
Consejo editorial

María Eugenia Aubet - Manuel Cruz Rodríguez - Josep M. Delgado
Ribas - Oscar Guasch Andreu - Antonio Izquierdo Escribano - Raquel
Osborne - Lucas R. Platero - Oriol Romaní Alfonso - Amelia Sáiz
López - Verena Stolcke - Olga Viñuales Sarasa

JORDI BENET, ALBERT FARRÉ,
JOAN GIMENO, JORDI TOMÀS (coords.)

REIS NEGRES, CABELLS BLANCS,
TERRA VERMELLA

Llibre en homenatge al professor d'història
d'Àfrica Ferran Iniesta Vernet

Índex

Haikus al mestre Ferran, *Toni Planells*, 11

Introducció. Emitai (Per una crítica cordial a la raó petita), 13

PRIMERA PART

Ètnia i nació

1. La grana caminada dens las periferias, *Christian Coulon*, 21
2. Ferran Iniesta, Edward W. Said: dialogue imaginaire chemins faisant, *René Otayek*, 37
3. La production politique des classes moyennes en Afrique: les nouveaux habits de Genghis Khan?, *Dominique Darbon*, 53
4. *Upwaut*, el llop que obre camins i els connecta, a l'Àfrica i a Catalunya, *Rafael Crespo Ubero*, 77
5. Etnosistema i llengua a l'Àfrica, *Joan Manuel Cabezas*, 91
6. O nacionalismo africano e o colonialismo português: do conflito a descolonização, *Josep Sánchez Cervelló*, 97

SEGONA PART

Bajo la cruz del Sur

7. «État colonial»... Quel État colonial?, *Michel Cahen*, 129
8. Le «Fokonolona»: mythe et réalité, *Manassé Esoavelomandroso*, 159

Disseny de la coberta: Joaquín Monclús

© Foto coberta: Arxiu familia Iniesta

© Jordi Benet, Albert Farré, Joan Gimeno i Jordi Tomàs, coordinadors, 2016

© Edicions Bellaterra, S.L., 2016
Navas de Tolosa, 289 bis. 08026 Barcelona
www.ed-bellaterra.com

Imprès a Romanyà Valls. Capellades (Barcelona)

9. Les lliçons de l'Índic, *Albert Farré*, 169
10. De Saint Domingue a Haití. Luces y sombras, *Javier Laviña*, 179
11. Cristianisme al Kongo: frontera, identitat, poder i tradició, *Joan Gimeno*, 195
12. Reis i déus a l'Egipte dels orígens: algunes dades, una reflexió, *Josep Cervelló Autuori*, 231

TERCERA PART

La frontera ambigua

13. L'escarabat Bum Bum, *Jacint Creus*, 251
14. Las lógicas duales, la invención ingeniera y la lógica no-dual, *Arcadio Rojo*, 267
15. Perspectives Creuades entre l'Antropologia i la Història, *Ramon Sarró*, 299
16. *Cum novo cantico*, *Carme Vila*, 307
17. Classificar o Outro: historização e flutuação dos conceitos, *Isabel Castro Henriques*, 315
18. Metodologies espúries, visions holistes, *Albert Roca*, 337

QUARTA PART

El planeta negro

19. Un sabio en tres actos, *Antoni Castel*, 371
20. El gran manitú, *Alfred Bosch*, 375
21. Hommage à Ferran Iniesta, *Pierre Oum Ndigi*, 379
22. Creador de quimeras compartidas: reflexiones sobre la influencia de Ferran Iniesta en el africanismo catalán, *Lola López*, 389
23. Ferran Iniesta y las deudas impagadas, *Alberto López Bargasdos*, 401
24. Els rengles torts de l'africanisme català, *Gustau Nerín*, 407
25. Elogi del coratge, *Jordi Tomàs*, 409
26. Ferran Iniesta, el mestre fidel a si mateix, *Jordi Benet Castiello*, 425
27. Iniesta, Ferran: un Akhenaton en estat salvatge, *Albert Sánchez Piñol*, 435

28. Ferran Iniesta i Vernet: el compromiso con África y la sabiduría que lo trasciende, *Soledad Vieitez Cerdeño*, 439
 29. Ferrán desde Madrid, *Alicia Campos Serrano y Mariví Ordóñez del Pino*, 447
 30. Carta homenaje a Ferrán..., *Itziar Ruiz-Giménez Arrieta*, 451
- Thot (o la impossibilitat de concloure), 455

12.

Reis i déus a l'Egipte dels orígens: algunes dades, una reflexió

Josep Cervelló Autuori

Universitat Autònoma de Barcelona

Aviat farà 70 anys que va veure la llum un estudi ja clàssic sobre la reialesa de l'Egipte faraònic: *Kingship and the Gods*, traduït al castellà com *Reyes y dioses*, de l'orientalista i historiador de l'art Henri Frankfort. En ell, l'autor fa una de les aproximacions més lúcides i penetrants que s'ha proposat mai a la monarquia faraònica, a la seva significació, als seus rituals i a la ideologia i la mitologia que l'amenen, i defensa una relació de contigüitat íntima, de pertinença a una única categoria d'éssers transcendents, de reis i déus. L'evidència arqueològica, iconogràfica i epigràfica avui dia a disposició pel que fa a les etapes constitutives i, per tant, definidores d'aquesta monarquia, molt més rica que la que va poder fer servir Frankfort a mitjan segle xx, sembla donar-li aclaparadorament la raó...

Aviat farà 30 anys, benvolgut Ferran, que un grup de persones interessades en l'antic Egipte i impactades i seduïdes per la teva mirada nova, fresca, un pèl irreverent, «meridional», de la civilització dels faraons, i seduïdes també —per què no?— pel teu estil vehement i compromès, es va reunir per estudiar, primera entre altres, l'obra de Frankfort. Perquè, si aquest autor va arribar a les conclusions a què va arribar, va ser per la seva visió igualment «meridional» d'Egipte, pel seu interès en les civilitzacions africanes i la seva convicció que l'antic Egipte emergeix del mateix «substrat» cultural que les civilitzacions nilosaharianes antigues i modernes tradicionals, moltes de les quals s'organitzen en reialeses divines...

Així doncs, ara em permeto, des de l'afecte i el reconeixement, oferir-te aquestes pàgines a mode d'actualització d'aquelles memorables trobades i discussions sobre *Reyes y dioses*, i aprofito l'avinen-

tesa per agrair-te la teva condició d'Upuaut de tants de nosaltres, que, guiats per tu, vam tenir l'oportunitat d'agermanar dues realitats que semblaven antitètiques i excloents: Egipte i Àfrica.

Durant les darreres tres dècades, els nostres coneixements sobre el Neolític i el Predinàstic egipcis, és a dir, sobre les etapes formatives de la civilització faraònica, que s'estenen entre el V i el IV mil·lenni a.C., han crescut de manera exponencial, arran, d'una banda, dels fecunds resultats de nombroses missions arqueològiques sobre el terreny, i, de l'altra, de canvis profunