament legítims, eren exclosos de la successió al tron. El futur rei o *Alafin*, tot i la seva suposada descendència de la deessa incestuosa Odudua, no podia néixer de la unió de germà i germana, ans havia de néixer d'una unió no incestuosa amb una dona de sang no reial (cf. Le Hérisse 1911 214-215).

Aquest cas sol ens fa veure que no és el guany material la cosa decisiva en la perpetració de l'incest, sinó quelcom d'altri. Això distint és en la nostra opinió el prestigi d'una tradició que se suposa que remunta a l'origen dels temps. Aquesta tradició, invocada en nombrosos mites que presenten l'*élite* socio-religiosa com la part més antiga de la societat, pot tenir tanta força que impulsi a continuar celebrant simbòlicament l'incest, quan ha deixat de realitzar-se de forma real. D'això se'n poden citar una multitud de casos. Heus-ne aquí alguns.

Entre els Ashanti la reina mare havia de cometre en certes situacions l'incest amb el seu fill, però, com que aquesta pràctica suscitava sentiments de repulsió, la reina mare era substituïda en el ritual per una dona que la representava; segons es diu, la més vella de les esposes reials (cf. Meyerowitz 1960 30/n.3 196/n.1 185).

Entre els Sao l'incest simbòlic forma part del ritual reial (cf. Lévi Makarius 1974 146).

Entre els Dogon del Níger, el cap religiós, anomenat Hogon, i el seu fill esdevenen simbòlicament marits de llurs mares (cf. Griaule 1954 44-45)

Entre alguns caps Lunda convertits al cristianisme l'incest ritual amb la germana, que era de regla a l'entronització, és reemplaçat per un gest impúdic ràpid, que consisteix a aixecar el vestit de la germana i mirar el seu sexe (cf. Heusch 1958 121-122).

Tant l'incest simbòlic com l'incest que aparta del poder ens permeten posar en dubte la teoria del mòbil material com el mòbil determinant en l'incest de l'élite socio-religiosa, atès que cap dels dos no resulta apropiat per satisfer-lo.

\* \* \*

Dit això a tall d'introducció, parlem d'uns quants casos, on la relació entre l'incest de l'élite socio-religiosa i la màgia blanca és particularment visible.

Segons Vansina, les relacions incestuoses del rei de Kuba tenen com a finalitat mantenir "la fecunditat de la terra i dels humans que l'habiten" (1964 99).

Entre els Swazi, el rei "escup una poderosa medecina de fertilitat" a través dels forats practicats a la paret de la cabana ritual, en ocasió del seu casament simbòlicament incestuós amb la Matsebula. El tema de l'incest màgic apareix igualment en el ritual Swazi de la pluja, que és prerrogativa del rei i la seva mare. En aquest ritual el rei aconsegueix una mena d'incest simbòlic, bo i asseient-se nu als peus de la seva mare igualment nua (cf. Heusch 1958 110).

Frobenius posa de relleu els lligams que el matrimoni incestuós dels reis té amb la pluja en el poble Yoruba. Aquest etnògraf tingué ocasió d'assistir a una festa Yoruba en el curs de la qual la gent s'acobraven en el bosc, per tal que la pluja no manqués i la collita fos bona. Un vell li va explicar que la festa es celebrava en record del matrimoni incestuós d'Oranja i Semaja, els pares del déu Schango, del qual el rei era l'encarnació (cf. 1949 204-205). Segons Lévi Makarius,

"(Tot això) indica que per als Yoruba són les unions incestuoses, a l'estil de la unió de la qual havia de néixer Schango ... i no pas les unions legítimes, les que tenen el poder de fer caure la pluja" (1974 157).

Això reforça el que dèiem més amunt, és a saber, que la màgia no s'adhereix a la sexualitat "natural" sinó a la "cultural".



El caire màgic de l'incest reial entre els Bushong del Kasai es dedueix del mite que el valida. Segons aquest mite, el rei Bushong representa Woot, el primer avantpassat que va dispensar la fertilitat, tot cometent l'incest amb la seva germana. No solament això, sinó que els seus nou fills, nascuts de l'incest, varen crear per art de màgia les planes, els turons, els rius, els boscos i les roques del país (cf. Vansina 1964 110 99; 1955 144-145).

Caps i reis cometen l'incest no pas d'una forma ocasional o furtiva, tal com ho fan els bruixots, sinó d'una forma institucional i socialment sancionada, com a part de llur funció de sobirans i amb la finalitat netament màgica d'augmentar la fertilitat dels camps, la fecunditat del bestiar i la prosperitat de llurs súbdits (cf. Lévi Makarius 1974 144).

Encara que la finalitat màgica no sigui sovint palpable en l'incest reial dins les grans cultures, com poden ser l'egípcia o la persa o l'inca, almenys en les relacions que n'hem pogut llegir, podem suposar que aquesta finalitat hi era d'una forma o altra present.

Quant als qui diuen que l'única raó de ser dels matrimonis consanguinis en les famílies reials de les grans cultures era mantenir la puresa de la sang (cf. Westermarck 1921 II 202, Mauss 1947 116, Darmesteter 1891 374, etc.), aquesta afirmació queda desmentida pel fet que en certes cultures les unions incestuoses de l'élite són obligades a romandre estèrils. Com diu Lévi Makarius,

"L'incest reial no té res a veure amb la procreació, ans és un acte màgic, acomplert ritualment amb la intenció de garantir la prosperitat del reialme" (1974 154).

\* \* \*

Apart de l'incest socialment condemnat que cometen els bruixots i l'incest socialment sancionat que realitza l'élite socio-religiosa, hi ha l'incest, també sancionat socialment, que és dat a vegades a la massa de la població de practicar, sigui d'una forma col·lectiva, sigui d'una forma individual.

Hem parlat ja dels incestos col·lectius que s'executen ocasionalment en la cultura australiana (cf. cap.1, pp.13-15). L'ur caràcter màgic es fa visible en "l'element de perill" que, segons els nadius, és present en la pràctica i al qual fa referència R.M. Berndt en el capítol IV del seu llibre, *Kunapipi*.

Apart d'aquest tipus d'unions incestuoses col·lectives cal parlar de les unions incestuoses

individuals, que certes cultures permeten a la massa de la població. Entre aquestes sobresurt el matrimoni de germà i germana dins l'Egipte romà. Segons Keith Hopkins,

"Cada catorze anys, entre els anys 19/20 i els anys 257/8 de la nostra era, el governador romà d'Egipte ordenava als oficials de districte dur a terme un cens familiar de tota la població (*kat'oikian apographe*), per tal que servís de base per als impostos. Sota amenaça de càstig en cas de declaració incompleta, els caps de casa donaven la llista de cada membre de la família: llurs noms, parentiu, edat i relació a l'interior del grup ...

Unes dues-centes setanta d'aquestes antigues estadístiques censals s'han preservat ...

Val la pena de notar que no estem tractant aquí de relacions pre-matrimonials ocasionals entre parents, anormals encara que condonades, sinó de matrimonis legals i públicament celebrats entre germà i germana estrictes, farcits d'invitacions de noces, de contractes matrimonials, de dots, infants i divorci ...

En les estadístiques censals utilitzables, els matrimonis de germà i germana representen del 15 al 21 per cent de tots els matrimonis celebrats. (Altres consideracions indiquen que) un terç, o potser més, de tots els germans amb germanes núbils es casaven a l'interior de la família ..." (1979 1-2).

Quant a l'atmosfera màgica que pogués embolcallar aquest tipus de matrimonis, els censos romans no ens permeten òbviament dir-ne gran cosa. Tanmateix, els horòscops de l'època ens fan veure que hom considerava summament bo per a la família el fet que un fill nascut en certes conjuncions astrològiques es casés amb la seva pròpia germana. Llegeixi's, per exemple, l'horòscop amb el qual Keith Hopkins encapçala el seu article:

"Si un fill neix, quan el Sol està en la regió de Mercuri, serà una persona exitosa i gaudirà de gran poder ... Serà abrivat i alt i adquirirà fortuna, i es casarà amb la seva pròpia germana i tindrà fills d'ella" (1979 1).

El text es deixa entendre en el sentit que el qui neix en determinada situació sideral gaudirà de grans béns, si es casa amb la seva pròpia germana i en té fills.

Quelcom semblant al que ocorregué a l'Egipte durant l'època de la dominació romana sembla haver ocorregut a l'Iran per l'època en què els Magi dominaven el panorama religiós.

Segons Zaehner, els matrimonis incestuosos no existien en el zoroastrisme originari, ans foren introduïts pels Magi, quan aquests obtingueren el control d'aquesta religió a l'oest de l'Iran, durant la primera part del període aquemènida.

"Sembla bastant cert", ens diu, "que foren els Magi els responsables de la introducció de tres nous elements dins del zoroastrisme, és a saber, l'exposició dels morts, per tal de ser devorats per voltors i gossos, la pràctica dels matrimonis incestuosos i l'extensió de la visió dualista del món a coses materials i particularment al regne animal" (1961 165).

Es difícil saber l'extensió de la pràctica del matrimoni incestuós entre els iranians. El que és cert és que els textos pahlavis s'hi refereixen freqüentment amb el terme *xvêtûkdas*, que deriva de l'avèstic *hvaêtvadatha* i que vol dir, "el lliurament a allò que és propi d'un mateix" (cf. SBE XVIII 390).

La pràctica del *xvêtûkdas* o matrimoni incestuós és altament recomanada en els textos pahlavi, que la veuen com una arma poderosa contra el poder dimoniàc. Així es diu que és el *summum bonum* de la religió i que la seva dissolució és mereixedora de la mort (cf. SBE XVIII 392).

Hom parla de tres formes màximament grans i màximament íntimes de *xvêtûkdas*, és a saber, el matrimoni de pare i filla, el de mare i fill i el de germà i germana (cf. *Dînkard* 7.5, SBE XLVII 51).

En el *Bahman Yasht* es fa notar que àdhuc en el temps, ple de perplexitat, de la conquesta estrangera l'homo just

"continua la pràctica religiosa del *xvêtûkdas* en la seva família" (SBE XVIII 399).

Davant dels atacs de membres d'altres confessions religioses els textos pahlavi defensen amb força la pràctica del matrimoni incestuós. Així, en el tercer llibre del *Dînkard* un sacerdot del foc defensa encomiàsticament la pràctica del *xvêtûkdas*, durament atacada per un jueu. Les tres formes supremes de *xvêtûkdas* estan per a ell avalades

per tres formes primordials de la mateixa pràctica, és a saber:

a) el *xvêtûkdas* del déu suprem, Ohrmazd, amb la seva filla Spendarmad (la Terra), del qual nasqué el primer home, Gâyôbard;

b) el *xvêtûkdas* de Gâyôbard amb la seva mare Spendarmad, quan a la mort de Gâyôbard la seva semença caigué sobre la Terra i donà lloc a la naixença de la primera parella humana, Mashyé i Mashyané;

c) finalment, el *xvêtûkdas* dels germans bessons, Mashyé i Mashyané, del qual deriva la resta de la humanitat (cf. SBE XVIII 401-402).

Però el *xvêtûkdas* no es justifica només per la seva connexió amb les tres formes de *xvêtûkdas* que acabem d'esmentar, sinó també pels seus òptims resultats. Car, d'acord amb l'autor de tot aquest fragment, la bellesa i bona conformació del cos, així com la saviesa, la modèstia, la dexteritat, etc. de la progènie són tant més grans com més els infants són consanguíniament pròxims a llurs engendradors (cf. SBE XVIII 402-403). I en tot això hi ha un gran plaer i una benedicció joiosa i, d'altra banda, segons el text, cap dany o vici que ho faci desaconsellable.

Segons l'apologista, en el *xvêtûkdas* la família és més perfecta, menys sotmesa a vexacions, més afectuosa. El lligam de sang entre els progenitors fa que hi hagi en ella una major tendresa i una major assistència mútua, que fa, al seu torn més fàcil allunyar les calamitats i portar bé els afers. Això apart, l'infant té tots els avantatges i el llinatge és exalçat (cf. SBE XVIII 409).

En la defensa del matrimoni entre parents pròxims l'apologista sent la necessitat d'argumentar que totes les males esposes han d'haver estat estranyes a la família abans del matrimoni (cf. SBE XVIII 407).

En el sisè llibre del *Dînkard*, que pretén ser una recopilació de les opinions d'aquells que professaven la fe primitiva, es diu que

"Quan la bona obra del *xvêtûkdas* disminueixi, la foscor augmentarà i la llum disminuirà" (SBE XVIII 411).

En un *Rivâyat* pahlavi es diu que la humanitat no hauria d'haver-se allunyat mai de la pràctica del *xvêtûkdas*; que si la humanitat hi hagués romàs fidel,

"Tothom coneixeria el seu propi llinatge i raça, i un germà no hauria perdut mai l'afecte del seu germà, ni una germana l'afecte de la seva germana. Car tota mena de no-res, de buidor i de sequera ha sobrevingut a la humanitat ..., quan els homes, impulsats pel diable, s'han atansat a les dones d'un altre país, d'una altra ciutat o d'un altre districte i s'hi han casat, o bé, quan se les han endudes (per la força)" (SBE XVIII 416).

Però la desuetud del *xvétûkdas* no és quelcom que hagi de perdurar sempre. A la fi dels temps, quan vingui el Salvador o Sôshâns, el fill pòstum de Zoroastre, la pràctica del *xvétûkdas* serà restaurada, car, com diu el mateix *Rivâyat*,

"Quan el Sôshâns vingui, tota la humanitat celebrarà (un cop més) el *xvétûdâd* i tot enemic deperirà, mercès al miracle i al poder del *xvétûdâd*" (SBE XVIII 417).

Sobre el caire màgic del matrimoni incestuós a l'Iran dels Magi només cal recordar alguna de les coses que acabem de llegir. Per exemple, el seu poder de repel·lir els atacs dimoniacs o bé el seu poder de destruir els enemics, que es posarà particularment de relleu a la fi dels temps, quan vingui el Sôshâns.

\* \* \*

No voldriem acabar aquest apartat sense fer notar que el poder màgic connectat amb l'incest pot variar segons la naturalesa d'aquest incest. Sembla com si el poder màgic de l'incest cresqués en la mesura en què s'aparta dels patrons de conducta característics de la sexualitat que hem anomenat *grosso modo* natural. Així, l'incest merament classificatori, amb una persona del mateix clan, té aparentment menys poder que l'incest entre germà i germana reals, aquest menys poder que l'incest entre pare i filla i aquest menys poder que l'incest entre mare i fill, que és el que s'allunya més de l'ordre, diguem-ne, natural, en tant que transtorna la conducta de la parella nuclear tal com existeix en la societat dels primats.

Laura Lévi Makarius fa notar com entre els Hawaiians els cabdills derivaven el seu rang i poder del tipus de matrimoni incestuós contret. Segons ella,

"Els Hawaiians tenien una veritable doctrina del

matrimoni incestuós dels membres de la classe dominant. Reconeixien diversos graus de caràcter *sagrat* a aquestes unions, segons la proximitat de les persones que els contreïen i els honors que hom estava obligat a retre als caps eren mesurats pel grau de consanguinitat de llur matrimoni i del de llurs ascendents. Així, el casament de primer grau era el que tenia lloc entre un germà i una germana del mateix pare i de la mateixa mare, ells també d'alt rang. Aquest matrimoni era anomenat *pi'o*, d'una paraula que significa "que obliga a inclinar-se, a corbar-se" i era simbolitzat per la imatge d'un arc. El matrimoni entre fills d'un germà i d'una germana grans o petits era anomenat *ho'i*. El casament entre un germà i una germana de mare distinta era anomenat *naha*. Els fills d'aquests tres tipus de matrimoni pertanyien a la classe anomenada *nïau pi'o*, però tenien dret a graus diversos de veneració, que prenia la forma de certs tabús que hom observava en referència a ells" (1974 153).

Tot això és una nova confirmació de la idea que hem expressat més amunt, és a saber, que hi ha una correlació entre grau de poder màgic i grau d'allunyament de la conducta impresa en la dotació genètica o, el que és igual, que el poder màgic està en funció del distanciament de la programació genètica.

\* \* \*

### *La màgia de l'homosexualitat*

L'homosexualitat, igual que l'incest, té suposadament una sèrie d'efectes màgics en diverses cultures arcaïques i evolucionades. En aquest apartat voldríem anar resseguint per cultures alguns d'aquests efectes. La nostra hipòtesi, no cal dir, és que la connexió entre homosexualitat i màgia és summament antiga, tan antiga que pot tenir el seu primer origen en la cultura de *l'homo erectus*.

Parlem en primer lloc de la cultura australiana, que té en la seva forma actual una antigor de més de vint mil.lennis i que és, sens dubte, l'evolució directa de la cultura que *l'homo sapiens sapiens* portà a Austràlia cap al 30.000 a.C. (cf. Clark 1977 461 468 476 477).

Roheim no solament parla de l'existència d'una homosexualitat socialment sancionada a Austràlia, sinó de la connexió que tenen amb ella els cerimonials màgico-religiosos. Si hem de creure'l a ell, no hi hauria en la cultura australiana a penes cap cerimònia

màgico-religiosa que no estigués embolcallada, és més, amarada d'una atmosfera homosexual.

"No solament hi ha l'homosexualitat institucionalitzada", ens diu, "sinó que hi ha, a més, el caràcter homosexual de tots els rituals" (1976 248).

Roheim explica com entre els Aranda, a un cert moment del ritual (*corroboree*), les dones desapareixen del terreny cerimonial i té lloc la masturbació col·lectiva dels homes, seguida d'una dansa (1970 133).

En el curs d'una altra mena de ritual anomenat *ngallunga*, els executants agitaven llurs penis en totes direccions i mostraven la ferida tot just reoberta de la sub-incisió. Un d'ells estirava vigorosament el seu penis i el sacsejava amb força. Després guaitava i observant que el penis no era prou turgent, estava descontent. A continuació tots feien rodar el penis entre els dits i, quan estava ben erecte, exprimien llur satisfacció, saltironant, aliniats, a reculons i cridant: *pu, pu!* (cf. Roheim 1970 211).

Segons Roheim, un dels objectius d'aquest ritual era establir relacions amicals entre la vella generació, la dels iniciadors, i la nova generació, la dels iniciats. La base libidinal d'aquesta amistat era, segons ell, el penis sub-incís, que representa en la tradició australiana la forma sexual andrògina masculina (1970 213).

Però el ritual *ngallunga* no estava només en l'òrbita del social, estava també en l'òrbita del màgic. Prova d'això és que en un dels mites connectats amb ell la sang que flueix del penis del protagonista de la història dona lloc a un riu (cf. Roheim 1970 213). Es, doncs, un ritual connectat d'una forma o altra amb l'abundància de l'aigua. Això, però, no és tot. La paraula *ngallunga* és una paraula tabú, a causa de la sacralitat del ritual, que supera, segons Roheim, tots els altres (1970 212). El mot era sempre pronunciat amb gran temor i els Aranda preferien traduir-lo per *tjoananga*, que vol dir: "nosaltres dos som amics" (1970 212).

Laura Lévi Makarius insisteix en la importància que té l'ús de l'esperma, obtinguda òbviament de la masturbació grupal, en certes cerimònies d'iniciació australianes. Aquesta esperma és substituïda en els rituals de Kunapipi i de Djungawwon per una pintura blanca anomenada *ngal*, que vol dir també saliva i que representa l'esperma de la serp Djulungal, una transposició mítica del fal·lus. Els homes s'untan amb aquesta pintura, quan no empenen directament esperma recollida amb aquest finalitat (1974 323).

La producció màgica de la pluja està també en relació dins de la cultura australiana amb pràctiques de signe

homosexual. Géza Roheim explica com entre els Pindupi i els Jumu els homes *nankara* o "medicine-men" provoquen la vinguda de la pluja, reunint-se al voltant d'un forat d'aigua, mentre alcen els braços i balancegen els penis. En el curs del ritual els núvols es congrien i el llamp salta de llur penis, agitat d'aquesta manera. El forat de l'aigua al voltant del qual es reuneixen representa el forat de la serp, que és alhora simbòlicament el forat del penis (1970 237).

Diguem per acabar que la relació que té a Austràlia l'homosexualitat amb una sèrie de cerimonials guerrers, mortuoris i totèmics és un símptoma inequívoc de l'atmosfera màgica que l'envolta. Sobre això val la pena de citar uns mots de Géza Roheim:

"La masturbació grupal és un element ritual < essencial, tant en les cerimònies mortuòries, com en els ritus totèmics. Abans de participar en una expedició de revenja, els Pitjentara s'exciten mútuament, masturbant-se l'un a l'altre. L'ús de la masturbació grupal en les cerimònies totèmiques és encara més frapant. En totes les cerimònies totèmiques els executants són decorats amb plomissol. El plomissol s'adhereix al cos amb sang obtinguda de talls fets punxant el forat de la sub-incisió amb pedres o branquillons punxaguts. Ara bé, atès que aquesta sang només pot ser obtinguda, quan el penis està erecte, la masturbació grupal precedeix qualsevol cerimònia totèmica" (1976 245, 1970 209).

\* \* \*

De la cultura australiana passem a la cultura melanèsica. Segons Gilbert H. Herdt, aquesta cultura ens posa davant d'un complex ritual molt definit, que té possiblement una edat de 10.000 anys i on l'homosexualitat institucionalitzada hi juga un paper de primer ordre (cf. 1984 48 *et passim*). Quant a la component màgica d'aquesta homosexualitat, està en bona part lligada al poder màgic que es creu que embolcalla el semen.

Entre els Sambia, als quals ens tornarem a referir més endavant, hom creu que diversos esperits familiars (*numelyu* en llur llengua) són transmesos als mascles a través del semen (cf. Herdt 1984 185).

Entre els Kiman de l'illa de Frederick Hendrik, que es caracteritzen per pronunciades pràctiques rituals sodomítiques, l'ús màgic i medicinal de l'esperma és central en llur culte (cf. Herdt 1984 28).



"Arreu de l'illa es creu que l'esperma conté grans poders", ens diu Serpenti (1965 164).

"Hom frega amb esperma tot el cos de l'iniciat, en especial les incisions que hi ha fet el mentor, per tal que els nois es facin grans i forts", comenta Herdt (1984 28).

En el transcurs de les festes mortuòries que segueixen el ritual de la caça de testes, els Kinam utilitzen, segons sembla, l'esperma per untar-ne les testes capturades, així com el cos dels nois. L'esperma és també utilitzada per "rentar" les cares dels iniciats en l'art de preparar les testes (cf. Herdt 1984 315-316).

Roheim, glossant Wirz, esmenta el caràcter màgic que té el semen entre els Marind-anim, que practiquen la còpula anal en els rituals iniciàtics.

"Aplicat a ferides, en provoca la ràpida cicatrització; absorbit com a medicament, té poderoses virtuts terapèutiques, especialment pel que fa als transtorns de l'estómac. Tota l'alimentació que hom dóna als futurs iniciats podria fer-los emmalaltir, si no es prengués la precaució de barrejar-hi l'esperma protectora" (1970 201).

Entre els Marind-anim, igualment, un home que tem trobar-se en la foscor amb els esperits dels morts es frega el front amb esperma (cf. Herdt 1984 138).

En la visió melanèsica de les coses, el semen, amb el seu poder màgic, fa coses a la gent, tot canviant-los i reorganitzant-los. Segons Herdt, el semen no és tant un objecte humà, com quelcom que fa dels humans el seu objecte (cf. 1984 174).

La idea que el semen és fonamental per a la creixença psíquica i física dels iniciats és central en la cultura melanèsica.

Raymond Kelly explica com tres tribus del gran altiplà papú, els Etoro, els Kaluli i els Onabasulu tenen en comú la creença que els nois no esdevenen homes per un procés merament natural, sinó com a conseqüència del procés cultural de la iniciació, la qual té com un dels seus elements bàsics la prolongada *inseminació* dels iniciats. Ara bé,

"malgrat que totes les tres tribus tenen en comú punts de vista semblants respecte a la necessitat de la *inseminació*, cadascuna difereix de les altres pel que fa al mode de transmissió apropiat. Els Etoro ho

duen a terme per mitjà de la còpula oral, els Kaluli per mitjà de la còpula anal i els Onabasulu per mitjà de la masturbació i la unció ulterior amb semen del cos dels iniciats" (1977 16).

Els Bedamini, com els Marind-anim, creuen que el semen és l'essència de la vida. Aquesta qualitat del semen tenyeix totes llurs idees sobre creixement i vida, que convergeixen en la pràctica d'una homosexualitat masculina ritualitzada. Un dels mitjans essencials per fer passar els nois del món de les dones al món dels homes consisteix a subministrar-los semen des de l'edat primerenca de vuit a deu anys. La *inseminació* es fa oralment, fent que els iniciats manipulin i succionin els penis dels iniciadors, que són joves no casats. El jove que serà l'*inseminador* del noi és seleccionat pel pare d'aquest i ha de pertànyer a la meitat exogàmica, això és, al grup amb el qual el clan del noi intercanvia les dones. L'acte de manipular i succionar el penis té generalment lloc a la vora dels rius, amb el pretext de prendre un bany.

Sobre el caire màgico-religiós que envolta la pràctica, només cal dir dues coses. En primer lloc que les relacions homosexuals són considerades "sagrades" (en llur llengua: *sema*). En segon lloc que reben una significació còsmica, en la mesura en què es creu que promouen creixement, auge per tota la naturalesa (cf. Sörum 1974 323-325).

Entre els Sàmbia de l'altiplà oriental de Nova Guinea la relació entre homosexualitat i màgia és també patent. També entre ells el procés psíquic i físic de la masculinització està lligat a la màgia de l'homosexualitat, que pren la forma de la fel·lació ritual. Durant la iniciació els ancians expliquen als novicis que només ingerint semen i consumint-ne en abundància podran créixer i esdevenir verament masculins. Hom els fa entendre que de la mateixa manera que la ingestió de la llet materna era essencial a llur creixement com a infants, la ingestió d'aquesta llet dels mascles, que és el semen, és imprescindible per a llur desenvolupament com a homes (cf. Herdt 1982 58-66).

La "inseminació" oral és essencial per al desenvolupament en els novicis de la força màgica anomenada *jerungdu*, que conté totes les essències de la masculinitat.

*Jerungdu*, un dels conceptes més centrals i poderosos de la cultura Sàmbia, és alhora fortalesa física i valor combatiu. La força vital de l'individu depèn de la possessió d'un *jerungdu* abundant, que es revela igualment en el resplendor de la faç i en l'agudesa de la mirada (cf. Herdt 1987 31).

*Jerungdu*, en tant que lligat al semen, és una substància merament masculina, produïda i transmesa únicament pels mascles (Herdt 1987 31). *Jerungdu* és responsable de la competència en la caça, en la guerra, així com en el ritual i el sexe (cf. Herdt 1987 36). *Jerungdu* és la substància responsable dels poders dels xamans (cf. Herdt 1987 44).

El club secret dels homes, amb les seves benediccions i poders místics, transmet als nois el poder anomenat *jerungdu*, que està associat a les pràctiques homosexuals i a un conjunt de símbols fàl·lics (cf. Herdt 1987 101).

Però *jerungdu* no és només un poder humà; és també un poder sobrehumà, car a més de ser posseït pels homes és posseït pel Sol, el pare provident de la tradició Sàmbia.

El Sol no és per als Sàmbia un cos sideral, sinó un poder masculí que uneix la natura amb la societat. Les qualitats d'aquest poder són designades amb el terme *jerungdu* (cf. Herdt 1987 104-105).

Els ritus col·lectius de la iniciació són intents d'usar el poder solar per crear *jerungdu* en els nois i promoure la fertilitat de la terra, com ho indica el fet que el cicle de la iniciació es faci coincidir amb l'estació de l'any que es considera més important per a la bona marxa de l'agricultura (cf. Herdt 1987 105). Es tracta d'entrar en contacte amb el *jerungdu* difós arreu pels raigs solars, absorbir-lo màgicament i inserir-lo en els nois a través del ritual apropiat (cf. Herdt 1987 106).

\* \* \*

De Malanèsia podem saltar a Africa, on la nostra informació sobre l'homosexualitat és, tanmateix, bastant més escassa, possiblement a causa d'aquella resistència que, segons Herdt, senten sovint etnògrafs i antropòlegs a tractar del tema (cf. 1984 3). I si la nostra informació sobre l'homosexualitat a l'Àfrica és en general escassa, la nostra informació sobre l'homosexualitat institucionalitzada i el seu caràcter màgic ho és encara més. Això no obstant, hi ha alguns materials interessants a comentar.

Igual que a Melanèsia, la iniciació conté a vegades sagraments homosexuals a l'Àfrica. En recolzament d'això es poden citar aquests mots de Turner sobre la relació entre iniciació i homosexualitat en el poble Ndembu:

"Informadors Ndembu em varen dir que els novicis eren mirats com a 'casats amb' l'instructor de la llotja, el nom Ndembu del qual significa 'espòs dels novicis'. Un element homosexual és indubtablement present en la situació *mukanda* (això és, el ritual de

la circumcisió). En la preparació de la medicina *ufunde*, els aprenents de circumcidador imiten la còpula i els circumcidadors també actuen de la mateixa manera en la dansa *ing'ung'u* ... Durant la reclusió, els novicis juguen amb el penis del *vilombolo* (Luvale). Es considera que això apressa la guarició. Hom fa el mateix amb els qui visiten la llotja, per tal d'ajudar els novicis a guarir" (1967 222-223).

"L'instructor de la llotja dóna carn de tortuga als novicis, per tal que els proporcioni un penis fort'. < Després del migdia un dels ancians es cobreix amb una manta, hi fa un forat i hi introdueix el seu penis ... Tots els novicis imiten la còpula amb ell ..." (1967 254)

Aquest text ens porta a la ment coses ja conegudes, com és ara, que l'homosexualitat iniciàtica pot estar envoltada d'una atmosfera màgica. Prova d'això és que els novicis Ndembu juguen amb el penis del *vilombolo* o cap del cerimonial, així com amb els penis de tots aquells que visiten la llotja en la creença que un tal procediment els farà sanar més aviat la ferida de la circumcisió. Prova d'això és igualment que hom subministra als iniciats sopa de tortuga en la creença que la forma fàl·lica del cap de l'animal farà que llurs penis s'engrandeixin i s'enforteixin apart de qualsevol causa natural. Prova d'això és, per acabar, que els aprenents de circumcidador imiten la còpula anal durant la preparació de la medicina *ufunde*, per tal de donar-li eficàcia.

Una certa atmosfera màgica envolta també les relacions homosexuals entre els Azande, un poble agricultor del Sudan, que es caracteritza tant per les pràctiques homosexuals i lesbianes com per les pràctiques incestuoses de la seva *élite*: l'estrat guerrer dels Avongara. Mentre les dones/germanes dels caps Azande tenen una reputació de lesbianes, adolescents i joves dels deu als vint-i-cinc anys actuen com a patges i amants de la noblesa incestuosa (cf. Seligman C.G. 1965 515 505; Baumann 1948 295).

Segons Evans-Pritchard, aquesta homosexualitat és enterament autòctona i no pas d'influència núbica o àrab (cf. 1971 183). L'atmosfera màgica que embolcalla aquesta homosexualitat, per la qual certs prínceps mostren, segons l'antropòleg anglès, una afecció intensa, es pot deduir de la seva connexió amb un dels rituals màgics més centrals dins la cultura Azande, és a saber, el ritual de l'oracle del verí. Heus aquí el que sobre això ens diu Evans-Pritchard:

"Em varen dir que alguns prínceps dormien amb nois, abans de consultar l'oracle del verí, una ocasió en la qual les dones són tabú ..." (1971 183-184)

"(Quant als) nois i joves, que administraven el verí durant l'anomenat oracle del verí ... eren coneguts com *awilinwo* ... (que vol dir) 'els fills de la selva' (una expressió que porta tot seguit a la ment les famoses *écoles de brousse*, on els joves eren tradicionalment iniciats en els misteris del món masculí)" (1971 188).

El fet que hom practiqui l'homosexualitat abans de consultar l'oracle del verí es deixa interpretar en el sentit que la pràctica de l'homosexualitat té una relació positiva respecte a l'eficàcia del ritual, com a mínim en la mateixa mesura en què la pràctica de l'heterosexualitat hi té, com hem vist, una relació negativa. Si no fos així, no s'acabaria d'entendre que els acòlits del ritu, és a dir, els administradors del verí durant la cerimònia, fossin precisament els mateixos nois amb els quals es practica l'homosexualitat.

No voldria acabar aquest *excursus* sobre la relació entre homosexualitat i màgia a l'Àfrica sense esmentar un ritual homosexual de fertilitat que recordo haver vist recollit en una pel·lícula italiana de caire documental, que duia el títol: *Homes salvatges, bèsties salvatges*. El ritual en qüestió era el següent: un cercle d'homes joves, enterament nus, anaven saltant rítmicament, tot entrant en un estat d'erecció. Quan aquest estat s'havia suficientment assolit, el desenvolupament següent consistia en una masturbació col·lectiva, al terme de la qual cadascú recollia el seu semen en un recipient de bambú. La seqüència final consistia en el vessament cerimonial del semen recollit sobre els cranis d'una espècie animal, la fertilitat de la qual es pretenia aparentment fomentar amb aquest ritu.

\* \* \*

De l'Àfrica passen a Sud Amèrica, on volem fixar-nos únicament en la cultura peruana, una de les més avançades de tot el continent americà. L'existència al Perú d'una homosexualitat institucional de caire màgic-religiós està doblement documentada: d'una banda per alguns dels cronistes més fiables de la conquesta, de l'altra per l'existència d'una ceràmica que és alhora de tema homosexual i de naturalesa religiosa.

Parlem primerament de les notícies que ens han arribat sobre la qüestió a través de les cròniques espanyoles.

Segons Francisco Guerra, l'homosexualitat institucional era una pràctica ben establerta a l'imperi Inca, com es dedueix de les nombroses referències que fa al tema Cieza de León, un dels cronistes més seriosos de l'època (cf. 1971 89). Si hem de creure el que ens diu Cieza, l'homosexualitat institucional era especialment practicada per tribus de l'àrea costanera i de l'illa de Puna, així com de la zona muntanyenca. Quant al mite fundacional d'aquesta homosexualitat fóra el següent: certs gegants misteriosos haurien desembarcat a la zona costanera del Perú, prop de Puerto Viejo, i, inspirats pel diable, haurien practicat a la vista de tothom l'horrible pecat de la sodomia, el qual s'hauria encomanat després a l'élite socio-religiosa, amb el rebuig general de la població (cf. Cieza de León 1553ed. fol.66 cap.LII). Per a Cieza de León una monstruositat així només podia ser obra del dimoni, com posa de relleu en diversos passatges de la seva crònica.

"Es té per cert que en els santuaris i temples ... (el dimoni) va fer saber que era part del seu servei el que certes joves estiguessin incorporats als temples des de la infantesa, de forma que al temps dels sacrificis i de les festes solemnes, els capitostos i altres homes de rang poguessin lliurar-se al pecat maleït de la sodomia. I per tal que tots els qui llegeixen això sàpiguen com aquesta cerimònia diabòlica encara persistia entre ells posaré per escrit un informe ... (que em fou) donat per Fray Domingo de Santo Tomás ... (on es diu:)

"Es cert que, com una cosa general entre els muntanyencs i els Yungas, el dimoni va introduir aquest vici (de la sodomia) sota una mena de capa de santedat, i en cada temple o casa d'adoració important tenen un o dos homes, o més segons la classe d'ídol, que van abillats amb vestidures de dona d'ençà del temps que són infants ... Amb aquests, gairebé com un ritu i cerimònia, durant les festivitats ... tenen comerç carnal ..., especialment els cabdills i capitostos. Sé això perquè n'he castigats dos, un d'ells pertanyent als indis de la Serra, que estava en un temple, que ells anomenen *huaca*, amb aquest propòsit, a la província de Conchucos, prop de la ciutat de Huánaco; l'altre a la província de Chíncha, (sotmesa a) la Seva Majestat. I, quan ... jo els vaig reptar per la repulsió del

pecat, em contestaren que no era llur falta, car des de la infantesa havien estat posats allí pels cacics, per servir-los en aquest ... vici abominable i per actuar com a sacerdots i guardar els temples de llurs ídols. Així, doncs, vaig deduir d'això que el dimoni ..., no satisfet amb fer-los caure en un pecat tan gran, els féu creure que aquest vici era una mena de santedat i religió ..."

"Fray Domingo em lliurà això amb la seva pròpia mà i tothom sap com és de zelós per a la veritat ..." (cf. < Cieza de León 1553ed. fol.80-81 cap LXIV).

Cieza de León insisteix únicament en el caràcter ritual, sacrificial, que tenia la pràctica de la sodomia entre la noblesa i el clergat de certs temples en el curs d'algunes festivitats. No ens diu, en canvi, res del caràcter màgic que pogués tenir aquest antic costum religiós, que era, segons ell, objecte de respecte per part dels Incas (cf. 1980 ed. pp.98-101, part II, cap. XXV). Aquest silenci, però, no significa la inexistència de tota atmosfera màgica a l'entorn de la pràctica de l'homosexualitat institucional. El fort ambient màgic que, segons Karsten (1949 219 224), embolcallava els rituals sacrificials en la cultura peruana ens impedeix, en principi, descartar la dimensió màgica de les pràctiques homosexuals institucionalitzades, sobretot tenint en compte el net sentit sacrificial que, segons Cieza de León, posseïen.

L'antiguitat d'aquests costums (Cieza de León els designa com antigues religions; cf. Guerra 1971 93) ens és indirectament confirmada per l'existència de tota una ceràmica eròtica, on trobem amplament representat el comerç homosexual, en particular la sodomia i la fel·lació.

D'entrada es va pensar que aquesta ceràmica eròtica (amb les tres varietats: *viru*, *mochica* i *chimu* que van del segle I a l'època de les conquestes) era de caire profà. Ulteriorment, però, s'ha vist que és de caire religiós, car en tres o quatre casos una de les figures humanes mostra mutilacions al nas i als llavis i sabem pel testimoni de Pedro Gutiérrez de Santa Clara (1580) i per Blas Valera (1590) que aquesta mena d'amputacions eren senyal d'un ministeri religiós. Es interessant reportar el que Guerra diu al respecte:

"Pedro Gutiérrez de Santa Clara (c.1580) ... esmenta ... una cosa que és molt important per a la interpretació de la ceràmica sodomítica dels estils *viru* i *mochica* i que havia passat inadvertida als

arqueòlegs, és a saber, que les representacions dins la ceràmica sodomítica de la mutilació del nas i dels llavis eren un signe d'ofici religiós i no pas d'un càstig per aberració sexual" (1971 140-141).

Un cop coneixem les connotacions religioses d'aquesta ceràmica, se'ns plantegen preguntes com aquestes: quina finalitat tenia i què representava?

A la primera pregunta jo respondria temptativament dient que tenia una finalitat màgica. Fernando de Oviedo esmenta que en algunes parts d'Amèrica Central hi havia indis que

"duien com una joia, feta en or repujat, un home muntat sobre un altre en l'acte diabòlic i nefast de Sodoma" (1526ed. fol.44 cap.LXXXI).

L'existència d'aquesta joieria sodomítica a l'Amèrica Central ens permet inferir quelcom sobre el significat de la ceràmica sodomítica de l'Amèrica Andina. Talment com els indis de Messo-Amèrica es sentien protegits com amb un amulet per les joies de tema homosexual que duien a sobre, així també els indis del Perú es devien sentir protegits per una mena d'atmosfera màgico-religiosa que emanava de llur ceràmica de tema homosexual.

Però això no és tot el que podem conjecturar sobre la ceràmica sodomítica peruana. Podem també conjecturar que representava d'una forma artística les pràctiques sodomítiques entre nobles i sacerdots, descrites per Cieza de León. En base a què? Doncs en base a les mutilacions que a vegades mostra la cara d'una de les dues figures. El fet que aquestes mutilacions siguin, com hem vist, signe d'ofici religiós ens permet identificar la figura que les ostenta amb un membre del clergat. I, si una de les figures és un membre del clergat, el qual -com diu Karsten- pertanyia a l'estrat aristocràtic (1949 120), l'altra figura difícilment pot representar un membre de la massa de la població, ans ha de representar un membre de la noblesa.

D'acord, doncs, amb tota aquesta hermenèutica sembla plausible que la ceràmica homosexual peruana dona indirectament testimoni de les pràctiques homosexuals de caire màgico-religiós que, a partir de les cròniques espanyoles i altres treballs, podem inferir que caracteritzaven l'élite socio-religiosa del país.

\* \* \*

D'Amèrica passen a Euràsia on voldriem posar de relleu alguns materials pertanyents a la cultura indoeuropea



pel que fa a la relació de l'homosexualitat institucional amb la màgia.

J. Bremmer (1980) es pregunta si l'homosexualitat ritual no era una institució general dins la cultura indoeuropea i el mateix fan Georges Dumézil (1984) i Bernard Segent (1986).

No sabem si és possible respondre en termes afirmatius a aquesta qüestió. El que sí que sabem és que en diverses àrees del món indoeuropeu la presència d'una homosexualitat institucionalitzada és conspícua.

Com és de suposar, no ens dedicarem ara a comentar una per una aquestes àrees, sinó que ens limitarem a seleccionar-ne unes poques per a un examen mínimament detallat. Aquestes seran l'àrea germànica, l'àrea índia i l'àrea grega.

\* \* \*

A l'àrea germànica la relació entre homosexualitat i màgia gira en bona mesura entorn del caire màgic que hom atribueix al semen. Aquest caire màgic es deixa inferir d'algunes de les creences germàniques sobre la mandràgora. Aquesta, segons una estesa llegenda, neix de la semença que degota de les víctimes de la forca i té una sèrie de propietats màgiques, tals com revelar el futur, fer ric, treure del davant els enemics, beneir el matrimoni, doblar el nombre de monedes, etc. (cf. Petzoldt 1970 267-269). Una de les designacions de la mandràgora en alemany modern, *Galgenmännlein*, que vol dir "l'homenet de la forca", fa clarament al·lusió a aquest complex d'idees. Ara bé, el fet que les propietats màgiques de la mandràgora derivin del semen que li dóna naixença mostra de manera inequívoca la naturalesa màgica que tenia el semen entre els germànics.

Aquest poder misteriós de l'esperma es posa diversament de relleu en la mitologia nòrdica. Una de les formes com això es fa és dient-nos que Odin, el déu de la guerra, cercava la clarificació dels seus poders mentals, tot visitant la terrible escena dels penjats en un bosc que tenia consagrat a Uppsala. Adam von Bremen és qui ens explica els horrors d'aquest lloc de culte (cf. Talley 1974 163).

La pregunta és com s'ho feia Odin per clarificar els seus poders de visió entre les víctimes que li eren sacrificades a Uppsala? Doncs bé, pel que sembla, la forma supremament eficaç de fer-ho era bebent la semença dels penjats.

Sobre això no és que els textos èddics siguin del tot transparents, però sí que cal dir que són, com a mínim, translúcids. Així almenys ho creu Jeannine E. Talley, la

qual en el seu article, "Runes, mandrakes and gallows", afirma explícitament que un dels mitjans fonamentals com Odin renovaven la seva virilitat i amb ell la de tota la comunitat era mitjançant la consumició sacramental de la semença que degotava de les víctimes penjades en honor seu. Parlant d'això diu:

"La primera línia de l'estrofa 141 del *Havamal* és extraviadora en la seva versió corrent de 'llavors vaig esdevenir fèrtil'. Una traducció semblant és permisible per mor de la llicència literària i poètica, però malauradament ha dut a una interpretació laxa que ha enfosquit allò que pot ser que sigui de fet la qüestió central, és a saber, la renovació de la virilitat d'Odin, així com la de tota la comunitat. Es clar que en la construcció gramatical: *tha nam ek fraevaz, fraevaz* és un nom, parent del gòtic *fraiw*, que significa 'llavor'. Una traducció millor fóra la literal: 'llavors vaig prendre semen'. Hi ha una forta possibilitat que les excrescències corporals que gotejaven de les víctimes (humanes i animals) haguessin estat emprades durant el ritual de fertilitat, així com ho era la sang en les inscripcions rúniques" (1974 165)

Un dels textos que deixa entreveure més clarament tot aquest complex de coses és, sens dubte, l'estrofa 157 de *Havamal*:

"Conec una dotzena cosa: si veig en un arbre un cadàver que va i ve d'un penjat, llavors tallo i pinto runes, de forma que l'home camina i em parla".

El coneixement rúnic, que permetia a Odin guarir malalties, protegir en el combat, solventar disputes, neutralitzar bruixeries o promoure la fertilitat (cf. Talley 1974 163), era obtingut pel déu, mitjançant la consumició ritual de la semença dels penjats, que feia que aquests d'alguna manera s'animessin i li revelessin el poder que procedia de llurs cossos sacrificats.

Alguns paral·lels indis concloure a Jeannine E. Talley que per als antics indoeuropeus els sacrificis encaminats a la renovació puixant de la vida no es basaven tant en la mort de la víctima com en el fet que en el moment de la seva mort lliurés les forces dadores de vida que radicaven en la seva semença (cf. 1974 164).

Tot això té paral·lels importants fora del món indoeuropeu. La fel·lació homosexual *in extremis* no té només un poder màgic en la cultura germànica; el té també en la

cultura melanèsica. Gilbert Herdt ens explica com entre els Sàmbia hom ensenya als joves a no matar tot seguit un cabdill capturat, sinó a extreure'n primer el poder màgic per mitjà de la consumició ritual de la seva esperma. Heus aquí un fragment on parla d'això:

"Hom ensenyava als joves, que quan fessin caure un cabdill guerrer enemic, no l'havien d'occir immediatament, car el seu cos havia encara de lliurar quelcom preciós. Un cop el guerrer havia caigut, el seu semen podia ser procurat sigui masturbant-lo, sigui esperant l'ejaculació produïda pels espasmes de la mort. Aquesta darrera descàrrega energètica es creia que contenia el *jerungdu* màxim, el poder físic i la força vital que havien fet d'ell un cabdill guerrer. La ingestió d'aquesta ejaculació havia de transferir aquests poders al jove. Aquesta era, idealment, l'única ocasió escaient, en la qual els solters (que en llur condició de tals només podien ésser fel.lats) podien temporalment invertir els papers i fel.lar ells mateixos una vegada més" (1987 160).

Tot això ens fa, sens dubte, esgarrifar a causa de la seva cruesa. Però, al mateix temps que ens fa esgarrifar, ens fa veure un cop més sota una llum clara una de les coses que hem anat repetint al llarg d'aquest capítol, és a saber, que com més allunyada és una pràctica de la conducta genèticament heretada tant més capaç sembla ser d'atreure amb força cap a si l'atmosfera màgica.

Arribats a aquest punt, és fàcil que ens vingui a la ment una pregunta. Es que l'única forma d'homosexualitat màgica, socialment sancionada, entre els antics germànics era la fel.lació *in extremis*? De ser així, la cultura germànica fóra un cas únic en el món. La nostra impressió és que apart de la fel.lació *in extremis* la cultura germànica sancionava també la fel.lació *in vivo*. En recolzament d'aquesta conjectura voldríem cridar l'atenció del lector sobre aquests passatges de *l'Edda*:

"Embriac vaig esdevenir, mortalment embriac, quan vaig estar amb el savi Fjalar. Aquell accés d'embriaguesa és el millor, del qual cada home treu la seva ment del tot clara" (*Havamal* 14).

"Del fill del (gegant) Bolthorn ... vaig aprendre a la perfecció nou cançons poderoses i vaig prendre com a beguda l'aiguamel més estimada, treta (del brocal) d'Othroerir. Llavors vaig començar a créixer" (i a <

guanyar en discerniment, a augmentar igualment en saviesa: un vers portava a un altre vers, un poema portava a un altre poema" (*Havamal* 140-141).

"Bé conec, oh Ygg (=Odin), on el teu ull està amagat", diu la vident: "en el pou meravellós del gegant Mimir. Cada matí Mimir beu la seva aiguamel de la penyora de Fjolnir (això és, de l'ull d'Odin que el gegant guarda com una penyora)" (*Völuspa* 28).

Hi ha unes quantes qüestions claus per entendre el possible sentit homosexual d'aquests passatges:

- qui és Fjalar?
- qué és l'aiguamel que prenen Odin o Mimir?
- què representa l'ull d'Odin que Mimir guarda com una penyora?

Sobre el primer punt es pot dir el següent:

Fjalar és el gall que canta en els arbres que fan de força (cf. *Völuspa* 41). Fjalar és també el gall que canta sobre els déus i els herois (cf. *Völuspa* 42). Fjalar és probablement el gall daurat que seu sobre un arbre alt (cf. *Fjölsvinnsmal* 17). Fjalar és segurament el gall que desvetlla l'exèrcit celestial per a llur combat diari (cf. *Helgakvidha Hundingsbana* II 49). A la vista de totes aquestes connexions i, tenint present el sentit de la paraula gall en llengües com l'anglès o el francès, creiem que és probable que Fjalar sigui una mena de personificació mítica del fal.lus.

Sobre el segon punt es pot dir el següent:

L'aiguamel que prenen Odin i Mimir és probablement idèntica al semen. Talment com a l'Índia el soma equival en una sèrie de casos al semen, així també l'aiguamel, que és la contrapart germànica del soma, podia equivaler en alguns casos al semen. El fet que en *Havamal* 140-141 Odin, immediatament després de dir que va prendre l'aiguamel més estimada, digui que va prendre la semença (recordem l'exegesi de Talley sobre el primer vers de l'estrofa 141 de *Havamal*: *tha nam ek fraevaz*) es pot considerar una prova gairebé conclouent del que diem.

Sobre el tercer punt es pot dir el següent:

L'ull d'Odin, que el gegant Mimir guarda com una penyora, és probablement el fal.lus. Això d'un ull, que hom

manipula d'una forma o d'una altra, és un tema que trobem repetidament en la tradició egípcia. En els materials recollits per Pritchard sobre aquesta tradició es troben una sèrie de fragments referents a aquest tema. Heus-ne aquí alguns:

"La presentació de l'ull és la justícia de l'Ennéade"  
(cf. Pritchard 1969 14 col.II)

"Oh Osiris, pren per a tu l'ull d'Horus. Alça'l a la teva faç, un alçament que és pa i cervesa" (cf. Pritchard 1969 325 col.I)

"Obre la teva boca, (oh Osiris), amb l'ull d'Horus"  
(cf. Pritchard 1969 325 col.I)

Què és aquest ull d'Horus que Osiris alça fins a la seva boca, se'l fica a dins i és per a ell nodriment i beguda? La nostra idea és que és el fal.lus màgic. Això és perfectament possible, si tenim en compte una sèrie de paral.lels. Així, per exemple, en la ceràmica eròtica grega ens trobem amb representacions del fal.lus que tenen dibuixat un ull a l'altura del glans (cf. Dover 1978 128 132). D'una manera semblant, en la tradició índia trobem representacions del *linga* o fal.lus que incorporen la forma d'un ull a llur estructura (cf. Murphet 1981 176). Per si això no fos prou, alguns textos egipcis ens diuen que els homes han estat produïts a partir de les llàgrimes que provenien de l'ull (en singular) d'Atum, el primer dels déus del panteó egipci:

"Els homes vingueren a l'existència de les llàgrimes que sorgiren del meu ull" (cf. Pritchard 1969 6 col.II).

"Jo vaig produir els quatre déus de la meva suor (com veurem un sinònim de semen), mentre que els homes són les llàgrimes del meu ull" (cf. Pritchard 1969 8 col.II).

A la vista d'aquests materials crec que ningú no podrà considerar arbitrària la identificació que fem de l'ull amb el fal.lus en determinats contextos.

Ara bé, si Fjalar és una personificació del fal.lus i si l'ull és en determinats contextos un sinònim del mateix òrgan; si, d'altra banda, l'aiguamel estimada equival en alguns marcs de referència al semen, llavors els textos èdics que hem citat més amunt parlen inqüestionablement de fel.lació *in vivo*.

L'accés d'embriaguesa que clarifica la ment d'Odin durant la seva estada amb Fjalar no és més que l'embriaguesa màgica de la fel.lació. D'altra banda, les cançons poderoses que aprèn Odin del fill del gegant Bolthorn, gràcies a la consumició de la seva aiguamel, han de ser enteses com un fruit de la màgia de la fel.lació, a la qual es refereix d'altra banda explícitament la primera línia de la segona estrofa del fragment en qüestió, quan posa en boca d'Odin aquelles paraules que hem comentat més amunt: "Llavors vaig prendre la semença". Finalment l'aiguamel que el gegant Mimir beu amb afany d'aquell ull d'Odin que guarda com una penyora no és altra cosa que la semença del fal.lus del déu de la guerra, de la qual en deriva tota mena de beneficis màgics.

Tot això són evidentment conjectures, però conjectures que no estan mancades de base.

\* \* \*

De l'àrea germànica, que es troba a l'extrem nord-oest del domini indoeuropeu passem ara a l'àrea índia, que es troba a l'extrem sud-est d'aquest domini.

Tot i el que pensen alguns autors, com Bernard Sergent, l'homosexualitat institucionalitzada no és menys existent entre els indis que entre els germànics o els grecs. Benjamin Walker, en el seu llibre: *The Hindu world*, ho mostra amb una sèrie d'instàncies. Heus-ne aquí algunes:

"(Dins de certs moviments religiosos secrets) la sodomia o *adhorata*: 'amor per baix' ... era un dels principals expedients emprats per aprofitar els poders del centre del recte, l'animació del qual es pensava que energitzava les facultats artístiques, poètiques i místiques. Alguns autors medievals en parlen com de quelcom comú i no ho consideren pervers" (1968 II 199).

"(D'altra banda), una gran part de la màgia sexual estava associada amb la pràctica del congrés oral, i molts poders ignis de gran intensitat es creia que derivaven de la seva pràctica. El prototipus de *maukhya* (o fel.lació) oculta és traçat enrera a la llegenda que parla de com la semença de Çiva fou rebuda en la boca d'Agni, el déu del foc" (1968 II 199).

"Els rituals tântrics citen diversos estadis del *maukhya* (o fel.lació màgica):

- ablució ritual del *linga* (o fal.lus) del propietari,
- erecció per mitjà del massatge manual,
- invocació de la deïtat que ha pres possessió de l'adorador,
- excitació oral fins que s'arriba a la conclusió,
- comiat de la deïtat.

En un d'aquests estadis els poders vitals de l'òrgan i de la semença es creu que esdevenen manifestos i que poden ser absorbits per una tercera part, present durant el ritu" (1968 II 199).

"Algunes formes de ritual tântric prescriuen de fet la submissió del *chela* (o deixeble) al paper passiu en relacions homosexuals amb el *guru*" (1968 II 152).

Totes aquestes pràctiques homosexuals de l'ocultisme hindú, que trobem a vegades esmentades en els tractats d'erotisme i plasmades a més en la iconografia religiosa, són possiblement restes, fragments més o menys transformats, d'una certa homosexualitat institucional que hauria caracteritzat el període vèdic. Aquest, però és un tema sistemàticament escamotejat pels vedistes i que, evidentment, no és aquest ni el lloc ni el moment d'intentar escatir. A manca d'això, l'únic que farem aquí serà donar-ne unes pinzellades, tot esperant una ocasió millor per poder-hi entrar amb més detall.

Un estudi prolongat dels textos vèdics ens ha anat convencent de l'existència durant l'època de les conquestes d'una homosexualitat guerrera de tipus màgic. Aquesta estaria especialment lligada al mite de l'Obstacle Còsmic (concebut com una Serp, un Avar, un Ocultador) i a la figura dels *rsis* guerrers per antonomàsia, els Angiras. La trama del mite fóra la següent: el grup guerrer dels Angiras, capitanejats per déus com Indra o Brahmanaspati, emprendrien la lluita contra l'Avar Còsmic (idèntic en certa mesura amb els pobles que els oferien resistència), per tal de guanyar la Riquesa Obstaculitzada (idèntica en part al domini de nous territoris). I en tota aquesta empresa bèl.lica el grup dels *rsis* guerrers pretendria protegir-se dels perills mitjançant certes formes de màgia homosexual.

Talment com en algunes expedicions guerreres de tribus australianes com els Pitjentara els participants es masturbaven mútuament amb la idea explícita o implícita que aquest acte els servís de protecció màgica (cf. p.23), així també en l'expedició guerrera, que els antics *rsis* indis pretenien emprendre contra els poders còsmics que

obstaculitzaven el bé, els participants humans es protegien màgicament mitjançant diverses pràctiques homosexuals.

Tot això, però, no sempre està dit de forma literal. Hi ha casos en què es diu de forma velada, metafòrica. Un cas que ve a tomb és aquell en què l'element màgic esperma és designat no pas amb el seu terme específic sinó amb el terme metafòric d'exsudació, de suor.

El fet que en sànscrit, com en llatí o en germànic, la paraula per suor, *sveda*, estigués connectada amb la idea de mullena afavoria, sens dubte, la metàfora (cf. Mayrhofer 1956 art. *ksvidyati*, *svidyati*; Pokorny 1959 art. *suëid-*, *sueid-*). Però l'etimologia no és la base única de la transferència semàntica. Aquesta recolza també en una connexió d'idees, que avui dia potser se'ns escapa, però que una sèrie de textos mostren que era del tot viva en l'antigor. Ens referim a la connexió entre les idees de semença i de suor que trobem en diverses cultures clàssiques.

O'Flaherty fa notar com la suor figura com un substitut del semen en una sèrie de narracions mítiques d'àmbit indi. Heus-ne aquí algunes:

La suor de Brahmâ cau a terra i produeix una multitud de savis (cf. O'Flaherty 1973 272). Tres pobles indis de la regió muntanyenca, els Kotas, els Todas i els Kurumbas, haurien nascut, segons la llegenda, de tres gotes de suor del déu Kâmatarâja (cf. Haussig 1984 V 732). L'equivalència que hom pot assenyalar en alguns casos entre l'engendrament per la suor i l'engendrament per la semença ajuden a establir l'equivalència ocasional dels dos conceptes.

Hem vist més amunt un text egipci en què es deia que Atum va crear quatre déus de la seva suor (cf. Pritchard 1969 8 col.I). Un text així és la contrapart precisa d'un altre text en què es diu que Atum va crear l'Ennéade mitjançant el semen provinent de la seva masturbació (cf. Pritchard 1969 5 col.I).

La mateixa correlació trobem en el context indi. Així, mentre en una versió la suor de Çiva produeix el déu Skanda, en la versió habitual Skanda neix del vessament de la semença de Çiva (cf. O'Flaherty 1980 39-40).

Hom diria que mentre la paraula semença es pot utilitzar en qualsevol context normal, la paraula suor només es pot utilitzar, quan fa referència a una semença emesa que no té efectes procreatius en cap ventre femení (cf. O'Flaherty 1980 32 37 39 40; *Aitareya Aranyaka* 2.6.1).

Amb aquesta clau hermenèutica a la mà estem en situació d'entendre uns quants textos que parlen figurativament de la conquesta de la riquesa celestial gràcies al suport màgic de certs rituals homosexuals. Entre aquests textos cal citar en primera línia *Rg Veda* 10.67.6.



En aquest verset veiem com Indra, desitjós de la llet de la riquesa celestial, aconsegueix vèncer l'obstacle que li barra el pas amb l'ajuda d'un grup de *rsis* guerrers, apropiadament descrits en el passatge com "ungits amb la suor" (*svedāñjibhih*):

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

Els qui tenen per unguent (*añji*) la suor (*sveda*) són, d'acord amb l'exegesi que fa Geldner (1951 III 242 n.6), els Angiras, això és, els *rsis* guerrers primordials, els quals s'haurien untat amb la semença emesa conjuntament com a preparació màgico-religiosa a l'empresa bèl·lica descrita en el text.

La mateixa connexió entre els Angiras i l'homosexualitat màgica, la podem trobar, seguint la mateixa línia interpretativa, en el vers següent de l'himne, això és, en *Rg Veda* 10.67.7, que diu:

"Amb els seus companys veritables ... va ell esbotzar l'Ocultador, que popava (secretament) 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 suprema, vista com una gesta guerrera, en la mesura en què cal superar una sèrie de forces adverses. Aquí, però, el cap de colla no és Indra sinó Brahmanaspati, l'arquetipus diví del sacerdoti, mentre els seus companys fidels continuen sent els Angiras, descrits com a sementals poderosos, que recolzen màgicament l'acció de Brahmanaspati mitjançant l'efusió de llur semença.

Que tot això no és una hermenèutica mancada de base es dedueix de les paraules de *Rg Veda* 1.68.8, on veiem el grup dels Angiras trobant la seva cohesió interna en un cert tipus de relació homosexual. Heus aquí les paraules del text:

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

El fet que aquest passatge parli d'un clar desig homosexual entre els Angiras es pot prendre com una prova que l'atribució que els estem fent de pràctiques homosexuals màgiques està lluny de ser gratuïta.

Però, fins quan persistí tot aquest complex de coses? Possiblement, fins a la fi de l'època de les conquestes. Això almenys és el que semblen indicar tota una sèrie de textos que continuen parlant del vessament màgic de la semença no pas, però, per referència al passat, sinó per referència al present. Un passatge important en aquest respecte és *Rg Veda* 7.103.8, on llegim:

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

Si no ens equivoquem, aquest text parla de la celebració d'un ritual homosexual màgic no ja per part dels *rsis* de l'antigor, sinó per part del sacerdoti contemporani del poeta. I el mateix ocorre en *Rg Veda* 1.173.2, on llegim aquests mots:

"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 (*sveduhavyaih*).

A la fi del període de les conquestes, però, les coses prenen un altre caire. En lloc de les pràctiques homosexuals reals el que es troba en aquesta fase ulterior són pràctiques homosexuals figurades, com es pot veure llegint aquest fragment de *Taittirîya Samhitâ* 6.5.8.5-6:

"Oh Agnîdh, seu en el si del Nestr! ..., diu (un dels oficiants). (D'aquesta manera), l'Agnîdh prenha en veritat el Nestr ... (En efecte, l'Agnîdh) fa rajar aigua (i) en veritat vessa així la semença. Al llarg de la cuixa fa que rahi, car al llarg de la cuixa la semença és vessada. Descobrint la cuixa fa que rahi, car, quan la cuixa és descoberta, llavors els dos s'aparellen, llavors la semença és vessada ..."

Si bé és cert que l'Agnîdh i el Nestr tenen una relació homosexual en aquest passatge, aquesta no és real, sinó figurada. L'antiga unió ritual de l'Agnîdh i el Nestr, que les paraules del text d'una forma o altra impliquen, és substituïda aquí per un simple descobriment de la cuixa i una aseguda a la falda. El tradicional vessament màgic de la semença, sense el qual el text present no tindria sentit, és substituït ara pel vessament d'aigua al llarg de la cuixa.

Què és el que ha ocorregut? Doncs, probablement que, quan els rituals homosexuals reals començaren a ferir la sensibilitat de la gent, degut a canvis culturals pregons que s'operaren a la fi del període vèdic, hom sentí la necessitat de substituir-los per rituals homosexuals simbòlics.

Però el període post-vèdic no és necessàriament l'extinció global de l'estat d'affers anterior. Es molt possible que moltes de les pràctiques homosexuals de la religiositat vèdica persistissin submergides, dintre de cercles màgico-religiosos més o menys secrets, un cop desaparegudes dels circuits de la religiositat pública. Per a nosaltres aquest podria ser l'origen dels rituals homosexuals tântrics que hem esmentat al començament d'aquest apartat.

\* \* \*

Del món indi passem al món grec. En aquest la relació entre homosexualitat i màgia està poc estudiada. Tanmateix, alguna cosa se'n pot dir.

La connexió màgica entre cerimònies mortuòries i homosexualitat que hem esmentat per a la cultura australiana (p.23) i per a la melanèsica (p.24) té un cert paral·lel en la cultura grega. Així, per exemple, l'escena més antiga de galanteig homosexual es troba en un vas funerari àtic del segle VI a.C. En un altre vas funerari amb fons blanc del British Museum hom pot veure com dos bells homes nus, que persegueixen una llebre, puguen pels esglaons d'una tomba (cf. Sergent 1986 100). En la *Vida d'Alexandre* de Plutarc s'explica com el jove rei i els seus *eróménoi* es despullaren i feren una cursa al voltant de la tomba d'Aquilles, com diu el text, "segons l'antic costum dels funerals" (cf. Sergent 1986 204). Es com si la imatgeria de la vida es volgués vessar en el món funerari, per tal de contrarestar la mort, diu Sergent (1986 100).

Però això no és possiblement tot. Entre els regals que fa l'*erastês* a l'*erômenos*, n'hi ha un que fa pensar en la bona sort. Ens referim als saquets d'astràgals (ossets amb funció de daus) que, segons Hampe, els amants oferien sovint als seus amats (cf. Sergent 1980 100 251 n.24). La presència d'aquesta mena de saquets en escenes homosexuals típiques de la ceràmica grega podria significar que per als grecs l'homosexualitat era un motiu de sort. Però, sort -es dirà- en què? Tal vegada -es podria respondre- en la caça i en la guerra. Mirem d'elaborar-ho una mica.

La relació entre caça i amor homosexual és, com diu Sergent, una de les constants de l'art àtic (cf. 1986 98).

"A l'interior d'un *kúlix* ("calze") conservat a Suïssa, un *erastês* gran, barbut, té el mentó d'un *erômenos* i estén la mà cap al seu sexe i en l'espai, a dreta i esquerra de la parella, hi ha dibuixats una guineu i una llebre mortes" (Sergent 1986 98).

"Una copa del Louvre, malauradament deteriorada, mostra dos homes en coit intercrural: l'*erômenos* té a la mà un bastó de caça, un gos ocupa l'espai a la seva esquerra i una llebre apareix simètricament a la dreta de l'*erastês*" (Sergent 1986 98).

"Un *lêkuthos* (vas de perfums) de Boston mostra, a la base, un combat de galls i un gos perseguint una llebre, en el registre superior un fris de cavallers, en fi a l'esquena de tot això escenes eròtiques homosexuals" (Sergent 1986 99).

Normalment, la interpretació que hom fa d'aquestes juxtaposicions temàtiques és que l'entrenament a la caça i a les armes formava part d'aquella fase d'accés dels joves a la ciutadania, que antigament comprenia també les relacions homosexuals.

Aquesta, però, no és l'única interpretació possible.

La juxtaposició del tema de l'homosexualitat amb els temes de la caça i de la guerra podria significar igualment que la pràctica de l'homosexualitat duia bona sort en les activitats cinètiques i bèl·liques. Talment com l'homosexualitat tenia una influència protectora en la vida d'ultratomba, així també podia donar sort en la caça i en la guerra. Això no es pot evidentment provar, però tampoc no es pot desmentir i en aquesta situació cadascú és lliure d'inclinar-se per la interpretació que li plagui més, una mica com en el cas de les bossetes que hem dit més amunt que els *erastai* lliuraven a vegades als *erômenoí*. Mentre per a uns aquestes bossetes contenien or, per a altres contenien daus (cf. Sergent 1986 251 n.24).

Per la nostra banda i tenint present l'atmosfera màgica que embolcalla l'homosexualitat institucional en tantes cultures, no fóra gens estrany que a la Grècia antiga hom hagués tendit a considerar les pràctiques homosexuals com a capaces d'afavorir l'individu tant en la caça com en la guerra, d'una manera semblant a com es creia que el podien protegir després de la mort.

\* \* \*

A la vista de tots aquests materials resulta estrany que alguns pretesos grups gnòstics excloguin radicalment

l'homosexualitat de llurs pràctiques ocultes. Una postura així és històricament injustificable, car va contra fets establerts. Entre aquests fets es poden citar no sols certs rituals tântrics de l'Índia o del Tibet, que prescriuen l'administració de l'esperma dels mestres als deixebles (cf. Daniélou 1979 216), sinó també certs rituals homosexuals del propi gnosticisme. Alain Daniélou, citant Payne Knight, afirma que

"Els gnòstics administraven el *semen virile* com un de llurs sacraments" (1979 217)

Una secta gnòstica de l'antiguitat cristiana, la dels Naassens, era coneguda per les seves pràctiques homosexuals de caire màgic-religiós. Josep Montserrat i Torrens fa una indagació del tema en el seu article, "El universo masculino de les Naasenos", que bé mereix un comentari.

Com la resta dels gnòstics, els Naassens es caracteritzaven per una interpretació autènticament "contra-cultural" de la narració bíblica del paradís. En ella, Adam i Eva, bo i menjant el fruit de l'arbre del coneixement, no solament no cometen cap pecat, sinó que acompleixen l'acte de la salvació. En ella, el déu de l'Antic Testament, Yahvè, lluny de ser el Déu veritable, és un creador deficient d'un món deficient, que, per acabar-ho d'arreglar, és envejós i mentider. Finalment, en ella, la serp no és una entitat diabòlica, sinó un enviat del déu i món superior, que és identificada amb la figura de Jesús, el qual en la tradició gnòstica apareix com l'instructor o il.luminador, que esdevé salvador per la seva crucifixió celestial (cf. Magne 1975 130-131).

El que és propi dels Naassens és l'extensió d'aquesta exegesi genuïnament contra-cultural a un text de Sant Pau en el qual es condemna l'homosexualitat masculina i que diu:

"I igualment els homes, deixant l'ús natural de la dona, s'abrandaren en concupiscència els uns per als altres i cometeren turpitud homes amb homes" (*Epístola als Romans* 1.27).

Segons els *Philosophoumena*,

"En aquestes paraules de Pau, diuen els Naassens, es conté tot el misteri que prediquen, el misteri ocult i inefable, el misteri del benaurat plaer. Efectivament, segons ells, el lavatori que proclamen no consisteix en altra cosa que en l'entrada en el plaer immarcescible de qui és rentat amb aigua viva i ungit amb oli inenarrable" (V.7.16-19)

Allò que permet capgirar el passatge paulí i convertir-lo d'un text condemnatori de l'homosexualitat en un text altament exalçador d'aquesta és la reinterpretació d'una sèrie de conceptes. Entre ells figuren en primera línia els conceptes

- d'ús natural (*katà phúsin*)
- d'ús contra natura (*parà phúsin*) i
- de turpitud (*a-skhêmosúnê*).

Allò que en Sant Pau és "l'ús natural", això és, l'acte de procrear amb una dona, entre els Naassens no és més que un acte propi del món inferior, governat per la llei imperfecta del déu bíblic.

Allò que en Sant Pau és "l'ús contra natura", això és, l'acte d'acoblar-se un home amb un altre home, entre els Naassens es converteix en un acte de categoria superior, atès que per a ells la naturalesa representa el món inferior del demiurg bíblic i la contra naturalesa representa el món superior del Déu veritable.

Finalment, allò que en Sant Pau és designat com a "turpitud" és referit pels Naassens al pla suprem (cf. Montserrat 1980 9), basant-se en la interpretació literal del mot *a-skhêmosúnê*, que té per significat bàsic "sense forma". En consonància amb això llegim en el text dels *Philosophoumena*:

"Per turpitud (*a-skhêmosúnê*) s'entén, segons ells, la primera i benaurada substància a-morfa (*a-skhêmátistos ousía*), la que dóna origen a totes les figures en tot allò que hi ha de configurat" (V.7.16-19).

Amb aquestes claus hermenèutiques a la mà, els Naassens estaven en situació de posar les bases per a una mística altament elaborada de l'homosexualitat, les línies generals de la qual es poden establir en aquests termes.

La unió sexual de mascle i femella és un acte propi del món inferior, governat pel demiurg bíblic, i en aquest sentit contrari a la veritable doctrina mística (cf. *Philosophoumena* V.7.14).

La unió sexual perfecta és la unió d'un mascle amb un altre mascle, la qual, però no és ben bé allò que sembla ser. Car, mentre en aparença té lloc entre éssers unisexuats i en el pla terrè, en realitat té lloc entre éssers bisexuats i en un pla supra-terrè. Com així? Doncs de la següent manera.

Per als Naassens la unió sexual entre dos mascles era una unió entre éssers andrògins, atès que un representava

l'home primordial, l'altre l'home espiritualment regenerat que li és consubstancial (*homooúsios*), i tant l'un com l'altre eren concebuts com a éssers bisexuats, bé que clarament masculins (cf. Montserrat 1980 11).

Per als Naassens, igualment, la unió sexual entre mascles, tot i tenir lloc damunt la terra, es realitzava de fet en el pla suprem de la substància informal (*a-skhêmatistos ousía*), raó per la qual anava acompanyada del plaer immarcescible del qual parlen els *Philosophoumena*.

Malgrat l'originalitat de llur exegesi de Sant Pau, els Naassens estaven convençuts que llur tradició no era en principi cap novetat, ans la continuació d'una antiga tradició ben representada en els mons assiri, frigi i egipci. Es interessant fer notar el que sobre això afirmen els *Philosophoumena*:

"Diuen que no sols donen testimoni de llur doctrina els misteris dels assiris i dels frigis, sinó també els dels egipcis, pel que fa a la benaurada naturalesa, alhora oculta i manifesta, de les coses que han estat, que són i que seran" (V.7.20-22).

No sabem si tota aquesta exegesi del text paulí era o no exclusiva dels Naassens, el nom dels quals fa referència a la Serp del Paradís (en hebreu *nahas*). En tot cas, cal reconèixer que estava totalment d'acord amb les línies generals del mètode hermenèutic dels gnòstics, fins al punt que la seva inexistència en altres sectes representaria més aviat una incoherència interpretativa que no pas altra cosa.

Però, tant si l'exegesi paulina que hem estat considerant era exclusiva dels Naassens com si no, el que sí és cert és que llur valoració de les pràctiques sexuals era notablement coincident amb la de les altres sectes gnòstiques. Car totes elles veien la separació de sexes i la relació que d'ella en resultava com una imperfecció característica del món inferior, mentre veien la reunió dels sexes i tal vegada també la relació eròtica que d'ella en pogués resultar com una part inalienable de la perfecció del món superior. Prova d'això és que en diversos escrits gnòstico-cristians la reunió dels dos sexes en una sola entitat humana es considera com una condició per a la instauració del Regne de Déu. Així en l'evangeli 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" (cf. Eliade 1984 134).

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

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

Segons l'Evangelí de Felip (còdex X de Khenoboskion), la separació dels dos sexes -la creació d'Eva separada del cos d'Adam- fou el principi de la mort.

"Crist ha vingut per restablir el que fou així separat al principi i per unir novament els dos. Als qui estan morts, per trobar-se separats, els tornarà la vida en reunir-los" (cf. Eliade 1984 134-135).

Altres escrits contenen passatges semblants sobre la unió dels sexes com a condició per a l'establiment del Regne de Déu. Climent d'Alexandria cita aquest passatge de l'Evangelí segons els Egipcis:

"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)

Tota aquesta concepció que l'estat perfecte és el de la reunió dels sexes en un sol individu i que la separació dels sexes és una situació imperfecta, que ha de ser superada, ha estat represa i reformulada per Berdiaeff, un pensador cristià ben conegut. La peculiaritat de Berdiaeff, però, consisteix a situar la transformació de l'ésser humà en androgin no pas en un marc de referència escatològic, sinó en un marc de referència evolutiu. Teresa Brosse resumeix així el pensament de Berdiaeff sobre aquesta interessant qüestió:

"L'actual separació de sexes, que provoca una escissió de la imatge integral de l'androgin, 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 un 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'androgen. 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 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".

"Berdiaeff 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).

Davant d'aquesta temàtica comuna a les diverses sectes gnòstiques i en part al propi cristianisme, l'aportació dels Naassens consistí a equiparar relació entre andrògins amb relació homosexual masculina.

Una de les bases d'aquesta equiparació degué ser l'hermafroditisme psicològic de l'homosexual. Aquest, a diferència de l'heterosexual, no sent només masculí, sinó masculí i femení alhora, per tal com el procés de castració psicològica, que fa perdre al primer la identitat bigenèrica original, no s'ha consumat en el segon. Aquest és un punt ben estudiat per la psicologia de les profunditats. Així, Carl Gustav Jung no dubta a afirmar que la resistència que sent l'homosexual a identificar-se amb el rol d'un ésser unilateralment sexuat és allò que li permet preservar l'arquetipus de l'Home Original, que és, segons ell, l'arquetipus hermafrodític, perdut per l'altra gent (cf. *The archetypes and the collective unconscious* 1959 71).

L'homosexual es veu a si mateix com hermafrodita d'una manera semblant a com el nadó d'un any té, segons Màlanie Klein, hal.lucinacions hermafrodítiques per respecte als seus progenitors (cf. Wolff 1979 3-4).

Es aquesta identitat bigenèrica dels homosexuals allò que fa exclamar a un dels sodomites trobats per Dant en el Purgatori:

"*Nostro peccato fu ermafrodito*: Fou el nostre pecat hermafrodita" (cant XXVI vers 82).

No és que els Naassens no distingissin entre una relació homosexual masculina i una relació entre andrògins. La distingien perfectament. El que passava és ~~ei~~ que al mateix temps que les distingien veien també clarament que la cosa més pròxima que hi podia haver damunt la terra a la relació supràterrena entre andrògins era una relació homosexual masculina, si més no pel fet que l'homosexual se sent en el seu cor hermafrodita.

Ara bé, en aquesta situació no quedaven als Naassens més que dues alternatives: o bé rebutjar tota relació sexual, per tal com cap d'elles no estava a l'altura de l'ideal, això és, la relació entre andrògins, o bé acceptar la relació homosexual masculina, per tal com era la que més s'acostava a la relació hermafrodítica. I optaren per aquesta segona alternativa, no sols perquè no estaven segurament disposats a bandejar tota sexualitat de la terra, sinó també i molt en particular perquè no estaven disposats a donar la raó a Sant Pau i la hi haurien certament donat, si, a més de rebutjar la relació sexual "segons la naturalesa", haguessin igualment rebutjat la relació sexual "contra natura".

Això és a grans trets el que, segons nosaltres, hi hauria de fons darrera les concepcions màgico-religioses que els Naassens tenien de l'homosexualitat.

Si ens hem allargat un xic en tota aquesta qüestió ha estat amb la intenció de fer veure millor que l'anatema que certs pretesos grups gnòstics contemporanis fan pesar sobre l'homosexualitat com a pràctica màgico-religiosa és més conseqüència de prejudicis socials arrelats que no pas d'altra cosa.

\* \* \*

El mosaic de materials que hem anat examinant al llarg d'aquest capítol prova de manera fefaent que l'home ha associat profusament la sexualitat amb la màgia. No solament això, sinó que aquesta associació és tant més estreta com més la sexualitat s'aparta, diguem-ne, de l'ordre natural.

Bé que les formes concretes d'aquesta associació siguin històriques, llur origen es perd en la nit dels temps i no hi ha ningú capaç de fixar-ne el moment d'aparició. En aquestes circumstàncies, qui podrà objectar a la idea de fer-les remuntar al passat més remot? La nostra hipòtesi és que el seu origen fàctic o, com a mínim, virtual cal buscar-lo en l'etapa *erectus*, que és, pel que sembla, l'etapa de la descoberta de la màgia.

Amb l'entrada del sexe en l'àmbit de la màgia, la sexualitat humana intensifica la seva culturalització i dona una passa més en el seu camí d'allunyament de la sexualitat natural o genèticament programada. Aquesta segona passa, sumada a la primera, que va consistir, segons nosaltres, en la socialització de la sexualitat, implica l'obertura de noves avingudes per al desenvolupament humà, noves avingudes que veurem en part concretades en tot el que es dirà en el capítol següent sobre la sacralització de la sexualitat.

### CAPITOL 3

#### L'HOMO SAPIENS O LA SACRALITZACIO DE LA SEXUALITAT

L'examen d'una sèrie de materials prova de manera concloent que a partir de l'etapa *sapiens* l'home ha començat a atribuir al sexe una dimensió divina i a la divinitat una dimensió sexual. El problema és determinar el valor d'aquesta atribució.

Per a alguns aquesta atribució és obra de la pura fantasia. Per a altres, un efecte de la necessitat que té la ment humana de connectar les coses de baix amb les de dalt i les de dalt amb les de baix. Per a altres, finalment, aquesta atribució és independent tant de la fabulació poètica com de la necessitat psicològica i respon a la manera real de ser de les coses.

Per a aquests és tan possible que el sexe expressi, manifesti, simbolitzi quelcom del pla diví com que el pla diví contingui elements, funcions o operacions que només puguin ser adequadament expressades, manifestades o simbolitzades pel sexe.

Per a aquests la sexualitat podria fins i tot ser considerada com una dimensió general de la realitat, tan general com ho pugui ser la materialitat. D'una manera semblant a com la materialitat, entesa com a capacitat d'esdevenir, podria ser una propietat que d'una forma o altra pertanyés a tots els estrats de la realitat, així també el sexe, entès, per exemple, com un dinamisme de *càrrega-tensió-descàrrega-distensió*, podria ser que fos una propietat general de tots els nivells de realitat.

En aquest cas, tant les visions sexuades de la divinitat com les visions divinitzades de la sexualitat que trobem en tantes tradicions religioses, no foren necessàriament ni hal·lucinacions d'una ment extraviada, ni meres projeccions de la part obscura i atàvica de la psique, sinó que podrien ser percepcions correctes d'una intuïció "que veu".

Aquesta facultat intuïtiva rep diversos noms segons els autors i les tradicions. Així, per exemple, Henry Corbin l'anomena Imaginació Creadora, Ramakrishna l'anomena el Cos d'Amor i Aurobindo l'anomena Subliminal. Veiem de dibuixar-ne els trets principals.

Segons Aurobindo, el Subliminal

"no es limita, com la ment de superfície, a interpretar imatges sensorials ... (La seva funció característica consisteix a) crear o presentar

imatges, escenes, sons, que són més simbòlics que no pas reals i que representen possibilitats en formació ..., així com formes ... de poders que existeixen en la Natura Universal. Cal, però, remarcar que ... l'acció del Subiminal pot ... induir a error ..., (per tal com) el secret de la seva acció ... i els principis de la seva construcció per signes (són desconeguts per la ment de superfície). Es, tanmateix, un fet que les imatges i experiències (provinents de l'àmbit del Subliminal) afegixen immensament al domini possible del nostre coneixement i que eixamplen (enormement) els límits estrets en els quals està circumscrita i empresonada la nostra consciència física exterior, encadenada als sentits" (1955 II 796-797)

El Subliminal és la facultat que permet descobrir el pla fenomènic com a símbol del pla transfenomènic, això és, com a epifania, ontofania, hierofania i teofania d'aquest pla. I, quan diem que permet descobrir, volem dir que no institueix aquest simbolisme, sinó que es limita a revelar-lo. Ara bé, això és tant com dir que aquest simbolisme és anterior al fet de ser percebut o, si es vol, que abans de ser percebut per la consciència relativa és d'alguna manera present en un pla de consciència absoluta. Una de les formes concretes que té la tradició índia de dir-nos això és afirmant que la Consciència Suprema ha repartit per tot arreu els seus senyals (cf. *Rg Veda* 9.86.5) i que aquests senyals són immortals (cf. *Rg Veda* 9.70.3), això és, independents del fet de penetrar o no en la ment humana i il·luminar-la amb la seva llum.

Sri Ramakrishna descriu la facultat subliminal com un Cos d'Amor que permet al místic tenir relacions íntimes amb el Déu de la seva devoció. Jean Herbert explica com en certa ocasió un dels qui visitaven Dakshineswar va preguntar a Çri Ramakrishna si aquells que veien Déu el veien amb els ulls de la carn, a la qual cosa el mestre va respondre:

"No, Déu no pot ser vist pels nostres ulls terrenals. En el curs de la *sâdhanâ*, un Cos d'Amor es crea en vosaltres, amb els ulls i les orelles de l'amor, i és amb aquests òrgans espirituals que veieu i escolteu Déu" (cf. Herbert 1949 511 no 1355).

Això que Ramakrishna anomena Cos d'Amor i Aurobindo Subliminal, els sùfis ho anomenen Imaginació Creadora. Henry Corbin, en el seu llibre *Creative Imagination in the Sûfism of Ibn 'Arabi*, la descriu com una funció absolutament bàsica que permet donar corporeïtat a l'espiritual i espiritualitat

al corporal. Es tracta, segons ell, d'una facultat especial que pertany no pas a l'ordre físic sinó a una mena d'ordre subtil, que es pot considerar que fa d'intermediari entre el pla material i el pla immaterial. Suhrawardí l'anomena "l'Orient Intermedi". Aquesta facultat especial és el *locus* de la inspiració profètica i del coneixement simbòlic. Heus aquí alguns passatges on Corbin sintetitza tots aquests elements:

"Entre l'univers que pot ser copsat per la percepció intel·lectual pura (l'univers de les Intel·ligències Querúbiques) i l'univers perceptible als sentits, hi ha un món intermedi, el món de les Idees-Imatges, de les formes arquetípiques, de les substàncies subtils, de la matèria immaterial. Aquest món és tan real i objectiu, tan consistent i subsistent com els mons intel·ligible i sensible. Es un univers intermedi, 'en el qual l'espiritual pren cos i el cos esdevé espiritual', un món que està fet de matèria real i d'extensió real, bé que per comparació a la matèria sensible i corruptible aparegui com a subtil i immaterial" (1969 3-4).

"L'òrgan d'aquest univers és la Imaginació Creadora. Es el lloc de les visions teofàniques, l'escenari en el qual els esdeveniments visionaris i les històries simbòliques *apareixen* en llur veritable realitat" (1969 4).

Es difícil saber que hi ha de fabulació poètica, què de projeccions arquetípiques i què de captació de la realitat en les diverses formes de sexualització de la divinitat i de divinització de la sexualitat que trobem en tantes tradicions religioses. La nostra conjectura és que hi ha de tot i que, en conseqüència, és injust jutjar, com es fa sovint, aquests materials pel que tenen de mera ficció o de projecció de continguts de l'inconscient. Cal jutjar-los també pel que possiblement tinguin de captació del real. Adhuc en aquells materials que poden aparèixer-nos com a més fantasiosos o més crus pot ser que hi hagi algun element important de captació directa de la realitat. No caiguem, doncs, en la temptació de mirar únicament les coses sota una llum desfavorable: pel que puguin tenir de més baix o irrellevant. Tractem també de mirar-les sota una llum favorable: pel que puguin tenir de més alt i rellevant. Aquest és un altre dels canvis radicals que caldria introduir en les consideracions sexològiques.

\* \* \*

Dit això a tall d'introducció, passem ja a l'examen concret d'alguns materials que donen testimoni d'aquella divinització de la sexualitat i d'aquella sexualització de la divinitat, que caracteritzen, segons nosaltres, l'etapa *sapiens*. Aquests materials els repartirem en dues grans seccions, és a saber, una secció referent a sacralitzacions del femení i una secció referent a sacralitzacions del masculí. Comencem per les primeres.

\* \* \*

### *Sacralitzacions del femení*

Les sacralitzacions del femení, les podem repartir en tres apartats:

- un primer apartat referent a l'òrgan sexual femení
- un segon apartat referent a relacions amb aquest òrgan
- un tercer apartat referent al cos femení en general.

\* \* \*

Parlem en primer lloc de l'òrgan sexual femení. En la tradició índia la vulva és tractada com una àrea sagrada, una zona de felicitat, una regió oculta, un símbol de misteris còsmics (cf. Walker 1968 II 618).

"Algunes sectes tântriques creuen que un home pot atènyer la felicitat més alta, 'concentrant la seva ment en l'esperit resident en l'òrgan femení'" (Walker 1968 II 619).

Certes pedres amb perforacions naturals, anomenades "pedres de la dona" (*strī-çilā*), tenen, segons es creu, propietats màgiques i estan imbuïdes amb un esperit diví. D'una manera semblant, hom creu que certes formacions rocoses dotades de forats són sagrades i hom les fa travessar a infants o a dones encintes, així com a gent vella, estèril o malalta, per tal de fer-los renéixer o per purificar-los i absoldre'ls de pecats (cf. Walker 1968 II 619).

En la visió índia de les coses, no és la ment humana que ha inventat el simbolisme de la vulva, sinó la pròpia consciència divina. L'adoració humana de la vulva no és més que un corollari de l'adoració divina de la vulva, com es desprèn d'aquests mots de *Brhad Aranyâka Upanisad* 6.4.2:

"Havent creat la dona, el Senyor de les Criatures, va adorar la seva part baixa. Així, doncs, cal que l'home adori la part baixa de la dona".

Primer hi ha la creació de la dona i la visió del simbolisme del seu sexe, que porta el propi Creador a adorar-lo. Després, molt posteriorment, hi ha la descoberta per part de l'home del simbolisme sexual i aquest es posa a adorar la vulva, seguint l'exemple del propi Creador. L'home no inventa, doncs, el simbolisme sexual, sinó que es limita a descobrir-lo. Si la vulva és un símbol de la divinitat, això no és perquè l'home ho ha decidit així, sinó perquè la pròpia consciència suprema ho ha vist així de bon començament.

Per la seva forma de zero la vulva simbolitza el "buit" o *gunya*, això és, el mode de ser més transcendent de l'Absolut. Per la seva funció de donar a llum la vulva simbolitza la "divina potència" o *çakti*, això és, el mode de ser més immanent de l'Absolut. D'una manera general podem dir que la vulva representa la possibilitat pura i indeterminada, la potència, que, no essent res en si, pot esdevenir-ho tot. Es el símbol d'una dimensió misteriosa, abismal, que té l'Absolut i que consisteix en la seva capacitat de sofrir modificació, per tal d'esdevenir el món, així com per tal de deixar de ser-lo.

A aquesta divinització de la vagina, li correspon a l'altre extrem la vaginització del diví, és a dir, el procés pel qual la divinitat és proveïda d'una vulva o esdevé simplement una vulva. Es així com la vagina apareix com una cosa de l'Absolut. Talment com el fal·lus és, com veurem, l'emblema de Çiva, la vulva és l'emblema de Çakti. En el *Çiva Purâna* (1.16.101) hom diu que la Divina Potència és una matriu, "per tal com és l'origen de tot creixement". La Divina Potència és vista com una matriu, perquè matriu vol dir fecunditat i la Divina Potència és l'aspecte fecund de l'Absolut.

La visió de la Divina Potència com una matriu no és una peculiaritat del tantrisme. Es troba ja en els Vedes. Així, en diversos passatges vèdics hom parla de la Divina Potència sota les designacions de "matriu de la immensitat, "matriu de la veritat" i "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).

La vulva divina, a més de poder ser considerada com una fantasia irresponsable o com una projecció arquetípica, pot ser també vista com el resultat d'una condescendència de la divinitat envers la idiosincràcia de certs adoradors. En aquest sentit Çankara afirma que

"El Senyor Suprem pot prendre, si així li plau, una figura corporal feta de *mâyâ*, per tal de gratificar d'aquesta manera els seus devots" (*Brahma Sûtra Bhasya* 1.1.20).

Una quarta manera d'entendre la vulva diivina és com si fos un principi-puixança d'ordre trans-individual, dotat d'existència meta-física, que és tal com ho entén Evola (cf. 1959 162).

Deixant de banda totes aquestes interpretacions, nosaltres tendim a entendre la vulva divina com una forma simbòlica creada per la ment subtil, per tal de revelar, d'una forma colpidora, la fecunditat còsmica del pla absolut.

\* \* \*

Dit això sobre la sacralització de l'òrgan sexual femení, parlem ara de la sacralització de les relacions amb ell. Aquesta sacralització consisteix principalment en dues coses. La primera consisteix a donar a la relació sexual amb la vulva aquí abaix sigui un valor sacrificial, sigui un

valor soteriològic. La segona consisteix a veure a l'altre extrem l'acció divina o la pròpia vida divina sota la imatge d'una relació sexual entre una divinitat masculina i una de femenina. Parlem primerament de la sacralització de la relació sexual amb la vulva aquí abaix.

Dèiem que aquesta consisteix sovint a donar a la relació sexual amb la vulva un valor sacrificial. Ja en els Vedes ens trobem amb l'adequació de l'acte sexual entre home i dona a un sacrifici de Soma. Bé que Soma faci en general referència al suc embriagador que s'obtenia d'esprémer certs vegetals, hi ha casos en què hom utilitza el mot per referència als sucs que provenen de l'aparell genital. Un cas ben clar d'això el trobem en *Rg Veda* 8.31.5-6:

"Quan marit i muller esprenen de comú acord (el Soma) i el sacsegen (i barregen) amb la necessària llet, oh déus, llavors ... tenen conjuntament part en el llit d'herba del sacrifici".

En aquest text el sacrifici de Soma consisteix clarament a presentar als déus les secrecions que es desprenen de l'aparell genital durant l'acte d'amor. El mateix sentit té el sacrifici de Soma en *Rg Veda* 1.28.2-3:

"On les dues parts de la premsa sacrificial tenen la forma dels llavis de la vulva, allí empassa't, oh Indra, els somes picats en el morter!"

"On la dona practica el sacseig envant i enrera, allí empassa't, oh Indra, els Somes picats en el morter!"

El que hom demana en aquests versos és que Indra, el déu de la guerra, s'empassi amb el mateix gust les excrescències genitals que els sucs embriagadors del Soma vegetal, car el sacrifici de les funcions corporals és perfectament equivalent al sacrifici litúrgic ordinari.

L'antiquíssima connexió entre l'operació d'encendre el foc per la fricció de dues peces de fusta i la fricció dels òrgans genitals en el transcurs de la còpula ha permès concebre el coit com un ritual del foc. Brâhmanas i Upanisads estableixen paral·lels estrets entre una cosa i l'altra. Així en la *Brhad Aranyaka Upanisad* (6.4.3) llegim aquestes paraules:

"La part inferior de la dona és l'altar; el pèl púbic, el *barhis* (la capa d'herba estesa damunt l'ara); la seva pell, la premsa sacrificial; els llavis de la vulva són el foc del mig".

"En veritat que tan gran és el món adquirit per aquell que celebra el sacrifici anomenat *vájapeya* com el món adquirit per aquell que, sabent això, practica el comerç sexual".

Les mateixes idees es troben formulades en aquest fragment de la *Chândogya Upanisad* (2.13.1-2):

"Jeure amb la dona és el *magnificat*. Jeure cara a cara és el cant coral. El moment crucial és la consagració ritual. La separació és l'himne final".

"Es així com l'himne al Déu-de-la-Mà-Esquerra està ordit sobre l'acte d'amor. Aquell qui comprèn que aquest himne al Déu-de-la-Mà-Esquerra està ordit sobre l'acte d'amor es recrea a si mateix en cada còpula" (Segons interpretació de Daniélou 1960 346-347).

L'home i la dona que viuen l'aspecte sacramental de la unió física es recreen, com diu el text, a si mateixos, per tal com se situen sacramentalment a l'inici mateix de l'acte de la creació i queden així plenament exposats als seus efectes renovadors.

El fet que l'acte sexual sigui símbol del sacrifici ha fet que hom donés sovint al ritual connotacions sexuals. Es així com el *Çatapatha Brâhmana* estableix en un passatge que l'altar del foc tingui forma de femella (*yosâ*) i el foc mateix tingui forma de testicle (*vrsana*).

El simbolisme sacrificial està també igualment a la base de la "veneració ritual de la dona" (*strî-pûjâ*) que trobem en certs cultes tântrics. Wall descriu així un dels cerimonials:

"La dona és assegurada en un altar amb les cames ben separades per mostrar el símbol sagrat, la *yonî*, que el celebrant besa i al qual ofereix menges i libacions en uns recipients sagrats anomenats *argha*, que tenen forma de *yonî*. Un cop aquestes ofrenes han estat consagrades per mitjà del contacte amb la *yonî* vivent, són distribuïdes i consumides entre els adoradors" (Citats per Walker 1968 II 431).

En algunes formes del ritu, que pot perllongar-se més d'una setmana, l'home es comporta com un servent per respecte a una noia verge, amb la qual no té, tanmateix, cap relació sexual. El seu únic contacte eròtic amb ella consisteix a banyar-la, vestir-la, dormir amb ella a la

mateixa cambra, jeure primer als seus peus, després al seu costat, tot abraçant-la (cf. Walker II 432).

De tot això resulta evident que hom ha atribuït un simbolisme sacrificial net a l'acte d'amor des dels Vedes als Tantres, passant pels Brâhmanas i Upanisads. Però l'acte d'amor no té només un simbolisme sacrificial. Té també un simbolisme soteriològic.

Una certa forma de tantrisme afirma que la millor manera d'atényer la unió mística amb la divinitat és a través de la unió carnal amb una dona. El fet que l'acte d'amor pertanyi a l'àmbit del sensible i terrè no vol dir que no tingui un cantó secret, esotèric, gràcies al qual està en situació de revelar el misteri de la realitat. L'acte d'amor pot esdevenir un mitjà de salvació (*mukti*) i un que no està renyit, com és sovint el cas en diversos iogues, amb la fruïció (*bhukti*). L'acte sexual pot esdevenir un canal per a la més alta experiència espiritual. Com diu Walker,

"La parella acoblada, durant l'acte del *maithuna* o coit esotèric, representa la unió dels gèneres, i encarna un pla de ser en el qual el pensament és aquietat, la respiració immobilitzada, el semen aturat i en el qual l'home és capaç de contemplar la realitat última cara a cara. La felicitat suprema que procedeix de la sexualitat ritual es creu que és el punt àlgid de l'experiència religiosa. En aquest estat de no-dualitat totes les diferències s'esvaeixen i tota cosa, alta i baixa, bona i dolenta, lletja i bella és considerada igual. Es en el curs d'aquesta posa que la parella copsa el misteri de tot el procés còsmic i tasta la felicitat transcendent de l'experiència divina" (1968 II 393).

Però la sacralització de l'acte d'amor no consisteix només a donar a aquest acte un valor sacrificial o soteriològic. Consisteix també a veure l'acció divina i la pròpia vida divina sota la imatge d'una relació sexual entre una parella celestial. Parlem primer de la visió de l'acció divina en el cosmos sota la imatge d'un coit diví.

Per continuar amb la tradició índia, ja en el *Rg Veda* (5.42.13) veiem l'acció creadora concebuda com el resultat d'un coit celestial en el qual el Déu Cel confegeix la raça humana, bo i mesurant-ne les formes en el ventre de la seva Filla, la Deessa Terra:

"Al gran (Déu), que, mesurant amb passió les formes en les entranyes de la seva Filla, ha confegit

aquesta (forma) nostra, li adrecem com una lloança aquest (himne de) saviesa, recent nascut".

Aquests mots ens fan veure que per a l'antiga tradició índia el poder d'eros és allò que sosté la manifestació còsmica, que entre creació i necessitat sexual primària hi ha una relació íntima.

En la tradició posterior hom "imagina" que la manifestació còsmica surt de la fecundació de la Natura Universal (*prakrti*) per part de la Persona Suprema (*purusa*), desitjosa de multiplicar-se. Així en la *Bhagavad Gita* (14.4) llegim:

"Fill de Kunti! Els éssers nascuts de totes les matrius provenen de la Matriu de la Immensitat, i jo sóc el Pare, el Dador de Semençà!"

"Com un pare i una mare, la Natura-Principial i la Persona Còsmica", diu Karapâtrî, "donen naixença a totes les formes de l'ésser" (Citat per Daniélou 1960 349).

En el tantrisme el món prové de l'abraç amorós de Çiva i Çakti, els quals corresponen del tot a la Persona Suprema i la Natura Universal del sistema Samkhyâ.

"La idea de creació o *srsti-kalpana*", diuen els Tantres, "neix de la unió sexual de Çiva i Çakti" (Citat per Evola 1959 169-170).

Çiva o la Consciència Suprema provoca la manifestació còsmica, tot desvetllant la seva Potència o Çakti, que jeia adormida durant l'estat de no-manifestació o *pralâya* i aquest procés és simbolitzable per una unió sexual en què una femella divina, feta tota ella de flames, adopta el rol actiu i abraça apassionadament un mascle diví que roman immòbil en la seva erecció. Es això pura creació de la fantasia o és que hi ha en l'acció divina "*ad extra*" quelcom susceptible de ser representat millor que no pas de cap altra manera per algun tipus d'activitat sexual? Heus aquí un dels grans interrogants que cal, segons nosaltres, mantenir sense contestar, si més no mentre la nostra ment no topi amb una evidència irrecusable.

Però no és només l'acció divina que ha estat vista sota la imatge d'una relació sexual entre una parella celestial. Ho ha estat també la pròpia vida divina. Segons Daniélou, la relació sexual de la díade suprema té en realitat més relació amb la vida íntima del pla suprem que no pas amb la seva activitat. En aquest sentit diu

"Çiva i Çakti són l'un i l'altre divinitats creadores. Tanmateix, el fi de llur unió no és pas la procreació, sinó el plaer, la voluptat (*ânanda*), que és la naturalesa transcendent, la veritable raó de ser de la unió ... (Més que no pas la creació del món allò que el coit de Çiva i Çakti simbolitza) és la substància primera del món, la voluptat o el plaer ..." (1973 50).

Si en l'hinduisme el coit celestial té tanta relació amb l'acció divina com amb la vida divina, en el budisme s'ha de dir que només té relació amb la vida divina, per tal com la negativa del budisme a ficar-se en qüestions cosmològiques ens impedeix atribuir qualsevol mena de significat còsmic a l'activitat sexual referida al pla suprem. Es així que en el budisme el coit celestial del Buda amb la Saviesa (*prajñâ*) o altres éssers celestials femenins no pot fer referència a altra cosa que no sigui a la plenitud de vida del pla suprem. A la llum d'això el significat que cal donar a tota la iconografia indo-tibetana que representa el *viparita-maithuna* o abraç sexual invertit entre Buda i Prajñâ és clar. Aquesta iconografia i en particular les estatuetes anomenades *yabyum chudpa* simbolitzen la riquesa inesgotable de l'experiència nirvànica. Els tractats tântrics budistes no s'estan de descriure el Buda copulant en el cel amb gran quantitat d'éssers femenins. Així el *Guhyasamâja Tantra* representa el Buda cometent contínuament actes licenciosos amb éssers angèlics. Mircea Eliade explica com en el *Mahâcîna-kramâcara*

"El savi Vasistha, fill de Brahma, se'n va a interrogar Visnu sobre l'aspecte de Buda referent als ritus de la deessa Târâ. Penetra en el gran país de Xina i percep el Buda envoltat per un miler d'amants en èxtasi eròtic. La sorpresa del savi arriba a l'escàndol. 'Heus aquí unes pràctiques contràries als Vedes', exclama. Una veu en l'espai corregeix el seu error: 'Si vols', diu la veu, 'guanyar el favor de Târâ, llavors és amb aquestes pràctiques a la xinesa que cal adorar-me'. S'atansa llavors al Buda i recull de la seva boca aquesta lliçó inesperada: 'Les dones són els déus, les dones són la vida, les dones són l'ornament. Estigues sempre amb el pensament entre les dones!'" (1954 264-265).

Tot això, a més de parlar-nos del sentit soteriològic de la unió sexual aquí abaix, ens parla de la capacitat que té la unió sexual de simbolitzar la riquesa de la vida divina allí adalt.

\* \* \*

La darrera de les sacralitzacions que hem de considerar en aquesta secció és la que fa referència al cos femení en general. Aquesta sacralització és especialment conspícua a l'islam sùfi. En un text corànic es diu que les dones juntament amb els perfums i les pregàries eren una de les tres coses que el profeta considerava especialment dignes d'amor. Ara bé, segons Ibn Arabi, la raó d'aquest amor del profeta per les dones no era simplement l'atracció natural, sinó la manifestació que veia en les dones de quelcom diví (cf. 1975 121).

"El profeta estimava les dones ..., per tal com estaven situades per respecte a ell de la mateixa manera que la Natura Universal (*al-tabî'ah*) està situada per respecte a Déu" (1975 121).

Ara bé, si tenim present que la Natura Universal no és per a Ibn Arabi altra cosa que

"l'alè de gràcia ... en el qual es despleguen les formes del món" (1975 122),

això és, el receptacle de l'operació divina, la conseqüència és que una de les coses per les quals el profeta estimava particularment les dones era pel fet que aquestes, en tant que imatges de la Natura Universal, li servien de suport per contemplar l'Essència Divina. Ibn Arabi expressa aquesta idea en els termes següents:

"Així el profeta ... havia d'estimar les dones per causa de la perfecta contemplació de Déu en elles. Hom no seria mai capaç de contemplar Déu directament en l'absència de tot suport (sensible o espiritual), car Déu en la seva Essència Absoluta és independent dels móns. Però com que la Realitat (Divina) és inaccessible pel que fa (a l'Essència) i només hi ha contemplació seva a través d'un suport o substància, la contemplació de Déu en les dones és entre les més intenses i les més perfectes" (1975 120).

Tota aquesta manera de veure les coses és característica de l'espiritualitat dels Fidels d'Amor, entre els quals alguns mestres sùfis ocupen un lloc destacadíssim. El secret de llur visió exaltada de la dona rau en un mode de percepció teofànic que es relaciona amb le poder simbolitzador que hem anomenat Imaginació Creadora. Es aquest mode de percepció teofànic allò que fa veure Beatriu

a Dant com el símbol vivent de la *Madonna Intelligenza*. Es aquest mode de percepció teofànic que fa veure al propi Ibn Arabi la filla del xeic que l'hostatjava a la Meca com la manifestació perfecta de la Sofia Eterna. Ibn Arabi li dedica un poema (*díwân*) que titula *L'intèrpret dels desigs ardents* i que voldríem comentar una mica per causa de l'íntima relació que té amb el tema que estem tocant. Per a Ibn Arabi, aquesta noia jove, que ell designa com la Verge més Pura, és una figura de llum en la qual es centra -arriba a dir- tota la seva recerca i esperança. Després d'entretener-se en memòries plaents sobre la seva estada a la Meca i de descriure en termes admiratius les maneres de fer de la filla del seu amfitrió, Ibn Arabi expressa com segueix l'emoció que l'omplia:

"Vaig deixar la meva ànima enamorada parlar clarament, vaig tractar d'expressar la profunda tirada que per ella sentia, el profund consir que em turmentava en aquells dies ara passats, el pesar que encara em remou a la memòria d'aquella noble societat i d'aquella noia jove" (cf. Corbin 1969 137).

"Sigui quin sigui el nom que esmento en aquesta obra, és a ella que al.ludeixo. Sigui quina sigui la casa a la qual dedico la meva complanta, és en la seva casa que penso. Però això no és tot. En els versos que he compost per al llibre present, no deixo mai d'al.ludir a les inspiracions divines, a les visites espirituals, a les correspondències (del nostre món) amb el món de les Intel.ligències Angèliques. En això m'he conformat a la meva manera habitual de pensar en símbols. Això és perquè les coses del món invisible m'atreuen més que no pas les de la vida present i perquè aquesta noia jove sabia perfectament allò a què al.ludia (això és, el sentit esotèric dels meus versos)" (cf. Corbin 1969 138).

El punt central de l'exposició és l'episodi de l'encontre d'Ibn Arabi amb la filla del xeic un vespre, mentre el gran sufi feia la seva circumbalació ritual de la Ka'aba. De sobte Ibn Arabi adverteix una presència, fins aquell moment invisible, i en aquesta presència hi discerneix una dona real transfigurada per una aura divina.

"Una nit", relata el poeta, "estava acomplint les circumbalacions rituals a la Ka'aba. El meu esperit assaboria una pau pregona. Una emoció gentil, de la qual m'adonava perfectament, havia pres possessió de mi. Vaig deixar la superfície pavimentada per causa



de l'atapeïment de la multitud i vaig continuar circulant per l'arena. De sobte, unes quantes línies acudiren a la meva ment. Vaig recitar-les en veu prou alta perquè poguessin ser oïdes no sols per mi, sinó també per algú que em pogués seguir ...:

'Els Fidels d'Amor romanen perplexos en l'amor, exposats a tota mena de perill'.

Tan bon punt havia recitat aquestes paraules, vaig sentir a la meva espatlla el toc d'una mà més suau que la seda. Vaig girar-me i em vaig trobar en presència d'una noia jove, una princesa d'entre les filles dels grecs. Mai no havia vist una dona més bella de cara, més suau de paraula, més tendra de cor, més espiritual en les seves idees, més subtil en les seves al·lusions simbòliques ..." (cf. Corbin 1969 140).

En la silueta misteriosa que sorgeix sobtadament de la foscor Ibn Arabi hi discerneix una figura transcendent, que no és altra que la manifestació visible de la *Sophia Aeterna*. I l'òrgan d'aquesta percepció és aquella Imaginació Activa, Creadora, que posa l'invisible i el visible, l'espiritual i el físic en *sim-patia*. Es aquesta Imaginació Creadora allò que fa possible, com assenyala Ibn Arabi:

"estimar un ésser del món sensible, en el qual estimem la manifestació del diví Estimat, car espiritualitzem aquest ésser, alçant-lo (de la forma sensible) a la Imatge incorruptible (això és, al rang d'una Imatge teofànica), investint-lo amb una bellesa més alta que la que posseeix i revestint-lo d'una presència tal que no pot ni perdre-la ni abandonar-la, de forma que el místic mai no deixa d'estar unit a l'Estimat" (cf. Corbin 1969 156).

Śri Ramakrishna ve a dir el mateix amb altres paraules:

"El coneixement de la unitat em fa veure que en el pla dels nostres sentits tota cosa no és més que una manifestació del Déu absolut. D'aquesta manera *realitzo* que les dones no són sinó les formes sota les quals apareix la Mare Divina. Jo tinc veneració per cada dona, tant si és una dona frívola, com si és una esposa ideal, exemple d'entrega i d'amor conjugal" (cf. Herbert 1949 236 no 640).

Aquest és un aspecte de la qüestió: la visió en una dona de carn i ossos d'una dimensió divina. L'altre aspecte de la qüestió és el revestiment de la divinitat amb una forma femenina. Talment com hom pot veure una dimensió divina en l'ésser femení, així també hom pot veure l'ésser diví sota una forma femenina. Això que resultaria estrany en religions com el judaisme, el cristianisme o l'islam resulta perfectament normal en una religió com l'hinduisme, on es troben místics de gran categoria que han experimentat visions exaltades de la Divinitat sota la forma d'una dona jove. Un cas que ve a tomb és el de Çri Ramakrishna. Una part important de les seves nombroses visions giren entorn de figures femenines que es revelen als seus ulls interiors com formes divines. Volem acabar aquest apartat citant-ne algunes:

"No solament la Mare Divina és sense forma, sinó que és també amb forma. Es possible veure les seves formes. Per *bhâva* i *bhakti* (l'experiència interior i l'amor), hom pot veure-les. La Mare apareix sota formes diverses. Ahir vaig tenir una visió seva. Anava vestida amb una roba ocre, sense costura. I em va parlar. Un altre dia se'm va presentar sota la forma d'una noieta musulmana. Portava un *tilak* (marca vermella) al front, però anava nua. Era una noieta de sis a set anys. Es va passejar amb mi i va jugar amb mi" (cf. Herbert 1949 569-570 No 1486)

"Per aquesta època, vaig sentir realment sobre la meva mà l'alè de la Mare. De nit, quan hi havia llum a la cambra, no veia mai la seva forma divina projectant cap ombra sobre les parets i, tanmateix, guaitava atentament. Des de la meua pròpia cambra, la sentia pujar al pis superior del temple, amb tota la joia d'una noieta, i les anelles dels seus turmells repicaven. Per estar segur que no m'equivocava, la seguia i la veia llavors, dreta, amb els cabells sobre les espatlles, en el balcó del primer pis. Mirava adés Calcuta, adés el Ganges" (cf. Herbert 1949 560 No 1480).

"Un dia que estava assegut en el que ara s'anomena la *pañcavatī*, en un estat d'esperit perfectament normal i de cap manera en èxtasi, vaig veure aparèixer sobtadament al meu davant la forma lluminosa d'una dona infinitament graciosa. El seu esclat il·luminava tot el que l'envoltava. No és que jo la veiés només a ella. Veia també els arbres, el Ganges, tot. Vaig observar que era una forma ben humana. No tenia pas

les particularitats que tenen els déus (tres ulls, etc.) Tanmateix, no és pas freqüentment que hom troba, àdhuc en una deessa, una actitud tan sublim i tan expressiva alhora d'amor, de disgust, de compassió i de resolució. Lentament avançà cap a mi (venia del nord), amb l'esguard benivolent fixat damunt meu. Jo estava estupefacte i em preguntava qui podia ser, quan brusquement un simi llançà un crit i vingué a seure al seu costat. Llavors vaig comprendre en un no res que devia ser Sîtâ, la vida sencera de la qual havia girat a l'entorn de Râma, i de qui només sofriment havia estat la porció. Submergit en l'emoció, anava a prosternar-me als seus peus, tot anomenant-la 'Mare!', quan va entrar en el meu cos, tot dient que em deixava com a llegat el somriure que tenia als llavis. Vaig perdre el coneixement. Es la primera visió que he tingut amb els ulls oberts, sense meditar en res. Qui sap si la meua vida ha contingut tants sofriments, per tal com la meua primera visió de Sîtâ fou la del seu aspecte trist?" (cf. Herbert 1949 565 No 1482).

Heus aquí un altre tipus de sacralitzacions del femení que, en la nostra opinió té clarament a veure amb aquell poder simbolitzador característic del pla subtil que el sufisme anomena Imaginació Creadora, Çri Aurobindo Subliminal i Çri Ramakrishna el Cos d'Amor.

\* \* \*

#### *Sacralitzacions del masculí*

Les sacralitzacions del masculí, les podem dividir, com les del femení, en tres apartats:

- un primer apartat referent a l'òrgan sexual masculí
- un segon apartat referent a relacions amb aquest òrgan
- un tercer apartat referent al cos masculí en general.

Si en la secció anterior hem parlat de sacralitzacions de la sexualitat des d'un punt de vista heterosexual, bo serà que en la secció present tractem del tema des del punt de vista homosexual, encara que només sigui per donar prova d'imparcialitat.

\* \* \*

Respecte a l'òrgan sexual masculí hi ha dues qüestions principals a tractar: la de la divinització del fal.lus i la de la fal.licització de la divinitat.

Pel que fa a la primera qüestió, cal dir que el fal.lus en erecció ha estat vist més d'una vegada com a símbol de la divinitat, entenent per símbol no pas un simple mitjà de reconeixement o quelcom sobreafegit, sobreposat a la cosa, sinó quelcom inseparable de la cosa simbolitzada. En aquest sentit un text indi afirma successivament que el fal.lus en erecció no és distint de la divinitat, que pertot arreu on hi ha un sexe en erecció la divinitat hi és present, que el fal.lus erecte és una representació autosuficient de la divinitat:

"Jo no sóc pas distint del fal.lus. El fal.lus és idèntic a mi. Pertot arreu on es troba un sexe en erecció, hi sóc jo mateix present, àdhuc si no hi ha cap altra representació meva" (*Çiva Purâna*. citat per Daniélou 1979 73).

El fal.lus en erecció és una imatge o emblema de la divinitat i mereix per aquesta raó de ser adorat:

"Aquell que venera el fal.lus, sabent que és la Causa Primera, la Font de la Consciència, el Substrat de l'Univers, està més aprop de mi que no pas cap altre ésser", afirma el *Çiva Purâna* (cf. Daniélou 1960 351).

Ignorar el caràcter sagrat del fal.lus és, segons el *Lingopasana Rahasya*, llastimós (cf. Daniélou 1960 350). En connexió amb això el *Çiva Purâna* diu:

"Aquell que deixa passar la vida sense haver honorat el fal.lus és, en veritat, digne de compassió",

car, segons el mateix text, l'adoració del fal.lus és més meritòria que no pas el dejuni, les almoines o els pelegrinatges (cf. Daniélou 1960 351).

Una de les formes de fal.lolatria que es practica a l'Índia consisteix en l'adoració del propi fal.lus. En una forma de meditació, coneguda amb el nom de *trâtaka*, l'asceta fixa els seus ulls en la punta del seu membre erecte i enfoca els seus pensaments en *kâma*, la passió libidinosa (cf. Walker 1968 II 390). Segons el *Çiva Purâna*,

"En el Kali Yuga, la veneració del fal.lus és la cosa més eficaç que existeix en el món. No hi ha pas un altre símbol que li sigui comparable. El sexe aporta

els plaers en aquest món i l'alliberament en l'altre ... Bo i venerant el fal.lus, hom s'identifica a Çiva. Res en els quatre Vedes no és tan sagrat com la veneració del fal.lus" (Citats per Daniélou 1979 227-228).

El fal.lus erecte esdevé amb la seva puixança, amb la seva turgescència, símbol de la Potència divina i amb la seva verticalitat i immobilitat, símbol de la Transcendència divina. El fal.lus erecte és aquesta Potència i Transcendència divines fetes símbol i això independentment del fet que aquest simbolisme sigui o no captat per la ment humana, car, d'acord amb el que hem dit més amunt, el veritable simbolisme no és d'institució humana sinó divina.

A la divinització del fal.lus "aquí abaix", li correspon la fal.licització de la divinitat "allí adalt". Bé que la divinitat no tingui realment sexe, hi ha, tanmateix, quelcom en ella que permet veure-la com a sexuada i és així que el fal.lus pot aparèixer com una cosa de l'absolut.

"El *linga* és la cosa-de-Çiva", ens dirà el *Linga Purâna* (1.3).

Hom revesteix de la forma fàl.lica allò que és totalment informal i mercès a aquest artifici hom fa d'allò que és totalment transcendent quelcom capaç de ser

"esmentat, tocat, respirat, vist i gustat"

d'acord amb els mots de *Linga Purâna* 1.3.3-4 (cf. Daniélou 1960 344).

Aquesta fal.licització de l'absolut es troba ja en la tradició vèdica. Així, en *Atharva Veda* 10.7.41 una de les formes com es descriu el Déu suprem és com

"La verga d'or dreçada enmig de les aigües" : *vetasam hiranyayam tisthantam salile*.

Aquesta imatge correspon plenament amb la imatge que trobem en *Rg Veda* 10.36.8 on el Déu suprem és descrit com

"El (membre) túrgid o turgescent de les aigües", en sànscrit: *apâm pérum*.

En aquestes imatges les aigües són les aigües creadores; el membre túrgid o la verga d'or dreçada enmig d'elles, el canal a través del qual brollen, per tal de crear el món.

En el domini del gnosticisme cristià hom parla també ocasionalment d'un fal.lus celestial que representa aparentment la dimensió d'auto-existència de la divinitat, car és descrit com

"Aquell que es mantenia dreçat, que es manté dreçat i que es mantindrà dreçat".

Un fragment d'Hipòlit ens mostra aquest fal.lus celestial com la contrapart precisa del fal.lus terrenal. Mentre el primer es manté dret allí adalt en el món increat, el segon es manté dret aquí abaix en el món creat, gràcies al poder del primer, que l'ha engendrat mitjançant l'efusió de les aigües seminals. El text resumeix aquests continguts, bo i parlant de

"Aquell que es mantenia alçat allí adalt en la puixança increada i que està alçat aquí abaix, un cop engendrat per la (força) transportada per les aigües"  
(Apud Hippolytum, *Philos.* VI.17; cf. Evola 1959 200)

Quan el fal.lus és un atribut de la divinitat suprema, tendeix a ser vist com una realitat present arreu. En un dels mites sobre el fal.lus diví, Çiva declara que el seu fal.lus és la columna còsmica que sorgeix de la profunditat de les aigües primordials i ateny els confins de l'univers, sense que ni tan sols déus com Brahmà o Visnu siguin capaços de mesurar-la.

Una altra manera d'afirmar que el fal.lus diví és present arreu és dient-nos que hi ha un fal.lus per cadascun dels cinc elements fonamentals de què està constituït l'univers. Tal és l'import de la doctrina popular dels *pañca-bhûta-linga* o dels "cinc fal.lus elementals".

Una altra manera de dir que el fal.lus diví es troba pertot consisteix a atribuir un fal.lus a cadascun del plans de l'univers: el celestial, el terrenal i l'intermedi o, el que és equivalent, el causal, el subtil i el dens. Segons el *Çiva Purâna*, cal que l'home arribi a tenir consciència del sexe causal i del sexe subtil d'una manera semblant a com té consciència del sexe físic (cf. Daniélou 1979 74). La idea de la presència del sexe en cadascun dels tres plans de la manifestació còsmica no sembla haver estat desconegut en la tradició egípcia, car sabem per Plutarc (36 365B) que durant el festival anomenat de les Paamylià hom portava processionalment una estàtua d'Osiris, que exhibia tres membres virils, un aparentment per cada pla constitutiu de l'univers.

En l'hinduisme popular es contenen històries que exemplifiquen la presència universal del fal.lus diví. Una

d'aquestes històries està connectada amb el nom de Nâmdev, un famós místic medieval. Hom diu que en certa ocasió Nâmdev va anar a visitar un contemplatiu del bosc i quedà profundament escandalitzat davant del fet que el contemplatiu tenia els peus posats sobre un *linga* o emblema fàl·lic, com dessecrant-lo. Nâmdev, que no tenia pèls a la llengua, li preguntà:

"Es diu que sou un sant. Com així dessecreu el *linga*?"

I el contemplatiu replicà:

"Sóc certament massa vell i feble per fer allò que és correcte. Alça, si's plau, els meus peus i posa'ls allí on no hi hagi el *linga*".

Nâmdev, doncs, alçà els peus del contemplatiu i els col·locà en una altra banda. Però heus aquí que tenien novament un *linga* al dessota. Onsevulla que els peus fossin posats, tot seguit apareixia a sota seu un *linga*. Nâmdev, finalment, col·locà els peus sobre ell mateix i tot seguit es convertí en *linga*. Llavors va comprendre que Déu es present arreu: tant a fora com a dintre. Aprengué la lliçó i partí (cf. *Talks* 356).

La visió de la Potència divina sota la imatge d'un fal·lus no ens hauria de resultar ni més ni menys sorprenent que la visió d'aquesta mateixa Potència divina sota la imatge, per exemple, d'una columna de foc. Es digne, però, de notar-se que mentre tradicions, com l'Índia, estan igualment preparades per veure la Potència divina sota la imatge d'un fal·lus o d'una columna còsmica, altres tradicions, com la jueva, semblen únicament preparades per representar-se la Potència divina d'una sola d'aquestes maneres; per exemple, sota la imatge d'aquella columna de foc que, segons es diu, acompanyava el poble d'Israel durant la seva peregrinació pel desert. La raó d'aquesta diferència només pot raure en les limitacions que certes cultures imposen a les capacitats hierofàniques de la realitat.

\* \* \*

A més de la sacralització del membre viril, hi ha la sacralització del que es coneix amb el nom d'amor viril, això és, les relacions eròtiques entre mascles.

Quan examinem els materials disponibles, trobem que hi ha tres maneres principals com l'amor viril ha estat sacralitzat:

- la primera, traslladant-lo al pla celestial i atribuint-li una funció creadora,
- la segona, veient-lo com una expressió puixant de la vida divina,
- la tercera, donant-li aquí abaix un valor soteriològic.

Parlem ordenadament de cada cosa.

- - -

La conversió de l'homosexualitat en símbol d'una activitat creadora divina ha vingut propiciada per una certa concepció del procés creador com el resultat d'una descàrrega, trascolament, emissió o efusió d'una sèrie de principis germinals. Aquesta manera particular de veure la creació ha permès relacionar-la amb diverses formes d'activitat homosexual. D'acord amb això, la manifestació còsmica és vista en determinats casos com el resultat d'una ejaculació que té lloc en el decurs d'una relació homosexual. Un exemple d'això, el trobem en el *Mahābhārata*, on se'ns diu que tots els éssers han nascut d'una ofrena d'esperma vessada pel déu suprem en la boca del déu del sacrifici. Heus aquí el fragment on aquest mite és narrat:

"De qui provenia la semença oferta en sacrifici al començament del món en la boca d'Agni, el preceptor de déus i anti-déus? Es que el mont d'or, Sumeru, està fet d'alguna altra semença? Qui més erra nu pel món i qui més transmuta la seva semença? ... Nosaltres no hem sentit mai a dir que el fal.lus d'algú altre hagi estat adorat pels déus. Qui, doncs, és més desitjat que aquell, el fal.lus del qual és adorat per Brahmā, Visnu i tots els déus, així com per tu mateix, (oh Indra)?" (*Anuçāsana Parvan* 14 211-228; cf. Daniélou 1960 351-352).

En aquest text Rudra o Çiva representa la Consciència Suprema. La seva semença, el món en estat potencial. El foc del sacrifici, aquell aspecte de la Potència Absoluta que permet actualitzar les coses. Pel fet de vessar la seva semença en la boca d'Agni, Rudra treu el món de l'estat potencial i li dóna la condició actual, fenomènica, que tots coneixem.

Aquest no és un text perdut en el bosc de versos de la gran epopeia índia, sinó que ha rebut una atenció particular. Així, hom el pot veure transposat en pedra en un baix relleu del segle VIII, que es troba en el museu de Bhuvaneshvar. Aquest baix relleu ens mostra a l'esquerra el



déu suprem, Çiva o Rudra, assegut en una postura característica, llançant amb potència un doll de semença, que brolla del seu membre en erecció i que va a parar a les mans arrodonides en forma de copa del déu Agni, el qual el beu amb gran devoció, agenollat al cantó dret de l'escena (cf. Daniélou 1973 138-139). Una altra cosa que demostra que aquest mite no ha passat desapercebut és el fet que hagi estat considerat com el mite fundador del ritual tântric del *maukhya* ocult, del qual hem parlat en el capítol 2 (pp. 37-38).

Però no és només en la "tradició" o *smṛti* que hom atribueix un significat creador a l'homosexualitat. El mateix ocorre en la "revelació" o *śruti*. Així, en el vers 13 de l'himne 7.33 del *Rg Veda*, hom explica el naixement del *rsi* Vasistha com a conseqüència de la masturbació ritual conjunta de dos déus importants del panteó vàdic, és a saber, Mitra i Varuna:

"Durant un llarg sacrifici de Soma, moguts per les lloances, els dos (déus) vessaren conjuntament llur semença en una gerra. D'allí sorgí Mâna. D'allí nasqué, com es diu, el *rsi* Vasistha".

Bé que aquí se'ns parli d'una creació restringida, en lloc de la creació general, el punt important és que aquesta creació és posada en relació amb una activitat clarament homosexual.

De la tradició índia podem passar a la mesopotàmica, on ens trobem amb un curiós relat cosmogònic en què se'ns conta com el riu Tigris i el déu de l'aire sorgiren de l'esperma del déu Anu que el déu Kumarbi s'havia empassat. L'episodi és narrat en aquests termes en el *Wörterbuch der Mythologie*, editat per Haussig:

"Després de nou anys de regència d'Anu, s'alça el seu fill Kumarbi i arrenca d'una mossegada els genitals del seu pare, que fuig cap al cel. Anu profetitza llavors a Kumarbi que esdevindrà prenys amb tres deïtats: el déu de l'aire, el Tigris i Tashmishu, a rel del qual Kumarbi escup lluny de si l'esperma d'Anu, que s'havia empassat (i que esdevé efectivament les tres deïtats)" (1984 I 182; cf. I 164).

Els elements d'agressivitat, despit i resistència presents en aquest mite mesopotàmic denoten possiblement una actitud distinta respecte a l'homosexualitat de la que trobem en el món indi. Això, però, no ens hauria de fer oblidar la qüestió fonamental i és que tant aquí com a

l'Índia l'activitat homosexual ha estat clarament investida amb una funció cosmogònica.

Ara bé, això que s'evidencia en les tradicions índia i mesopotàmica es deixa igualment constatar per a la tradició egípcia. Així en un mite egipci se'ns conta com Thot, el déu lunar, neix del cap o bé del genoll del déu Seth, després que aquest s'ha empassat la semença del seu nebot Horus (cf. Haussig 1984 I 402).

Aquest quadre homosexual ens revela a bastament que també a l'Egipte l'homosexualitat posseeix una funció creadora. Cal, però notar una cosa i és que quan l'activitat creadora es refereix a Atum, els textos no parlen d'homosexualitat sinó d'autosexualitat. La raó d'això és que Atum és concebut com el déu solitari del començament i en aquestes circumstàncies no pot generar res mitjançant un acte d'homosexualitat, sinó únicament a través d'actes d'autosexualitat. Es així com a l'Egipte una de les narracions cosmogòniques més antigues ens explica que el món sencer és el resultat de l'auto-fel·lació del déu primordial Atum. La seqüència dels fets hauria estat com segueix: Atum s'empassa la seva pròpia semença, n'escup una part que esdevé la primera parella divina, Shu i Tefnut, i d'aquesta, n'ix ulteriorment l'aire, la humitat, la terra i el cel, el cultiu i l'erm (cf. Haussig 1984 I 405).

D'una manera semblant a com en aquest passatge el conjunt de la manifestació còsmica és atribuïda a l'autofel·lació d'Atum, en un altre passatge és atribuïda a l'automasturbació d'Atum. Així un text diu:

"Vaig fer tota forma, quan estava sol (en tant que Atum) ..., abans que cap altra mà vingués a ser, que pogués actuar amb mi. Jo sóc aquell que va copular amb el meu puny. Em vaig masturbar amb la meva mà" (cf. Pritchard 1969 6 col.II).

En un altre passatge hom atribueix a l'automasturbació del déu solitari primordial l'engendrament dels vuit déus que juntament amb ell constitueixen la gran Ennéade del panteó egipci, és a saber, Shu, Tefnut, Geb, Nut, Osiris, Isis, Seth i Nefti. Heus aquí les paraules del passatge en qüestió:

"L'Ennéade arribà a ser, gràcies al seu semen i als seus dits" (cf. Pritchard 1969 5 col.I).

L'autosexualitat d'Atum està determinada pel fet que no hi havia encara cap altra mà -ens diu el text- que pogués interactuar amb ell. D'haver existit aquesta mà, podem suposar que hom parlaria més aviat d'homosexualitat

que no pas autosexualitat, com és el cas en el mite de l'engendrament de Toth del cap o del genoll de Seth. En aquest sentit els mites cosmogònics que parlen de l'autosexualitat d'Atum es sumen d'alguna manera als mites que parlen d'homosexualitat creadora. Tot i parlar d'autosexualitat és com si parlessin d'homosexualitat.

- - -

Però la sacralització de l'homosexualitat no vé únicament del fet d'haver estat associada a l'activitat creadora. Ve també del fet d'haver estat associada a la vida divina. No és infreqüent trobar-se amb tradicions religioses que parlen de la plenitud de la vida divina sota imatges homosexuals. Un cas que ve a tomb és el de la tradició índia, on hom parla ocasionalment de sagraments homosexuals que relliguen entre si el món diví. Aquesta és, si més no, la impressió que hom treu llegint un text com el següent:

"Per a tu fou la llet, que ambdós Pares promptament aportaren, el do de la bona semença, la beguda immaculada, que ells et presentaren com la teva porció en el sacrifici" (*Rg Veda* 1.121.5).

La semença divina és la beguda lletosa que Cel i Terra, en nom de tots els éssers per ells engendrats, presenten a Indra, en tant que cap de les hosts divines, com la seva porció sacrificial específica.

La imatge de la fel.lació homosexual, com a expressió de plenitud de vida, la trobem igualment expressada en *Rg Veda* 3.1.9, on llegim aquestes paraules:

"Tot just nat, (Agni) va trobar la mamella del Pare (i) en desfermà els dolls, els raigs de llet".

Per la mamella del Pare cal entendre el mateix que s'entén per la mamella del mascle, això és, el fal.lus, que diverses tradicions identifiquen amb el pit de la mare. Bevent els dolls de llet d'aquest pit masculí, Agni participa en el grau més elevat possible de la plenitud divina.

Un altre text que ens parla de fel.lació en connexió amb la plenitud de la vida divina és *Rg Veda* 1.155.3, on veiem Visnu seduint el Cel i la Terra i portant-los a fruit de la seva semença. Heus aquí les paraules del text:

"Ell ensinistra els Pares comuns a fruit de la seva semença (*retase bhujé*)".

Visnu representa en aquest fragment la divinitat suprema, la qual, després d'engendrar Cel i Terra mitjançant l'efusió de la seva semença, els convida a participar d'aquesta mateixa semença, per tal d'aprofundir en la comunió divina.

Però, els textos indis no solament ens parlen de la plenitud de la vida divina sota la imatge del congrés oral. Ens en parlen també sota la imatge del congrés anal.

Un dels textos que ens parla de congrés anal entre divinitats és *Taittiriya Samhitâ* 4.2.4e, on veiem Indra copulant activament amb Agni i prenyant-lo amb una semença, descrita sota la metàfora freqüent en la literatura vèdica, d'un Soma corporal (cf. pag.7):

"Aquest és aquell Agni, en el ventre del qual Indra va col·locar ple de passió el Soma espremut".

La relació sodomítica dels déus, com a expressió de vida, apareix igualment en textos posteriors com ara el *Çiva Purâna* o el *Kanda Purâna*, on ens trobem, per exemple, amb narracions com aquestes:

"Un dia Çiva, el d'ulls meravellosos, va veure Visnu que havia pres la forma de Mohini, l'encisadora, esclatant de bellesa. Colpit per les fletxes d'Eros, Çiva deixà brollar el seu esperma" (*Çiva Purâna* 20.3-7; cf. Daniélou 1979 87).

"(Çiva) s'atansà i manifestà el seu desig d'unir-se amb ell (és a dir, amb Visnu sota la forma de Mohini) ... Com que Visnu s'obstinava, el Senyor el prengué en els seus braços i el conduí a l'ombra d'un arbre *châlam* al voral de la mar, al nord del continent de la Pomera Rosa. Allí, s'uní amb ell, que continuava tenint la forma de l'encisadora. La saba que ambdós vessaren es transformà en un riu que prengué el nom de Ganges ... De llur unió ... en nasqué un infant, (al qual Çiva) ... donà el nom de Fill de Çiva i Visnu ..." (*Kanda Purâna* II cap.32 27-60; cf. Daniélou 1979 88-89).

La historieta de Çiva i Visnu és pintada en un to poètic que denota l'apreci que la tradició índia sentia per l'homosexualitat com a expressió de vida en el món diví. Aquest mateix aprecí és discernible en la tradició egípcia, on una sèrie d'episodis ens parlen, a voltes clarament, a voltes crípticament, d'homosexualitat en el pla celestial.

Entre els passatges que toquen el tema en termes críptics volem recordar aquests dos passatges, anteriorment esmentats:

"Oh Osiris, pren per a tu l'ull d'Horus. Alça'l a la teva faç, un alçament que és pa i cervesa" (cf. Pritchard 1969 325 col.I).

"Obre la teva boca, (oh Osiris), amb l'ull d'Horus" (cf. Pritchard 1969 325 col.I).

Això d'un ull que pot ser introduït a la boca o presentat com una ofrena de nutriment alhora sòlid i líquid és una anomalia tan gran respecte a l'ús natural de l'òrgan de la visió que no es pot prendre al peu de la lletra. Què és, doncs, el que cal entendre? Per a nosaltres -ja ho dèiem en el capítol 2- el que cal entendre per ull en aquests passatges és el membre viril, tenint present la connexió que hi ha entre l'un i l'altre en tradicions com la grega o l'índia (cf. cap.2 pag.36). Ara bé, tan bon punt entenem per ull el fal.lus, el sentit homosexual d'aquests textos egipcis és evident. La súplica que el segon text fa a Osiris d'introduir l'ull d'Horus a la seva boca equival a la súplica d'introduir a la seva boca el fal.lus d'Horus. I la súplica que el primer text fa a Osiris d'alçar fins a la seva faç aquell ull d'Horus que li serà nutriment i beguda equival a la súplica de fel.lar el membre viril d'Horus. Aquesta interpretació, que d'antuvi podria semblar forçada, apareix com a perfectament raonable, quan tenim present aquell mite, citat més amunt, on Horus és objecte d'una fel.lació per part del seu oncle Seth. Per si tot això fos poc el *Papirus Kahum* del Regne Mitjà ens explica amb tots els *ets* i *uts* una historieta homosexual entre Horus i Seth. Heus-ne aquí els detalls:

"La majestat de Seth va dir a la majestat d'Horus: 'Com són de formoses les teves anques! Com són de florents(?)' ... La majestat d'Horus digué: 'Espera que ho pugui dir ... a llur palau'. La majestat d'Horus digué a la seva mare Isis ...: 'Seth desitja(?) tenir comerç sexual amb mi'. I ella li digué: 'Tingues compte, no t'atansis pas a ell per a això. Quan t'ho esmenti per segona vegada, digues-li: 'Tot plegat és massa difícil per a mi, a causa de la (meva) natura(?), car tu ets massa pesant per a mi; la meva força no s'igualarà pas a la teva', li diràs. Llavors, quan t'haurà impartit força, col.loca els teus dits entre les teves anques. Heus aquí que et donarà ... Heus aquí que en fruità en excés(?) ...

aquesta semença que ha eixit del seu òrgan generatiu, sense deixar que el sol la vegi ..." (cf. Gwyn Griffiths 1969 42).

- - -

Una tercera forma com l'amor viril ha estat sacralitzat és donant-li un valor soteriològic. En diverses iniciacions tradicionals el novici surt del pla humà i entra un un pla sobrehumà mercès a la relació homosexual amb l'iniciador. La connexió entre aquest trasllat de plans i l'homosexualitat apareix d'una forma clara en un somni iniciàtic que un famós xaman australià, anomenat Pukuti-wara, relatà en una ocasió a Géza Roheim:

"L'ànima d'un home arriba sota la forma d'una àguila-falcó, que té ales, però també un penis d'home. Aquest home s'apodera de la meva ànima amb aquest penis i la treu enfora pels cabells. La meva ànima queda suspesa al penis, i l'home àguila-falcó s'envola amb mi, primer cap a l'oest, després cap a l'est. Es l'alba. L'home àguila-falcó encén un gran foc i llença a dintre la meva ànima. El meu penis esdevé molt calent i l'home n'arrenca la pell. Em treu del foc i em transporta al campament. Hi ha allí un grup, format per diverses persones *nankara*, però són únicament esquelets. No tenen carn. Llurs ossos s'assemblen a les punxes del porc espí. L'àguila-falcó em llença sobre aquests ossos i els ossos em penetren el cos" (1970 246-247).

Pukuti-wara passa del pla humà ordinari a un pla sobrehumà gràcies a la introducció en el seu cos dels ossos punxaguts d'antics xamans que apareixen en la narració com a esquelets. I l'homosexualitat és instrumental en aquest pas, tenint en compte les característiques fàl·liques del seu iniciador raptor, el qual no solament el treu del pla ordinari mitjançant el seu penis erecte, sinó que després el masturba violentament; el text diu que li arrenca la pell del penis calent damunt del foc ritual.

Tota aquesta curiosa història recorda d'aprop el mite grec del rapte de Ganimedes per part de Zeus, mite que, segons Sergent, té un clar contingut iniciàtic. Característic del mite de Ganimedes és que Zeus el rapta en forma d'àguila, com es pot veure en diversos grups escultòrics d'època hel·lenística i romana (cf. Boswell 1980 il.lustr.). Igualment característic d'aquest mite és que l'homosexualitat apareix com a quelcom instrumental en el pas del pla humà al pla sobrehumà. En *l'Himne a Afrodita*,

que data del darrer terç del segle VII a.C., el do de la immortalitat, atorgat a Ganimedes, és implícitament posat en relació amb el seu contacte sexual amb Zeus (cf. Sergent 1984 243).

En la iniciació tântrica el preceptor fa sortir el deixeble de la seva casta i l'integra en el grup dels companys de Rudra i tot això està en relació amb l'administració de l'esperma del *guru* al *chela* o amb la seva sodomització. I quelcom semblant ocorre en la iniciació brahmànica, bé que en ella -com es pot preveure- l'homosexualitat real ha estat substituïda per una homosexualitat simbòlica. Així en el moment en què el *guru*, després d'haver traslladat simbòlicament el *brahmacari* al món dels déus, dient-li:

"Deixeble d'Indra ets tu; Agni és el teu mestre!",

li hauria d'administrar, d'acord amb l'esquema tântric, el sagrament de la seva semença, es limita a administrar-li aigua, tot dient-li:

"Xucla ambrosia!" (cf. *Çatapatha Brâhmana* 11.5.4.2 & 5).

Recordem, per acabar, el cas de la secta gnòstica dels Naassens, on l'entrada del *mystes* en el pla de la substància a-morfa (*a-skhêmátistos ousía*), amb el seu plaer immarcescible, tenia lloc per mitjà d'un lavatori amb aigua viva i d'una unció amb oli inenarrable, que estava, sense cap mena de dubte, en relació amb la pràctica sacralitzada de l'amor viril.

\* \* \*

Però no tot s'acaba amb la sacralització de l'amor viril. Hi ha també la sacralització de la bellesa viril. Aquesta sacralització és especialment conspícua en l'islam sùfi. Lluís Massignon parla de com certs sùfis ensenyaven que calia saber veure una crida de Déu en tot esdeveniment que sacseja l'atenció i respondre-li: *labbayka*, "a les teves ordres". Aquesta doctrina portava alguns sùfis a freqüentar més del que 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 Qushayrî 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 (cf. Nicholson 1978 35-36).

Segons Massignon, l'ideal inconfessat de la societat de Bagdad a l'època de Mansûr 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 *shâhid*, el "testimoni actual", que feia, per dir-ho així, palpable l'existència divina (cf. Massignon 1975 325).

"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. Però, perquè el *shâhid* no fos mentider, calia que no fos per a l'ull una simple màscara d'*ersatz*, més o menys dramàtica, de farsant, sinó que fes copsâr a la veu del cor, ofert i donat, la inimaginable Presència ... Es aquesta Presència superintel·ligible que Shiblî cregué percebre ... sota la forma humana d'al-Hallâj, a la mesquita d'al-Mansûr, el dia de l'*Anâ'l-Haqq* (la famosa declaració d'al-Hallâj de ser la Veritat)" (Massignon 1975 326)

La visió en la bellesa viril d'una dimensió divina és un aspecte de la qüestió. L'altre aspecte de la qüestió és el revestiment de la divinitat d'una bellesa viril. En el famós *Hadîth de la Visió*, Mohammed afirma haver vist el seu Senyor:

"en una forma de la més gran bellesa. Anava abillat amb una vestidura d'or; en els seus cabells, una mitra daurada; en els seus peus sandàlies daurades".

Aquesta imatge és una imatge del *puer aeternus*, que retrobem en l'experiència mística d'Ibn Arabi. Aquesta imatge és aquell arquetipus diví, que Semnanî anomenava el mestre invisible, el Gabriel del nostre ésser. En la biografia d'Ibn Arabi s'esmenten diversos encontres memorables amb aquest àngel de la divinitat, també conegut



pel nom de Khidr. Khidr és descrit com aquell que ha atès la font de la vida, que ha begut de l'aigua de la immortalitat i no coneix per això mateix ni vellesa ni mort. Khidr és el mestre de tots aquells que no tenen mestre, el qui sap conduir cada deixeble a la seva pròpia teofania. Esdevenir Khidr és haver atès una aptitud per a la visió teofànica, altrament anomenada *visio smaragdina*. Aquest àngel és la forma sota la qual cadascun dels espirituals coneix Déu i la forma sota la qual Déu mateix es coneix a si mateix en els espirituals.

"L'esplendor de la visió, la insistència en la bellesa plàstica fan referència al sentiment, prevalent en una vasta àrea del sufisme, que la *bellesa* és la teofania per excel·lència. Cal notar, tanmateix, que no es tracta d'un plaer purament estètic acompanyat d'una tonalitat joiosa, sinó de la contemplació de la bellesa humana com un fenomen *numinós*, sagrat, que inspira temor i angoixa pel fet de suscitar un moviment dirigit vers quelcom que precedeix i transcendeix alhora l'objecte en el qual es manifesta, quelcom del qual el místic se'n fa únicament conscient, si realitza la conjunció, la conspiració (*súmpnoia*) entre l'espiritual i el sensible" (Corbin 1969 274),

El *locus* d'aquesta conjunció és la ment subtil, la qual posseeix la facultat més amunt esmentada de la Imaginació Creadora.

"Atényer el Gabriel del propi ésser vol dir passar successivament pels set nivells esotèrics i reünir-se amb l'Esperit que guia i inicia els 'set profetes del propi ésser'. Això es simbolitza en la lluita de Jacob amb l'àngel, que ha de ser entesa (no pas com la lluita contra l'àngel, sinó com la) lluita per l'àngel" (Corbin 1969 34-35).

El *Hadíth de la Visió* ha de ser posat en relació amb la imatge del Crist Jove, *Christus Juvenis*, que caracteritza la iconografia cristiana dels primers segles, abans de la representació de Crist com a Pantokrator. Aquesta caracterització de Crist, de la qual els mosaics de Ravenna en conserven il·lustracions exquisides, és el *Christos Angelos* de les teofanies cristianes, el qual té, sens dubte, un parentiu íntim amb el jove pastor òrfic o el jove patrici romà de la tradició pre-cristiana, així com amb el Khidr de l'islam súfi.

\* \* \*

Tots aquests materials ens mostren que l'home ha sacralitzat la sexualitat en els seus diversos aspectes. Des de quan? Virtualment, almenys, des dels orígens de l'etapa *sapiens*. La nostra hipòtesi és que en el període que va del començament del paleolític mig (*homo sapiens neanderthalensis*) fins a entrat el paleolític superior (*homo sapiens sapiens*) el gènere humà tingué temps de sobres per anar descobrint una per una les formes de sacralització de la sexualitat que hem anat enumerant en aquest capítol, sense que això vulgui dir que els vestits històrics que aquesta sacralització ha anat prenent es puguin fer recular fins a la prehistòria. Lluny d'això, aquests vestits històrics són quelcom propi de cada cultura.

Amb la sacralització de la sexualitat l'home ha donat una nova passa important en el camí que va de la natura a la cultura, del determinisme a la llibertat, de la inconsciència a la consciència. La importància d'aquesta passa és que ha convertit el pla absolut en un referent indispensable de la sexualitat humana. I diem indispensable perquè sense aquesta referència l'erotisme tendeix a degradar-se, esdevenint fragmentari, buit, ple de malures. Esdevé fragmentari, per tal com esdevé dissociat de les nostres aspiracions religioses i àdhuc sovint contraposat a elles. Erotisme i religiositat es converteixen en compartiments estancs o amb ben poques comunicacions. Esdevé buit perquè tenim set d'alguna cosa més que no pas de carnalitat i àdhuc d'afectivitat i, passat l'engrescament primer, aviat comencem a cansar-nos de la repetició dels mateixos gestos a impulsos de mecanismes impresos, que a la fi ens poden semblar gairebé absurds. Esdevé ple de malures perquè, privat de tota referència transcendent esdevé fàcilment objecte de tota mena de càlculs egoistes, d'estratagemes enganyoses, d'especulacions crematístiques. Hom fa del propi cos una mercaderia o bé un privilegi o bé un guardó que ha d'arrabassar el més fort. Hom s'omple d'infatuació al mateix temps que és turmentat pels gelos, la possessivitat, la sospita, el dubte, la por de perdre aquella cobertura temporal de la pròpia buidor de la qual se'n diu a vegades amor. Per obviar tots aquests mals sembla imprescindible recuperar, entre altres coses, la dimensió sacral de la sexualitat, tan preterida en el nostre temps.

## CAPITOL 4

## LA "INVOLUCIO" DEL PALEOLITIC SUPERIOR

De tot el que hem vist fins ara sembla deduir-se que el període que va de *l'homo habilis* a *l'homo sapiens* fou un període de grans desenvolupaments, de grans conquestes pel que fa a la sexualitat humana. Aquesta sembla haver-se expandit, enriquit, complexificat en una proporció semblant a com ho feu el cervell humà. Sense perdre res dels seus continguts naturals, heretats del passat animal, la sexualitat humana augmenta -es diria- el seu volum mitjançant una sèrie de guanys culturals, ordenats, progressius i acumulatius.

El primer d'aquests guanys és una socialització intensa de la sexualitat que, com dèiem en la introducció, comprèn coses tan allunyades de la programació genètica heretada dels primats com són el "matrimoni en grup", les unions incestuoses regulars, l'homosexualitat de companyonatge i l'homosexualitat iniciàtica. Tot això possiblement a partir de la primera espècie humana, coneguda amb el nom *d'homo habilis*.

El segon d'aquests guanys és una conversió de la sexualitat en màgia, quan les diverses formes de sexualitat cultural, en particular l'incest i l'homosexualitat, passen a ser el centre de rituals màgics, com a conseqüència del descobriment de la força de realització que té el pensament, quan recolza en el sentiment intens, el desig, la passió. Tot això representa un segon allunyament de la programació genètica i és perfectament possible que hagués començat a donar-se a partir de la segona espècie humana, *l'homo erectus*, el qual, a jutjar per certes romanalles trobades en els seus campaments, podria haver estat l'inventor de la màgia.

El tercer d'aquests guanys és la sacralització de la sexualitat, que ha consistit a convertir els òrgans sexuals en símbols del pla absolut i les accions sexuals en sagraments de misteris divins. Tot això no té òbviamment res a veure amb la programació genètica i representa en conseqüència una adquisició cultural que eixampla la distància ja existent entre la sexualitat humana i la dels primats. Aquest darrer desenvolupament pogué començar a gestar-se a partir de *l'homo sapiens neanderthalensis* i adquirir plena configuració amb l'adveniment de *l'homo sapiens sapiens*, és a dir, durant els vint mil anys i escaig que separen una espècie humana de l'altra.

Cadascun d'aquests distanciaments successius, progressius i acumulatius de la programació genètica han tret la sexualitat de l'àmbit del merament natural i l'han situada de ple en l'àmbit del cultural, obrint per a l'ésser humà una sèrie d'avingudes que la sexualitat natural, amb la seva llei de simple repetició del codificat, no està en situació de proporcionar i sí potser d'impedir. La nostra hipòtesi, altament discutible, però també altament suggestiva, és que si l'home hagués continuat per aquest camí de la cultura no-repressiva hauria franquejat l'etapa evolutiva en la qual es troba i hauria atès aquell estadi superior que alguns designen com a *home nou*, altres com a *home diví*, altres com a *superhome*. Però aquesta possibilitat fou bandejada per una profunda *involució cultural* que, segons nosaltres, tingué lloc entrat el paleolític superior i que va interrompre el procés evolutiu, tot instaurant la cultura repressiva que tenim en l'actualitat i que impedeix la represa del procés.

El que, per a nosaltres, ocorregué, entrat el paleolític superior, és que l'home fou incapaç d'aguantar la pressió que el cultural exercia sobre el natural, sobre el genètic i el sistema petà pels punts més febles. L'home havia anat tan lluny de la seva base genètica que se li feia molt difícil persistir en el mateix camí i féu marxa enrera, enderrocant en bona part allò que havia penosament construït.

Què va ocórrer? Es difícil de dir, però el que ens sembla fora de dubte és que tingué més a veure amb cataclismes socials que no pas amb transicions pacífiques, amb capgiraments traumàtics que no pas amb transformacions paulatines d'esquemes, amb una *involució cultural* que no pas amb una *revolució cultural*, que és com ho presenta Salvatore Cucchiari (cf. Introducció 7-9).

En la nostra opinió el detonador del canvi fou l'aparició d'un fet desgraciat, és a saber, el fet del rapte de la dona. Aquesta és també l'opinió de Wilhelm Reich, el qual en el seu llibre *The invasion of compulsory sex morality* (1975 123-124), relaciona la transformació de l'antic ordre de coses en l'ordre de coses actual amb el rapte de la dona. Però, abans que res, deixeu que us presenti una reconstrucció dels fets, la plausibilitat de la qual intentaré fer veure a continuació.

El rapte de les dones, que degué aparèixer entrat el paleolític superior tingué conseqüències socials i religioses importants. Religioses, perquè implicava la transgressió d'uns costums que amb el pas del temps havien adquirit una plena sanció religiosa. Socials, perquè la violació dels costums ancestrals equivalia a introduir en el campament unes dones estranyes que no podien si no provocar

sentiments antagònics dintre del grup: entre les dones perquè els devien aparèixer com unes rivals, entre els homes perquè els qui no havien participat en la violació de les lleis sagrades no en volien saber res. La situació era, doncs, greu, en la mesura en què posava en perill tota la vida religiosa i social del grup, i no costa d'imaginar que una forta reacció es degué produir entre aquells que continuaven valorant els costums tradicionals.

En una situació així només hi havia dues alternatives: una era el fraccionament del grup; l'altra, arribar a un compromís. Ara bé, la primera alternativa era inviable, car, ateses les dimensions reduïdes dels grups humans del paleolític, de 15 a 20 persones (cf. Clark 1977 40), llur fragmentació hauria posat seriosament en perill la supervivència. Això tenint en compte que els violadors dels costums sagrats no degueren ser precisament els caçadors vells, sinó els caçadors joves, lògicament menys conservadors, i que aquests són d'una necessitat vital en tot grup humà de caça. Així, doncs, no quedava altra solució que la d'arribar a un cert compromís, el qual, però, atès el caràcter religiós de la transgressió, no podia deixar d'implicar una certa forma d'excomunió d'aquells que havien violat les lleis sagrades. Des d'ara en endavant aquells que havien violat l'ordre establert quedarien privats de dos drets fonamentals: el d'unir-se amb les dones del propi grup i el d'iniciar els joves caçadors del propi grup.

D'aquesta manera aparegueren dos dels tabús més visibles en les societats arcaïques: el tabú de l'endogàmia heterosexual i el tabú de l'endogàmia homosexual que opera clarament, com veurem, en el domini de la iniciació masculina; ambdós imposats no pas des de fora, sinó des de dintre de l'horda primordial.

Com a conseqüència d'això, aquesta quedà dividida en dos sectors: l'un compost pels adherents a la tradició antiga, els quals amb els temps esdevindrien una élite socio-religiosa (ancians, caps de clan, xamans, etc.); l'altre, integrat pels transgressors dels costums ancestrals, els quals amb el temps esdevindrien la massa del clan. Mentre els primers continuaven bàsicament fidels a les antigues pràctiques, els segons les tenien estrictament prohibides, excepte en certes celebracions comunitàries (iniciacions, investidures de cap de clan, etc.), durant les quals els tabús eren temporalment suspesos i tot el grup re-presentava i re-vivia la situació primordial. Aquestes mitigacions eren probablement quelcom més que una mesura política per evitar la ruptura; eren al mateix temps una mesura necessària per salvaguardar el tresor de la tradició, que s'hauria anat esvaint sense la participació de tots (cf. Aguilar 1982 47-49).

Aquesta reconstrucció conjectural dels fets explica millor que no pas cap altra la divisió habitual en les societats arcaiques entre una élite socio-religiosa que infringeix públicament els tabús en record d'una situació primordial i una massa del clan que no pot transgredir-los. Però aquest no és el seu únic mèrit. Ho és també el poder recolzar en materials d'índole diversa.

El primer material en el qual la podem fer recolzar és en l'antigor del fet del rapte de la dona. Aquesta antigor, reconeguda pels etnògrafs, es posa de manifest pel fet que en moltes cultures la captura de la dona es considera la forma original d'obtenir una esposa. Repassem algunes dades. Moscovici posa de relleu com a Groote England (Austràlia) el rapte de joves esposes era cosa freqüent (1972 258). Entre els Bedamini (Melanèsia) la comunitat del nuvi fa un atac simulat a la comunitat de la núvia, que al seu torn representa una defensa vigorosa, abans que l'esposa és capturada (cf. Herdt 1984 327). La legislació espartana més antiga contemplava encara el rapte de la promesa com la forma normal de contreure matrimoni (cf. Sergent 1984 42). Etc.

Un segon material en el qual la nostra conjectura pot recolzar és un material de naturalesa mítica. En el llibre de Géza Roheim, *Héros phalliques et symboles maternels dans la mythologie australienne*, es fa esment d'un mite que sembla al·ludir de forma directa als fets traumàtics, capgiradors, que hem suposat a la base de la "involució" socio-cultural del paleolític superior. Serà bo de donar la versió completa del mite tal com figura en el llibre de Roheim:

#### *Els dos falcons*

"Marimari (un home gegantí, personatge paternal dels mites Karadjeri) tenia alguns fills, que inicià. S'esgarriaren, per tal de ser trobats per Marimari, qui els féu passar pels diferents estadis de la iniciació i acabà donant-los per dones algunes de les seves filles. Després els prengué a ells i llurs dones sota els braços i els conduí a llurs famílies. Volia beure una mica d'aigua, però *dos grans falcons*, anomenats Dia, sobrevingueren i l'occiren a cops de llança. Els tres personatges són avui dia visibles al cel: Marimari és un "Núvol de Magallanes" i els Dia formen les guàrdies de la "Creu del Sud". La part final del ritual que es mostra als novicis representa l'homei de Marimari pels dos Dia. Hom eleva un monticle; és el cos de Marimari, i un executant fa el

paper d'un Dia i l'amenaça amb una llança" (1970 97-98).

Roheim en el seu afany de trobar pertot al·lusions a la hipòtesi del parricidi primordial no dubta a considerar el mite de Marimari com una confirmació entre altres de la teoria freudiana. Però aquesta és una lectura absolutament forçada del mite. Car Marimari no es reserva per a si les pròpies filles, sinó que, passades les proves essencials de la iniciació a la masculinitat, les atorga de bon grat als seus fills i pren a més cura de les unions endògames recent formades. En aquestes circumstàncies el parricidi de Marimari per causa de l'acaparament de les femelles queda totalment exclòs i, si Roheim el llegeix malgrat tot entre línies, no és perquè el text en digui res, sinó perquè la seva adhesió a les tesis freudianes l'empeny a superimposar-hi aquest sentit. D'acord amb la literalitat del mite, la mort de Marimari no té res d'un parricidi, sinó que es tracta d'un simple assassinat a mans d'elements estranys al grup endògam originari. En efecte, els dos homes falcons, lluny de ser membres de l'horda de Marimari, són clarament uns assaltants provinents de fora.

Ara bé, si el mite de Marimari no ens parla, com efectivament no ho fa, del parricidi primordial, de què ens pot estar parlant? Per fer-se'n càrrec, cal especificar més la manera de ser dels homes falcons. En una nota sobre aquest mite Roheim ens presenta el personatge de l'home àguila-falcó com un que

"cercava d'apoderar-se de totes les dones i exterminava tots els homes" (1970 98n),

és a dir, que els homes falcons no eren res més que homes que es dedicaven al rapte de dones i no dubtaven a eliminar aquells homes que interferien en l'afer. Ara bé, el fet que siguin aquests homes falcons els qui occeixen Marimari és ple de significat. Marimari amb el seu grup de fills iniciats i units a llurs germanes no representa res més que l'horda primordial amb les iniciacions i unions endògames que la caracteritzaven. La mort de Marimari a mans dels homes falcons no és altra cosa que la destrucció de l'antic ordre de coses com a conseqüència de l'aparició dels raptors de dones. La sobtada emergència d'aquests personatges provoca una alteració profunda dels patrons socio-culturals existents, que acaba amb la desintegració irreversible del proto-sistema cultural. Si aquesta interpretació és correcta, contindria un record ancestral de la fi traumàtica de l'antic règim.

Un tercer material en el qual la nostra reconstrucció dels fets pot recolzar prové del món de l'etnografia. Martha W. Beckwith, en el seu llibre sobre un llarg poema hawaià que porta per títol *Kumulipo*, fa notar com el poema exalta el dret dels caps incestuosos, això és, els representants de l'antic ordre de coses, d'imposar els tabús més estrictes (1951 12-13).

Ara bé, si el rapte de la dona és d'una antigor reconeguda; si, a més, certs mites ens el presenten com la causa principal de la destrucció de l'antic ordre de coses; si, finalment, els representants d'aquest antic ordre de coses són tradicionalment investits amb el poder d'imposar els tabús més estrictes, llavors cal reconèixer que la nostra conjectura sobre la manera com s'acabà l'antic ordre de coses està lluny de ser una fantasia sense base. Ben al contrari, aquestes diverses dades li confereixen tota la plausibilitat que pugui necessitar.

Quant a la datació dels esdeveniments en qüestió, és molt més problemàtica. De totes maneres penso que la reflexió següent no és del tot inadmissible. La destrucció del proto-sistema s'ha d'haver produït abans del salt de *l'homo sapiens sapiens* del Vell Món al Nou Món i Austràlia, per tal com es troba testimoniats arreu del planeta. En aquestes circumstàncies no és impossible que es produís en el lapse de temps que va de l'aparició de *l'homo sapiens sapiens* fa uns 40.000 anys fins al seu salt fora d'Àfrica, Europa i Àsia fa uns 30.000 anys. Més que això crec que és impossible de dir. D'altra banda, fer recular la destrucció de l'antic ordre de coses fins a l'home de Neanderthal o més enllà, és als nostres ulls arbitrari, com ho és també als ulls de Salvatore Cucchiari.

Amb aquesta reconstrucció dels fets a la mà, intentem esbrinar ara com la "involució" del paleolític superior degué d'afectar les diverses àrees del comportament sexual humà.

\* \* \*

*Repercussions del canvi de situació en les relacions bigenèriques de la massa.*

Els fets conjecturats representen l'abolició de l'endogàmia i la instauració de l'exogàmia per a la massa de la població. Aquesta, que començà pel rapte violent de la dona, s'anà modificant amb el temps. Així, hom passà del rapte violent al rapte simulat que hem vist que persisteix en diverses cultures, fins que en molts llocs es perdé a la llarga la memòria de tota aquesta violència i l'antic rapte



fou enterament substituït per un intercanvi pacífic de dones entre dos grups d'homes.

Reich, que postula també els antecedents violents de les unions exogàmiques, descriu així el pas del rapte violent a l'intercanvi pacífic:

"En el curs de milers d'anys aquesta classe d'esdeveniments (violents) havien d'ocórrer més i més, de tal forma que el robament de les dones ... esdevingué un costum ... (Finalment, però,) la por mútua degué conduir a l'aliança de les hordes primordials en tribus i a donar una sanció pacífica a allò que havia estat anteriorment forçat, això és, la introducció del matrimoni recíproc entre dues (antigues) hordes primordials" (1975 123-124).

Amb la institució de l'exogàmia, els orígens violents de la qual són passats per alt per autors com Lévi Strauss o Moscovici, la condició de la dona sofreix canvis dràstics. De ser una igual passa a ser una inferior a l'home.

"En lloc de les germanes, esposes, no sotmeses, no discriminades socialment ... hom disposa (ara) d'esposes, de germanes, sotmeses i discriminades", diu Moscovici (1972 330).

La dona es converteix en una comoditat, en un recurs. Es el tresor, el producte rar que és intercanviat. Les dones menen des d'ara una existència social disminuïda.

"La valorització de llur bellesa és una figura retòrica concebuda pels homes i per als homes. La comunicació amb ella resta afer privat" (Moscovici 1972 266).

Un home no pot obtenir una dona d'una altra dona, sinó només d'un home (cf. Moscovici 1972 268). Les dones són objecte d'un contracte en el qual no tenen part (cf. Moscovici 1972 269).

"Aquestes esposes importades són no-entitats silencioses, fins que no han après la llengua del grup del marit" (Moscovici 1972 331).

L'exogàmia és la consagració de la inferioritat de la dona, el seu pas de la condició lliure a la condició de servitud, per no dir d'esclavatge.

Però l'adveniment de l'exogàmia entre la massa de la població no implicava necessàriament la desaparició total de

l'endogàmia. De fet aquesta sembla que subsistí de forma fragmentària en el nou esquema de coses, si més no en certes cultures.

Una de les formes com l'endogàmia subsistí és com a preludi del matrimoni exògam. Entre els Iakuts de l'Àsia septentrional els germans no devien deixar partir una noia verge cap a la meitat exogàmica, sinó que abans de cedir-la als altres s'hi unien ells mateixos endògamament (cf. Lévi Makarius 1974 38). I el mateix hem vist que ocorre en certes tribus australianes. Recordem el que sobre aixó diu Laura Lévi Makarius en el seu llibre, *Le sacré et la violation des interdits*:

"Entre els Arunta, els Warramunga, els Iliaura i altres tribus, després de l'operació que prelude el casament d'una noia, certs homes, que normalment li estan prohibits, tenen accés a ella de manera ritual, i tenen prioritat els parents més pròxims ... Aquest incest col·lectiu, que té lloc en ocasió del cerimonial de Kunapipi a Arnhem Land, es realitza en el quadre d'un ritual que posa en escena l'origen llegendari del grup. Els etnògrafs descriuen les parelles que es giren l'esquena per tal de no veure's en el decurs de llurs acoblaments ensems adúlter i incestuosos ... Aquesta violació sembla ser practicada en el quadre d'una tradició que tendeix a recordar un estat de "promiscuïtat" que hauria existit en el passat" (1974 47).

Segons els nadius aquesta indulgència sexual no té males conseqüències, per tal com prové de l'Alcheringa, el Temps dels Somnis o Temps Primordial. Aquests costums eren evidentment importants per tal que la re-presentació de la situació primordial tingués un mínim de realitat. En efecte, perquè aquesta re-presentació no fos paper mullat, era convenient que el tabú de l'endogàmia fos suspès en determinades ocasions i es reconegués temporalment l'existència d'uns drets generals que havien prevalgut amb anterioritat a la forma actual de contreure matrimoni.

Això i poca cosa més és tot el que restà de l'antiga endogàmia de l'horda primordial pel que fa al que en el nou esquema de coses esdevingué la *gens*, la massa de la població, el clan. Quant a institucions com el matrimoni de germà i germana a l'Egipte romà, o com el *xvétûkdâs* de la tradició persa, dels quals hem parlat en el capítol 2 (pp. 16-20), són evidentment quelcom misteriosos. Personalment tendim a veure-les més com a reposicions sorprenents dels antics costums que no pas com a relíquies de l'antic ordre de coses. Concretament i pel que a l'Egipte romà fa

referència la nostra opinió és que el matrimoni de germà i germana no és més que el resultat d'una mena de democratització d'una pràctica originàriament reservada a la classe governant. De la mateixa manera que la immortalització a través dels rituals de la momificació era d'antuvi reservada a la reialesa i s'estengué de mica en mica a tota la població, així l'endogàmia característica de l'estrat regnant es degué d'estendre a poc a poc dels faraons als seus súbdits. I pel que fa a la institució persa del *xvétûkdâs* podem trobar-li una explicació semblant, car com assenyala Zaehner els matrimonis incestuosos no existien en el zoroastrisme originari i només esdevingueren una pràctica més o menys estesa a partir del període aquemènida, quan els Magi obtingueren el control de la religió a l'oest de l'Iran. El fet que en la visita extàtica que Ardâ-Virâf fa al cel els graus inferiors del cel estiguin ocupats per aquells que no practicaren el *xvétûkdâs*, mentre els graus superior estiguin ocupats per aquells que el practicaren fa pensar que la dita pràctica estava originàriament reservada a l'élite socio-religiosa, ja que els graus superiors del cel semblen estar reservats als bons sobirans, cabdills, alts sacerdots i altra gent especialment famosa (cf. SBE XVIII 397). Des d'aquest punt de vista, la institució del *xvétûkdâs* pot aparèixer també com una democratització d'una pràctica originàriament reservada a l'élite, democratització que hauria tingut lloc en ocasió de l'entrada triomfal dels Magi en l'escenari religiós de l'Iran occidental.

\* \* \*

#### *Repercussions del canvi de situació en les relacions bigenèriques de l'élite.*

Les repercussions que el canvi de situació provocat pel que hem anomenat la "involució cultural" del paleolític tingué sobre la part de la societat que amb el temps esdevingué l'élite socio-religiosa (caps de clan, xamans, etc.) foren en bona mesura menors. Car l'élite socio-religiosa continuà amb la pràctica ancestral de l'endogàmia, per tal com havia romàs fidel a l'antic ordre de coses. Això explica per a nosaltres el fet que en tants llocs i temps l'élite socio-religiosa es caracteritzi per les unions endogàmiques i sovint netament incestuoses. La pràctica de l'incest per part de l'élite socio-religiosa és per a nosaltres tan antiga com aquesta i no representa una innovació, sinó la continuació de la pràctica ancestral de la humanitat. Els passos que haurien dut de l'endogàmia originària a l'endogàmia practicada per les élites socio-religioses haurien estat els següents:

a) d'antuvi hi hauria hagut l'endogàmia generalitzada de les hordes primordials

b) quan aquestes hordes primordials es fragmentaren per les raons que hem considerat suara en *élite* socio-religiosa i massa del clan, aquesta endogàmia continuà essent practicada d'una forma o altra per la fracció més conservadora de la societat que era l'*élite* socio-religiosa

c) quan més endavant, amb la transformació de la societat caçadora en societat agricultora, l'*élite* socio-religiosa aconseguí fer-se amb el procés de distribució dels béns, les unions endogàmiques tradicionals foren eventualment aprofitades per detenir el "poder, privilegi i prestigi generats en el procés de la distribució dels béns (Sahlins 1971 3). I això explica el tipus d'endogàmia que trobem en certes societats evolucionades i que ha permès a alguns autors interpretar la pràctica de l'incest de l'*élite* en funció d'avantatges materials. Sobre aquesta qüestió, però, no voldríem repetir el que ja hem dit en el capítol 1 (cf. pp. 15-16).

Diem per acabar que els antics costums endogàmics no restaren tal qual ni tan sols en l'*élite* socio-religiosa. Generalment el matrimoni endògam, propi de la cultura primordial, es combinà amb el matrimoni exògam propi de la massa de la població. Aquesta situació mixta pel que fa als costums matrimonials de l'*élite* és ben visible en una multitud de casos. Volem cloure aquest paràgraf citant com un cas més o menys paradigmàtic el de l'estrat aristocràtic dels Avongara, entre els Azande del Sudan. Segons els Seligman, en llur llibre *Pagan tribes of Nilotic Sudan*,

"Un Vongara pot prendre (esposes provinents de la plebs o massa del clan, o bé) pot prendre com a esposa la seva pròpia filla. (També pot casar-se) amb la seva germana (gairebé sempre una germanastra) ... Com a regla els Avongara no volen que les seves germanes i filles vagin a membres de la plebs, per tal com les volen per a ells mateixos, dient que són més belles que les filles dels plebeus. Però àdhuc quan un cap Avongara proposa donar la seva filla en matrimoni a un plebeu, un home savi declinarà l'honor, car sap que no la podrà controlar o impedir-li que rebí visites dels seus amants ..." (1965 515).

Seria interessant estudiar la proporció en què les diverses élites socio-religioses han combinat al llarg de la història l'endogàmia originària amb l'exogàmia ulterior.

\* \* \*

*Repercussions del canvi de situació en les relacions intragenèriques de la massa.*

Aquestes repercussions són diferents pel que fa a l'homosexualitat de companyonatge i pel que fa a l'homosexualitat iniciàtica.

Quant a l'homosexualitat de companyonatge, cal dir que aquesta ha tendit a desaparèixer pertot arreu, entre altres raons perquè la possessió individual de les dones iniciada amb la pràctica de l'exogàmia va modificar profundament l'antic tipus de comunió existent entre els membres del grup endogàmic.

Quant a l'homosexualitat iniciàtica, aquesta ha quedat profundament modificada per la prohibició que existeix entre els membres de la massa del clan d'iniciar els propis fills reals i classificatoris. Aquesta és una qüestió que mereix comentari.

Dèiem més amunt que el reajustament social que degué de produir-se després dels fets que desencadenaren la "involució paleolítica" comportà la imposició de certes sancions als transgressors dels costums ancestrals. Una d'aquestes sancions fou la de renunciar a iniciar els nois del propi grup i haver-se'ls de cercar a fora, per tal de perpetuar-se com a grup organitzat de caça. Fou d'aquesta manera que el rapte de les dones tingué com a seqüela el rapte dels nois, que trobem documentat en diversos contextos. Així, per exemple, a Groote England (Austràlia) el rapte dels nois joves no és menys freqüent que el rapte de joves esposes, al qual hem fet més amunt referència (cf. Moscovici 1972 258).

Aquest costum brutal d'obtenir membres per engrossir el propi grup es troba dulcificat a la Grècia antiga, igual que s'hi troba dulcificat el costum del rapte de la promesa, al qual també hem fet referència més amunt. Segons Estrabó, el rapte del noi (*harpagé*) es desenrotlla amb la complicitat, matisada i ritualitzada, dels amics del jove, a qui *l'erastés* (amant iniciador) anuncia el seu projecte "tres dies com a màxim" per endavant. En el mite de Ganimedes, que hem comentat en el capítol 3 (pp. 27-28), el lloc on Zeus segresta el bell adolescent és anomenat *Harpagion* (cf. Sergent 1984 48).

D'aquests costums dulcificats del rapte de xicotets es degué passar a la llarga a l'intercanvi pacífic entre

diversos grups d'homes dels xicotets que calia iniciar a l'art de la caça i a tot allò que li estava associat, de forma que el paral·lelisme entre l'evolució seguida pel rapte de la noia i l'evolució seguida pel rapte del noi no podia esdevenir més estret.

La perfecció del sistema s'aconseguí, quan els nois iniciats per un grup foraster no es quedaven permanentment en ell, sinó que tornaven després de la iniciació al seu grup d'origen acompanyats a més d'una esposa que havien obtingut del grup foraster, de forma que l'antiga tensió per obtenir nois i noies de fora del grup quedava resolta de manera ideal. Els nois eren iniciats per aquell grup d'homes amb el qual el propi grup intercanviava les dones i acabat el procés de la iniciació obtenien de llurs iniciadors la noia que els estava reservada en tant que membres de l'altra meitat exogàmica.

Aquest és, de fet, el sistema prevalent dins les cultures arcaïques. Entre els australians, per exemple, l'iniciador és o bé el futur sogre o bé un cunyat del noi, és a dir, un d'aquells homes amb els quals el seu grup intercanvia les dones. Un cas interessant en el context que ens ocupa és el de la tribu australiana dels Nambutji. Segons Roheim,

"Entre els Nambutji, és el futur sogre el qui opera el noi (durant el ritual iniciàtic). Dos o tres 'germans de la mare' presten llur concurs. El ritu és anomenat *ulkutita* (amb l'escut) i equival a 'adopció'. El noi entra en una relació *kalari* ... amb l'home que ha practicat l'operació; és a dir, que no es comunicarà amb ell, si no és en un llenguatge esotèric. En aquesta tribu el sogre efectua tant la circumcisió com la sub-incisió. A continuació i durant un cert temps, té relacions homosexuals amb el xicot, en les quals aquest darrer juga el paper de dona. Finalment, el noi ateny l'estatut complet de l'adult, i la filla del seu sogre esdevé la seva muller" (1970 107).

El fet que la iniciació dels nois de la massa del clan (pels de l'élite poden prevaler altres regles) estigui a càrrec dels homes d'un altre clan fa que aquesta tingui una component agressiva que no tindria, si estigués -com pensem que estava al començament- en mans dels homes del propi grup. La raó d'això es deu al fet que entre els membres de les dues meitats exogàmiques hi ha una sorda hostilitat, com remarquen molt bé els antropòlegs (cf. Herdt 1984 40f). Aquesta hostilitat té sovint manifestacions esclatants a l'hora de la iniciació. Géza Roheim fa notar

com certes actituds dels iniciadors en el decurs de la iniciació expressen una gran còlera.

"La iniciació a la qual jo havia assistit entre els Pitjentara deixa una (forta impressió de violència): diversos homes ... reunits a l'entorn de l'heroi del dia ... masteguen llurs barbes amb una violència creixent i tenen un aire verament terrífic. Wilhelmi descriu així la circumcisió a Port Lincoln: 'Acabada l'operació els joves ... obren els ulls i la primera cosa que veuen són dos homes que, batent de peus i mossegant llurs barbes, corren vers ells, llançant el *witarna* (romb) amb una violència extrema'" (Roheim 1970 109).

L'hostilitat que presideix la iniciació corrent ha comunicat a les relacions homosexuals que fan sovint part de la iniciació una component agressiva. Aquesta component agressiva es manifesta en el fet que la relació dels iniciadors als iniciats és generalment des del punt de vista sexual no pas simètrica o recíproca, sinó asimètrica o unilateral. No és una relació homosexual de companyonia sinó de dominància. Es a dir, que, gràcies a la "involució paleolítica", l'antiga homosexualitat de dominància dels mascles corifeus ha aparegut novament en escena. L'iniciador sodomitza, però no pot ser sodomitzat; l'iniciador és fel·lat per l'iniciat, però no a l'inrevés. D'això, n'hi ha tanta evidència com es vulgui en una sèrie d'estudis antropològics recents. Per exemple, en el llibre *Ritualized homosexuality in Melanesia* (cf. pp. 51-71).

No voldríem acabar aquest apartat sense fer notar un fet interessant i és que, bé que en la seva forma actual la iniciació dels nois de la massa del clan sigui a càrrec d'un grup foraster i comporti sovint una relació homosexual asimètrica, hi ha vegades en què conté certs elements que semblen fer referència a un estat d'afers anterior, això és, quan la iniciació era dintre del propi grup i implicava presumiblement una relació homosexual recíproca.

Així, es dona el cas que a Austràlia, després que els ancians fan observar atentament als novicis llurs parts genitals, això és, el símbol de la relació asimètrica que establiran amb ells, els mostren tot seguit i de forma igualment expressiva llurs parts posteriors, com si volguessin donar a entendre que inicialment la relació sodomítica era recíproca (cf. Roheim 1970 272-273). De contrapartides d'aquestes n'hi ha més d'una en el domini cultural d'Oceania. Heus-ne aquí algunes.

En la cerimònia *naven*, entre els Sepik de Nova Guinea, trobem una estranya salutació a l'iniciat per part de l'iniciador. Aquest, que és com es pot suposar un membre de la meitat exogàmica, frega la fissura de les seves natxes al llarg de la cama del noi. En connexió amb això, la mitologia regional esmenta el cas d'un home que va fregar les seves natxes contra la cama de l'home que anava a casar-se amb la seva germana, la qual cosa fa comprensibles les paraules que l'iniciador adreça en aquesta contrada a l'iniciat: *lau men to*, que volen dir: "tu en veritat ets marit" (cf. Herdt 1984 44 46). El que tot això sembla indicar és que, malgrat que actualment l'iniciat sigui sodomitzat per l'iniciador, originàriament també l'iniciador era sodomitzat per l'iniciat en una relació simètrica. Això últim és ara un mer gest simbòlic, car la situació d'agressivitat de l'iniciador respecte a l'iniciat ho impedeix.

A les Noves Hèbrides trobem més elements que apunten en aquesta direcció. Mentre els novicis seuen nus al centre del terreny de la iniciació, els iniciadors es distribueixen en dos grups: un que amenaça els novicis amb fletxes, l'altre que apareix enterament despullat amb les natxes dirigides vers els novicis. Llavors avança un nombre d'executants solistes que adrecen als novicis mots com aquests:

"On és la meva mare, vell amic? Tinc molta set i vull beure llet del pit de la meva mare!" O be,

"Penis bo, gran ..., penis ... a l'entorn de l'escombraria d'home que vol copular! Molt bé, et donaré un porc hermafrodita!"

Com assenyala Michael R. Allen, la primera declaració representa una petició que l'iniciador adreça a l'iniciat de beure la seva llet o semença, bé que una acció semblant no tingui, de fet, lloc. Quant a la segona declaració, representa una clara invitació a l'iniciat perquè copuli amb l'iniciador, atès que el porc hermafrodita és la paga ideal que un home Nduindui donaria a un membre d'una jerarquia social més alta, per tal de copular amb una de les seves dones. En una dansa ulterior els iniciadors s'atansen agressivament als novicis ajupits i després d'obrir-los a la força la boca, giren llurs natxes envers ells i es retiren dansant. Tot això fa idealment referència a una situació anterior on els novicis entraven en una relació sexual simètrica amb els iniciadors (cf. Herdt 1984 111-112).

Tant a Austràlia com a Melanèsia trobem, doncs, invitacions gestuals i verbals adreçades als iniciats de fer



amb els iniciadors el mateix que aquests fan ara amb ells i això, per a mi, fa referència al temps en què la iniciació estava desproveïda d'agressivitat, això és, el temps en què els iniciadors eren els pares classificatoris o reals dels iniciats.

\* \* \*

*Repercussions del canvi de situació en les relacions intragenèriques de l'élite*

En principi sembla lògic pensar que el canvi de situació provocat per la "involució cultural del paleolític superior" no degué d'afectar tan fortament les relacions intragenèriques de l'élite com va afectar les relacions intragenèriques de la massa. Precisament perquè l'élite es mantingué en principi fidel als costums heretats de l'avior. Tanmateix, el panorama que es dibuixa és complex i aquí no podem fer altra cosa que esboçar-ne algunes línies.

Pel que fa a l'homosexualitat de companyonatge, aquesta tendeix, diríem, a repartir-se de diverses maneres entre els membres de l'élite. Així la trobem, sigui entre guerrers sols, sigui entre sacerdots sols, sigui equitativament distribuïda entre ambdós estaments. Anem a examinar alguns casos que es poden gairebé considerar com a paradigmàtics.

Es curiós de fer notar que la primera gran epopeia de la història, el *Poema de Gilgamesh*, celebra les relacions homosexuals de companyonatge entre dos herois guerrers, Gilgamesh i Enkidu. Segons Vanggaard,

"La història d'Enkidu i Gilgamesh exemplifica una unió entre homes madurs del mateix estat, que és primàriament eròtica" (1972 118).

D'entre els diversos elements que testimonien sobre el caire homosexual de la relació de companyonatge que hi ha entre Enkidu i Gilgamesh sobresurten els següents.

Quan Enkidu sent a parlar per primera vegada de Gilgamesh de llavis d'una *hierodula*, el text ens diu que el seu cor s'il·luminà i que s'omplí d'anhel per un amic. Veient aquest estat d'ànim, la hierodula ho aprofita per dir-li:

"Et mostraré Gilgamesh ... Magnífica en maduresa és la totalitat del seu cos" (cf. Pritchard 1969 75 col. II).

D'altra banda i amb correspondència a tot el que ocorre en el cor d'Enkidu, Gilgamesh té dos somnis en els quals veu sota formes simbòliques el seu futur company i diu que s'ha sentit atret cap a elles, com si es tractés d'una dona. Després de comentar-ho amb la seva mare, aquesta li diu quin és el significat del somni, això és, que

"Un company robust, que rescata l'amic, ha vingut a tu" (cf. Pritchard 1969 76 col. I)

Finalment, quan Enkidu fa la seva aparició a la ciutat, els comentaris que la seva presència suscita entre els nobles no poden ser més significatius:

"Un heroi ha aparegut per a l'home de semblant apropiat ... Per a Ishtara el llit està preparat" (cf. Pritchard 1969 78 col. I)

Es a dir, que els nobles d'Uruk pressenten clarament el caire homosexual de la relació que ha de sorgir entre Enkidu i Gilgamesh, tenint en compte que Ishtara, una forma d'Ishtar, és la deessa de l'amor. En tot cas, una sèrie de fragments del poema no deixen lloc a dubte sobre el contingut eròtic de la relació de Gilgamesh amb Enkidu. Entre ells sobresurten els següents:

"Es besaren l'un a l'altre i formaren una amistat" (cf. Pritchard 1969 79 col. I).

"S'aferraren l'un a l'altre per anar a llur repòs nocturn" (cf. Pritchard 1969 82 col. II).

"S'abraçaren l'un a l'altre, mentre procedien, tot cavalcant pel carrer del mercat d'Uruk" (cf. Pritchard 1969 85 col. II).

Hom conta que a la mort d'Enkidu Gilgamesh va plorar com una dona i va vetllar el cos del seu estimat com si fos una núvia. D'altra banda, quan, després de nombroses peripècies, aconseguí retrobar Enkidu que pogué eixir de l'avèrn, aquest li feu esment dels dies feliços en què Gilgamesh es dedicava a tocar amb fruïció les seves formes corporals:

"(El meu cos ...), que tu tocaves, mentre el teu cor es delectava" (cf. Pritchard 1969 99 col. I).

\* \* \*

A més de l'homosexualitat de companyonatge entre guerrers, podem parlar de l'homosexualitat de companyonatge entre sacerdots.

Un cas interessant és el constituït pel sacerdoti vèdic, al qual ens hem ja referit en el capítol 2, quan parlàvem de la màgia de l'homosexualitat a l'Índia. Aquí volem reprendre el tema des d'un altre punt de vista, això és, el de l'homosexualitat de companyonatge en aquest sacerdoti. *Rg Veda* 1.68.8 ens permet fer recular aquesta homosexualitat als orígens mateixos de la tradició vèdica, ja que l'atribueix ni més ni menys que als *rsis* prototípics del món guerrer, els Angiras. Recordem les paraules del text, que citàvem ja a la pàgina 40:

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

El fet que aquest text ens parli d'un desig homosexual recíproc entre personatges adults mostra clarament que fa referència a homosexualitat de companyonatge. I el fet que els personatges que hi estan involucrats siguin, d'acord amb els comentaristes, el grup de *rsis* guerrers per excel·lència, això és, els Angiras, indica que aquesta homosexualitat de companyonatge fa referència a l'estament sacerdotal.

Però els textos vèdics no parlen només d'homosexualitat de companyonatge per respecte als *rsis* de l'antigor. En parlen també amb referència als *rsis* contemporanis. Un passatge que fa al cas és *Rg Veda* 9.72.2:

"Molts savis parlen units, quan munyen el soma en el ventre d'Índra".

Aquest text ens permet imaginar un grup de sacerdots, que l'autor del poema tracta de savis, munyint la semença de llurs cossos místicament identificats amb Indra, el déu de la guerra, en un clima de contemplació absorta.

A aquest mateix tipus d'experiència homosexual mística sembla que podem referir les paraules de *Rg Veda* 9.27.37:

"El vident despert s'ha assolat en els calzes ..., per mor dels rituals dels savis, aquell que honorem plens de desig els celebrants acoblats (*mithunâso nikâmâ adhvaryavo*)".

Hom pot glossar així el sentit d'aquest text. Soma, el vident despert, es fa present a l'altar, quan els

sacerdots, acoblats amb passió, recullen en els calzes litúrgics la semença vessada en un ritual, propi de savis (*rtâ matîâm*), que honora el déu.

Una sèrie de passatges ens fan sospitar que tant a l'Índia com a l'Iran l'antic sacerdocí dels grups guerrers es caracteritzava per la pràctica de rituals homosexuals que suscitaven la més forta reprovació per part del sacerdocí connectat amb els clans patriarcals. En suport d'aquesta hipòtesi es poden aduir els passatges vèdics que ens descriuen els cabdills patriarcals, anomenats *ari*, no sols com a enterament divorciats del culte de *soma* existent en les bandes guerreres, sinó també com a plens de malvolença envers ell (cf. *Rg Veda* 10.86.1, 9.79.1). En suport d'aquesta mateixa hipòtesi hom pot igualment aduir el fet que Zoroastre, el gran representant de la mentalitat patriarcal iraniana, anatematitzi en el *Yasna* 48.10 el culte de *haôma* (= vèdic *soma*) practicat pel sacerdocí de les bandes guerreres iranians. La duresa del llenguatge és difícilment superable:

"Quan, (oh Senyor), colpiràs de mort aquest 'pixum', amb el qual els sacerdots dels *daévas* malignament deceben la gent ...?"

Si aquest text fa, com pensem, una l.lusió plena de menyspreu al contingut homosexual que el culte de *haôma* tenia entre el sacerdocí de les bandes guerreres iranians que feien resistència al missatge del profeta, llavors el tema de l'homosexualitat de companyonatge entre el sacerdocí guerrer a l'Índia forma un tot amb el tema de l'homosexualitat de companyonatge entre el sacerdocí guerrer a l'Iran; i tant un tema com l'altre fan referència a un passat indo-iranianà comú. Però aquesta és una qüestió que deixem a la discussió d'indòlegs i iranòlegs.

Una altra forma d'homosexualitat de companyonatge entre l'estament sacerdotal és detectable en la cultura de la franja nord del continent eurasiàtic, cultura de la qual sembla dependre en bona part la cultura autòctona de Nord-Amèrica. En una sèrie de pobles paleo-asiàtics, tals com els Chukchee, els Koryak, els Itälmen, els Yakut, els Esquimals asiàtics, etc., així com en una sèrie de pobles indis de Nord-Amèrica, tals com els Sioux, Sauk, Fox, Dakota, Yurok, Navajo, Papago, Cheyenne, Mohave, etc., l'estament sacerdotal dels xamans es caracteritza per certes unions homosexuals institucionalitzades, en les quals els dits xamans acostumen a exercir el rol passiu, com a conseqüència del fortíssim influx de l'ideal andrògin en aquestes cultures. Sobre tot

això, vegi's el llibre de Baumann, *Das doppelte Geschlecht*. Pia Laviosa-Zambotti veu l'origen d'aquesta situació en l'aparició durant el paleolític superior d'una creença arrelada en l'existència d'un ésser suprem de naturalesa andrògina amb el qual els xamans del temps pretenien entrar en comunió mitjançant l'assumpció de trets característics del sexe contrari. Heus aquí les seves pròpies paraules:

"Atesa la gran probabilitat que ja en aquest temps (el paleolític superior) hom hagués concebut l'existència d'un altíssim ésser androgin, això és, d'un ésser omnipotent, que podia engendrar per si mateix ..., hom està en situació de comprendre que el mag (blanc), en tant que per mitjà d'un acte màgic entra en simbiosi amb el déu, s'apropia ell mateix aquesta doble naturalesa. D'aquesta manera quedaria aclarit el caràcter androgin que hom tendeix a atribuir al xaman en el món etnogràfic i especialment en l'eurasiàtic" (1950 112).

\* \* \*

Però l'homosexualitat de companyonatge no es troba només per separat en l'estament guerrer i en l'estament sacerdotal. Es troba també en ocasions combinada i repartida en parts iguals entre els dos estaments.

Un cas paradigmàtic d'això és el que trobem al Perú de l'època de la conquesta espanyola, on, segons Cieza de León, els cabdills i capitostos tenien comerç carnal amb els sacerdots d'una sèrie de temples o cases d'adoració durant la celebració de certes festivitats. El curiós d'aquest costum era que els rols sexuals dels qui hi participaven estaven clarament determinats. Així, als joves sacerdots que havien estat incorporats als temples des de la infantesa i que anaven abillats amb vestidures femenívoles els pertocava indiscutiblement el rol passiu, mentre als capitostos i altres homes de rang que acudien als temples al temps dels sacrificis i de les festes solemnes els pertocava amb tota certesa el rol actiu (cf. capítol 2 pp.28-31).

Un cert paral·lel a aquest complex de coses es podria trobar a l'Índia. Així, en un fris escultòric de Chhapri a l'Índia central hom pot contemplar la següent escena: un monjo eremita, això és, un membre de l'estament religiós, està practicant la fel·lació ritual, anomenada *suparistaka* o *maukhya*, sobre un visitant principesc, això és, un membre de l'estament guerrer (cf. Daniélou 1973 205).

Sembla, doncs, que una de les maneres com ha subsistit l'antiga homosexualitat de companyonatge en l'élite socio-religiosa ha estat a base de distribuir de

forma precisa els rols sexuals actiu i passiu entre les dues especialitzacions típiques d'aquesta *élite*, és a saber, l'estament polític i el religiós.

\* \* \*

Dit això sobre les repercussions que el canvi de situació tingué en l'homosexualitat de companyonatge de l'élite, parlem ara breument de les repercussions que tingué en l'homosexualitat iniciàtica.

Hi ha dos casos a considerar, és a saber, el de l'estament religiós i el de l'estament polític.

Pel que fa a l'estament religiós sembla ser que hi ha innumbrables testimonis sobre les relacions homosexuals entre un sacerdot o xaman i els seus deixebles (cf. Sergent 1984 54). Una de les formes que la relació iniciàtica pot prendre en aquests casos és la de l'administració de la semença del *guru*. Segons Daniélou,

"En certs ritus tântrics, beuratges que contenen l'esperma d'un mestre respectat són absorbits pel deixeble" (1979 216).

Aquesta pràctica té nombrosos paral·lels. Així se sap que al Tibet certs beuratges que contenen el semen d'homes venerables eren absorbits pels novicis, o bé que entre els gnòstics -ja ho hem dit- el *semen virile* era administrat com un sagrament (cf. Daniélou 1979 216-217).

Un punt fosc és el de la reciprocitat o no reciprocitat de les relacions entre iniciador i iniciat en l'àmbit de l'estament religiós. Es difícil dir si la relació sexual que unia iniciador i iniciat era unilateral o bilateral. Diguem només que pel que fa a la tradició índia hi ha certes indicacions que aquesta relació pogués ser bilateral. El fet que *Çatapatha Brâhmana* 6.2.2.27 contempli l'iniciat com un que vessa la seva ànima en forma de semença durant la iniciació dóna peu a pensar que la relació entre iniciador i iniciat pogués ser bilateral, en el sentit que la transacció de la semença característica del ritual iniciàtic pogués anar en dues direccions: no sols del *guru* al *çiya*, sinó també a l'inrevés. En *Çatapatha Brâhmana* 11.3.3.2-3 es diu que aquell que es lliura al *brahmacàrya* penetra amb una part d'ell mateix en els diversos éssers, en concret en el seu mestre diví, Agni, i en el seu mestre terrè, el *guru*. La idea típica de la iniciació que el *guru* esdevé prenys amb el *çiya* es presta a ser interpretada en el sentit que el deixeble prenys d'ell mateix el mestre durant el procés iniciàtic. La iniciació tântrica conté un ritu que sembla tenir quelcom a veure amb tot aquest complex

d'idees. Després que el candidat ha estat ritualment separat de la seva casta i integrat al grup de companys de Rudra, hom procedeix a la veneració del centre de la base de la columna vertebral (*ādhāra*), després del qual hom aconsegueix

"els ritus de penetració de tota mena d'éssers vivents: els déus, els animals, els ocells i els homes" (cf. *Çiva Purāna*, Vayāviya Samhitā II cap. 16-17-18; cf. Daniélou 1979 235).

En vista d'aquest conjunt d'elements no sembla impossible que la relació iniciador-iniciat hagi pogut tenir un caire recíproc dins l'estament religiós de diverses cultures.

\* \* \*

Parlem ara de l'homosexualitat iniciàtica en l'altra meitat de l'*élite* socio-religiosa, que és l'estament polític, inicialment integrat pels ancians, caps de clan, etc. Teòricament en ell havia de continuar donant-se la iniciació de la pròpia descendència i aquesta iniciació no havia de tenir res de l'homosexualitat de dominància que preval en les iniciacions de la massa. Però d'això, se'n troben escasses testimoniacions. Tanmateix, dels materials etnogràfics que hem tingut ocasió d'examinar, n'hi ha un que tipifica bastant bé aquesta situació. Es tracta d'un costum prevalent en una àrea del món melanèsic.

Entre els Grans Nambes de Noves Hèbrides s'estableix una relació homosexual iniciàtica entre l'avi patern i el seu net, això és, entre membres del mateix clan o el que és igual de la mateixa meitat exogàmica, dins l'*élite* socio-religiosa.

"Segons Guiart, són aquests dos que estableixen regularment una relació homosexual", comenta Herdt (1984 89).

"Els nois", diu Guiart, "en atényer els deu anys, són enviats a l'avi patern (això és, un home del propi clan i no pas de la meitat exogàmica) i treballen en el seu hort durant el dia, mentre de nit dormen amb ell en el *namei* o club dels homes. Aquesta relació homosexual entre els dos es manté fins que el jove és prou gran per casar-se ..." (cf. Guiart 1953 440).

La relació homosexual que s'estableix entre avi patern i nét, dos membres del mateix clan, bé que de l'*élite*

socio-religiosa, és, d'acord amb el que caldria esperar, recíproca, com es dedueix d'aquests mots de Guiart:

"He de dir que tècnicament parlant l'avi i el seu nét no són homosexuals en el sentit europeu veritable ... Seria millor dir que es masturben l'un a l'altre" (cf. Herdt 1984-98).

*Guiart 1983: 440*

Quan la relació és intra-grupal o el que és igual realment o classificatòriament incestuosa, no té cap agressivitat i es converteix en simètrica o mútua, com fa veure el cas dels Grans Nambes pel que fa a la relació homosexual entre l'avi patern i el nét. Aquest és, com sap el lector, el tipus de relació que hem postulat per a la situació iniciàtica dels començaments.

\* \* \*

#### *Consideracions finals*

El que hem dit fins ara es pot resumir així:

1) La societat humana primordial era endògama, en el sentit que practicava un tipus d'unions "matrimonials" que des del punt de vista actual mereixerien la designació de classificatòriament i a voltes també realment incestuoses. Però no solament era endògama sinó que era homosexual, en el sentit que havia convertit els encontres eròtics amb les persones del propi sexe en un mitjà d'expressar d'una banda la solidaritat intragenèrica i de l'altra l'autonomia dels sexes, així com en un mitjà poderosíssim d'introduir el jovent en els patrons socio-culturals que havien estat bàsics en la separació progressiva dels humans de la resta dels primats.

2) En la forma, però, que aquest sistema cultural havia pres en el paleolític superior, després d'una evolució de gairebé tres milions d'anys, hi havia, sens dubte, punts febles pels quals no trigaria a trencar-se.

3) Quan amb l'aparició del rapte de la dona la ruptura del sistema es produí, les hordes unitàries del començament s'escindiren en dues meitats: la dels fidels a l'antic ordre de coses i la dels transgressors dels costums establerts.



4) Aquest cisma intern fou segurament causa de l'excomunió dels transgressors de tot allò que havia estat el patrimoni comú del grup: en concret, de l'endogàmia i de l'homosexualitat intragrupal.

5) S'instituïren així els tabús de l'endogàmia i de l'homosexualitat, tal com apareixen pertot arreu en les societats arcaiques i d'una altra forma en les societats modernes.

6) D'ençà d'aleshores, l'únic que ha quedat de l'antic ordre de coses són fragments dispersos aquí i allí, que han evolucionat de formes diverses a tenor de les circumstàncies.

7) L'antiga endogàmia ha quedat generalment reduïda a un privilegi de l'*élite* socio-religiosa, privilegi que ha estat sovint utilitzat per ella per marcar la seva distància social de la massa de la població. Quant a l'antiga pràctica general, ha subsistit ocasionalment en forma d'una mena de preludi a la forma actual de matrimoni.

8) Pel que fa a l'homosexualitat de companyonatge, aquesta ha desaparegut pertot arreu dintre de la massa de la població, entre altres raons perquè la possessió individual de les dones iniciada amb la pràctica de l'exogàmia ha modificat pregonament l'antic tipus de comunió existent entre els membres del grup endogàmic. Si ha romàs en algun lloc, ha estat entre els membres de l'*élite* socio-religiosa.

9) Pel que fa a l'homosexualitat iniciàtica, aquesta ha quedat profundament modificada per la prohibició habitual entre els membres de la massa del clan d'iniciar els propis fills. Si alguna resta ha subsistit de l'antiga homosexualitat iniciàtica, aquesta es troba entre els membres de l'*élite* socio-religiosa.

10) Amb la destrucció de l'antic ordre de coses es feien possibles tota mena de modificacions futures del mateix: des de transformacions restrictives a desaparicions totals, passant per transposicions simbòliques, tal com l'examen dels materials mítics i etnogràfics ens permet veure.

Tot això constitueix per a nosaltres no solament una profunda involució cultural, en la qual estem encara ara

immersos, sinó fins i tot una interrupció del procés evolutiu que en un temps gairebé *record* va transformar el gènere humà. El fet que hom pugui difícilment separar les profundes transformacions que sobrevingueren a la raça humana en el període de temps que va del paleolític inferior al superior dels processos culturals viscuts per l'home en aquest lapse de temps fa plausible la idea, diverses vegades expressada en aquest assaig, que, perquè l'home aconseguixi reprendre el fil evolutiu possiblement perdut, és absolutament necessari que torni a connectar amb certs punts fonamentals de la cultura primordial. En tot cas, aquesta idea ens sembla intel·lectualment prou suggerent i culturalment prou estimulant com per no renunciar a ella, mentre no es demostrï la seva absurditat.

## REFERENCIES BIBLIOGRAFQUES

- AGUILAR 1982: *Vers una sexologia de la religió*, per E. Aguilar. Barcelona: Edicions 62.
- ARDREY 1976: *The hunting hypothesis*, per Robert Ardrey. Nova York: Atheneum.
- ARIES & BEJIN 1982: *Sexualités occidentales*, per Philippe Ariès i André Béjin. Paris: Editions du Seuil.
- AUROBINDO 1955: *La vie divine*, per Shri Aurobindo. Paris: Albin Michel.
- BAUMANN & WESTERMANN 1948: *Les peuples et les civilisations de l'Afrique. Suivi de les langues et l'éducation*, per H. Baumann i D. Westermann. Paris: Payot.
- BAUMANN 1955: *Das doppelte Geschlecht. Ethnologische Studien zur Bisexualität in Ritus und Mythos*, per H. Baumann. Berlin.
- BECKWITH 1951: *The Kumulipo*, per Martha W. Beckwith. Chicago University Press.
- BEIDELMANN 1963: "Witchcraft in Ukaguru", per T. O. Beidelmann. En *Witchcraft and sorcery in East Africa*, per J. Middleton i E. H. Winter (ed.). Londres: Routledge & Kegan Paul.
- BERNDT 1951: *Kunapipi*, per R. M. Berndt. Nova York
- BREMMER 1980: "An enigmatic Indo-European rite: paederasty", per J. Bremmer. *A Arethusa* 13.2: 279-298.
- BRHAD ARANYAKA UPANISAD 1969: *The principal Upanisads, edited with introduction, text, translation and notes*, per S. Radhakrishnan. London: Allen & Unwin.
- BROSSE 1983: *Conciencia-Energía. Estructura del hombre y del universo. Sus implicaciones científicas, sociales y espirituales*, per Thérèse Brosse. Madrid: Taurus.
- BULLOCK 1950: *The Mashona and the Matabele*, per C. Bullock. Cape Town: Juta.
- CAMPBELL 1976: *Humankind emerging*, per Bernard G. Campbell. Boston: Little, Brown & Co.
- ÇATAPATHA BRAHMANA 1972: *The Çatapatha Brahmana, according to the text of the Mādhyandina school*, traduit a l'anglès per J. Eggeling a SBE XII, XXVI, XLI, XLIII, XLIV. Delhi: Motilal Banarsidas.
- CHALUS 1963: *L'homme et la religion. Recherches sur les sources psychologiques des croyances*, per Paul Chalus. Paris: Albin Michel.
- CHANDOGYA UPANISAD 1969: *The principal Upanisads, edited with introduction, text, translation and notes*, per S. Radhakrishnan. London: Allen & Unwin.
- CIEZA DE LEON 1553: *Parte primera de la chronica del Perú*, per Pedro de Cieza de León. Sevilla: Martín de Montedoca.

- CIEZA DE LEON 1880: *Segunda parte de la crónica del Perú*, per Pedro de Cieza de León. Madrid: Manuel Hernández.
- CIVA PURANA 1940: *Çiva Purâna*, amb una traducció al hindi. Mathura. 2 vol.
- CLARK 1977: *World prehistory in new perspective*, per G. Clark. Cambridge University Press.
- CORBIN 1969: *Creative imagination in the Sûfism of Ibn Arabi*, per Henry Corbin. Princeton University Press.
- CUCCHIARI 1981: "The gender revolution and the transition from bisexual hord to patrilocal band", per Salvatore Cucchiari. En *Sexual meanings. The cultural construction of gender and sexuality*, per Sherry B. Ortner i Harriet Whitehead (ed.). Cambridge University Press.
- DANIELOU 1960: *Le polytheisme hindou*, per Alain Daniélou. Paris: Buchet/Chastel.
- DANIELOU 1973: *La sculpture érotique hindoue*, per Alain Daniélou. Paris: Buchet/Chastel.
- DANIELOU 1979: *Shiva et Dionysos. La religion de la nature et de l'éros. De la préhistoire à l'avenir*, per Alain Daniélou. Paris: Fayard.
- DANTE 1952: *La divina comèdia*, per Dante Alighieri. Traducció i comentaris de Josep M. de Segarra. Barcelona: Alpha. 3 vol.
- DARMESTER 1891: "Le Hvaêtvadatha, ou le mariage entre consanguins chez les Parsis", per J. Darmesteter. A *Revue de l'histoire des religions* 24: 366-375.
- DEVEREUX 1939: "The social and cultural implications of incest among the Mohave Indians", per G. Dévéreux. A *Psychoanalytic quarterly* 8: 510-533.
- DOKE 1923: "Social control among the Lambas", per C. M. Doke. A *Bantu studies* 2: 35-41.
- DOVER 1978: *Greek homosexuality*, per K. J. Dover. London: Duckworth.
- DUMEZIL 1984: "Preface", per G. Dumézil. A *L'homosexualité dans la mythologie grecque*, per B. Sergent. Paris: Payot.
- ELIADE 1951: *Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*, per M. Eliade. Paris: Payot.
- ELIADE 1954: *Le yoga. Immortalité et liberté*, per M. Eliade. Paris: Payot.
- ELIADE 1984: *Mefistófeles y el andrógino*, per M. Eliade. Barcelona: Labor.
- EVANS-PRITCHARD 1971: *The Azande. History and political institutions*, per E. E. Evans-Pritchard. Oxford: Clarendon Press.
- EVOLA 1959: *Métaphysique du sexe*, per J. Evola. Paris: Payot.
- FERNANDEZ DE OVIEDO 1526: *Oviedo: de la natural hystoria de*

- las Indias*, per Gonzalo Fernández de Oviedo. Toledo: Remon de Petras.
- FOX 1982: "Les conditions de l'évolution sexuelle", per R. Fox. En *Sexualités occidentales*, per Philippe Ariès i André Béjin (ed.). Paris: Editions du Seuil.
- FRAZER 1939: *The native races of Asia and Europe*, per J. G. Frazer. Londres: Humphries.
- FREUD 1957: *Civilization and its discontents*, per Sigmund Freud. Londres: Hogarth Press Ltd.
- FROBENIUS 1949: *Mythologie de l'Atlantide*, per L. Frobenius. Paris: Payot.
- GILLOT 1961: *Des sorciers, des envouteurs, des mages*, per Marguerite Gillot. Les Editions de la Table Ronde.
- GRIAULE 1954: "Remarques sur l'oncle utérin au Soudan", per M. Griaule. A *Cahiers internationaux de sociologie* 16: 35-49.
- GUERRA 1971: *The pre-Columbian mind. A study into the aberrant nature of sexual drives, drugs affecting behaviour and the attitudes towards life and death, with a survey of psychotherapy in pre-Columbian America*, per Francisco Guerra. Londres/Nova York.
- GUIART 1953: "Native society in the New Hebrides. The Big Nambas of Northern Malekula", per J. Guiart. A *Mankind* 4: 439-446.
- GUTIERREZ DE SANTA CLARA 1963: *Quinquenarios o historia de las guerras civiles del Perú*, per Pedro Gutiérrez de Santa Clara. A "Biblioteca de Autores Españoles" vol. 165-167. Madrid: Atlas.
- GWYN GRIFFITHS 1969: *The conflict of Horus and Seth*, per J. Gwyn Griffiths. Chicago.
- GWYN GRIFFITHS 1970: *Plutarch's De Iside et Osiride*, per J. Gwyn Griffiths. University of Wales Press.
- HAMMOND 1976: *Physical anthropology and archaeology. Introductory readings*, per Peter B. Hammond. Nova York: Macmillan Publishing Co.
- HARRIS 1978: *Cannibals and kings. The origins of cultures*, per M. Harris. Fontana/Collins.
- HAUSSIG 1965: *Wörterbuch der Mythologie. Götter und Mythen im vorderen Orient*, per Hans Wilhelm Haussig (ed.). Stuttgart: Ernst Klett.
- HAUSSIG 1984: *Wörterbuch der Mythologie. Götter und Mythen des indischen Subkontinents. Band V*, per Hans Wilhelm Haussig (ed.). Stuttgart: Ernst Klett.
- HERBERT 1949: *L'enseignement de Râmakrishna. Paroles groupées et annotées*, per Jean Herbert. Paris: Albin Michel.
- HERDT 1982: *Rituals of manhood. Male initiation in Papua New Guinea*, per Gilbert H. Herdt (ed.). University of California Press.

- HERDT 1984: *Ritualized homosexuality in Melanesia*, per Gilbert H. Herdt (ed.). University of California Press.
- HERDT 1987: *The Sambia. Ritual and gender in New Guinea*, per Gilbert H. Herdt. Nova York: Holt, Rinehart & Winston.
- HEUSCH 1958: *Essais sur le symbolisme de l'inceste royal en Afrique*, per Luc de Heusch. Bruxelles: Solvay.
- HOLLANDER 1964: *The poetic Edda*, per L. M. Hollander. University of Texas Press.
- HOPKINS 1920: "Brother-sister marriage in Roman Egypt", per Keith Hopkins. *A Comparative Study in Society & History*, 22: 303-309
- IBN ARABI 1975: *The wisdom of the prophets*, per Muhyi-d-din Ibn 'Arabi. Traduït al francès per Titus Burckhardt i del francès a l'anglès per Angela Culme-Seymour. Beshara Publications.
- JUNG 1959: *The archetypes and the collective unconscious*, per Carl Gustav Jung. A *Collected Works*. Princeton University Press.
- JUNOD 1936: *Moeurs et coutumes des bantous*, per H. A. Junod. Paris: Payot. 2 vol.
- KARSTEN 1949: *A totalitarian State of the past. The civilization of the Inca empire in ancient peru*, per Rafael Karsten. Nova York/Londres.
- KELLY 1977: *Etoro social structure*, per R. Kelly. University of Michigan Press.
- LARSON 1974: *Myth in Indo-European antiquity*, per Gerald James Larson (ed.). University of California Press.
- LAVIOSA-ZAMBOTTI 1950: *Ursprung und Ausbreitung der Kultur*, per Pia Laviosa-Zambotti. Baden-Baden.
- LEAKEY & LEWIN 1981: *People of the lake. Man: his origins, nature and future*, per R. Leakey i R. Lewin. Pelican Books.
- LEENHARDT 1932: "Documents néo-caledoniens", per M. Leenhardt. A *Travaux et mémoires de l'Institut d'Ethnologie*, vol. 9.
- LE HERISSE 1911: *L'ancien royaume du Dahomey*. Paris: Larousse.
- LEVI MAKARIUS 1974: *Le sacré et la violation des interdits*, per Laura Lévi Makarius. Paris: Payot.
- LEVI-STRAUSS 1949: *Les structures élémentaires de la parenté*, per C. Lévi-Strauss. Paris.
- LINGA PURANA 1925: *Linga Purâna*, amb el comentari de Shiva Toshini. Bombay: Venkateshvara Press.
- LINGOPASANA RAHASYA 1941-1942: "Lingopasana rahasya", per Karapâtri Svâmi. A *Siddhânta* vol. II en hindi.
- MAGNE 1975: *Sacrifice et sacerdoce. Origines chrétiennes II*, per Jean Magne. Paris.
- MAHABHARATA 1926: *Mahâbhârata*, edició del Svâdhyâya Mandala.

- Aundh.
- MALINOWSKI 1930: *La vie sexuelle des sauvages du Nord-Ouest de la Mélanésie*, per B. Malinowski. Paris: Payot.
- MANN 1976: "Homo erectus", per Alan E. Mann. *A Physical anthropology and archaeology. Introductory readings*, per P. B. Hammond. Nova York: Macmillan Publishing Co.
- MARKIDES 1985: *The magus of Strovolos. The extraordinary world of a spiritual healer*, per Kyriakos C. Markides. Londres: Arkana.
- 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.
- MAUSS 1947: *Manuel d'ethnographie*, per M. Mauss. Paris: Payot.
- MAYRHOFER 1956: *Kurzgefasstes etymologisches Wörterbuch des Altindischen. A concise etymological Sanskrit dictionary*, per M. Mayrhofer. Heidelberg: C. Winter-Universitätsverlag. 3 vol.
- MEYEROWITZ 1960: *The divine king in Ghana and Ancient Egypt*, per Eva L. R. Meyerowitz. Londres: Faber.
- MONTSERRAT 1980: "El universo masculino de los naasenos", per José Montserrat Torrens. *A Faventia* 211: 7-13. Universitat Autònoma de Barcelona.
- MORRIS 1970: *El mono desnudo. Un estudio del animal humano*, per Desmond Morris. Barcelona.
- MOSCOVICI 1972: *La société contre nature*, per Serge Moscovici. Paris: Union Générale d'Éditions.
- MURPHET 1981: *Sai Baba, man of miracles*, per Howard Murphet. New Delhi: Macmillan India Ltd.
- NICHOLSON 1978: *Studies in Islamic mysticism*, per R. A. Nicholson. Cambridge University Press.
- O'FLAHERTY 1973: *Shiva, the erotic ascetic*, per Wendy Doniger O'Flaherty. Oxford University Press.
- O'FLAHERTY 1980: *Women, androgynes and other mythical beasts*, per Wendy Doniger O'Flaherty. University of Chicago Press.
- OPLER 1937: "Chiricana Apache social organization", per M. E. Opler. *A Social anthropology of the North American tribes*, per F. Eggan (ed.). Chicago University Press.
- ORTNER & WHITEHEAD 1981: *Sexual meanings. The cultural construction of gender and sexuality*, per Sherry B. Ortner i Harriet Whitehead. Cambridge University Press.
- PAULME 1940: "Sur quelques rites de purification des Dogon" per Dénise Paulme. *A Journal de la société africaniste* 10: 65-78.
- PETZOLDT 1970: *Deutsche Volkssagen*, per Leander Petzoldt.

- Munich.
- POKORNY 1959: *Indogermanisches etymologisches Wörterbuch*, per Julius Pokorny. Bern/Munich: Francke Verlag. 2 vol.
- PRITCHARD 1969: *Ancient Near Eastern texts relating to the Old Testament*, per James B. Pritchard. Princeton University Press.
- RASMUSSEN 1929: *Du Groenland au Pacifique*, per K. Rasmussen. Paris: Plon.
- REICH 1975: *The invasion of compulsory sex-morality*, per Wilhelm Reich. Penguin Books.
- REICHARD 1950: *Navaho religion*, per Gladys A. Reichard. Nova York: Pantheon. 2 vol.
- RG VEDA 1951: *Der Rig-Veda aus dem Sanskrit ins Deutsche übersetzt und mit einem laufenden Kommentar versehen*, per Karl Friedrich Geldner. Harvard University Press. 3 vol.
- ROHEIM 1970: *Héros phalliques et symboles maternels dans la mythologie australienne. Essai d'interprétation psychanalytique 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.
- SAHLINS 1971: *Social stratification in Polynesia*, per Marshall D. Sahlins. University of Washington Press.
- SBE XII, XXVI, XLI, XLIII, XLIV: *The Çatapatha Brâhmana, according to the text of the Mâdhyandina school*, traduit a l'anglès per J. Eggeling. En la sèrie *Sacred Books of the East*. Varanasi: Motilal Banarsidas.
- SBE XVIII, XLVII: *Pahlavi texts*, en la sèrie *Sacred Books of the East*. Varanasi: Motilal Banarsidas.
- SCHERER 1983: *La pedagogía pervertida*, per René Schérer. Barcelona: Laertes.
- SELIGMAN & SELIGMAN 1965: *Pagan tribes of Nilotic Sudan*, per C. C. Seligman i B. Z. Seligman. Londres: Routledge & Kegan Paul.
- 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.
- SERPENTI 1965: *Cultivators in the swamps. Social structure and horticulture in a New Guinea society*, per L. M. Serpenti. Assen: Van Gorcum.
- SKANDA PURANA 1913: *Skanda Purâna*, amb un comentari. Lucknow: Navala Kishore Press. 16 vol.
- SOERUM 1984: "Growth and decay. Bedamini notions of



- sexuality", per Arve Soerum. A *Ritualized homosexuality in Melanesia*, per Gilbert H. Herdt (ed.). University of California Press.
- SPENCER & GILLEN 1899: *The native tribes of Central Australia*, per B. Spencer i F. Gillen. Londres.
- STANNUS 1910: "Notes on some tribes of British Central Africa", per H. S. Stannus. *A Journal of the (royal) anthropological Institute of Great Britain and Ireland* 40: 285-335.
- SUMNER & KELLER 1927: *The science of society*, per W. G. Sumner i A. G. Keller. Yale University Press. 4 vol.
- TAITTIRIYA SAMHITA 1914: *The Veda of the Black Yajus School, entitled Taitiriyâ Samhitâ*, traduit a l'anglès per Arthur Berridale Keith. Harvard Oriental Series. Vol 18-19.
- TALKS 1968: *Talks with Sri Ramana Maharshi*. Tiruvannamalai: Sri Ramanasramam.
- TALLEY 1974: "Runes, mandrakes and gallows" per J. E. Talley. *A Myth in Indo-European antiquity*, per G. J. Larson (ed.). University of California Press.
- TANNER 1981: *On becoming human*, per Nancy Makepeace Tanner. Cambridge University Press.
- THOMSON 1935: "The hero cult, initiation and totemism on Cape York", per D. F. Thomson. *A Journal of the (royal) anthropological Institute of Great Britain and Ireland* 63: 453-537.
- TURNER 1957: *Schism and continuity in an African society*, per V. W. F. Turner. Manchester University Press.
- TURNER 1967: *The forest of symbols. Aspects of Ndembu ritual*, per V. W. F. Turner. Cornell University Press.
- VALERA 1968: *Relación de las costumbres antiguas de los naturales del Pirú*, per Blas Valera. A "Biblioteca de Autores Españoles", vol. 209. Madrid: Atlas.
- VAN GENNEP 1904: *Tabou et totemisme à Madagascar*, per A. Van Gennep. Paris: Leroux.
- VANGGAARD 1972: *Phallós. A symbol and its history in the male world*, per Thorkill Vanggaard. International Universities Press.
- VANSINA 1955: "Initiation rituals of the Bushong", per J. Vansina. *Africa* 25: 138-153.
- VANSINA 1964: *Le royaume Kuba*, per J. Vansina. Tervuren.
- WALKER 1968: *Hindu world*, per Benjamin Walker. Londres. 2 vol.
- WESTERMARCK 1921: *The history of human marriage*, per E. Westermarck. Londres: Macmillan. 3 vol.
- WOLFF 1979: *Bisexuality. A study*, per Charlotte Wolff. Londres: Quartet Books.
- ZAEHNER 1961: *The dawn and twilight of Zoroastrianism*, per

R. C. Zaehner. Londres.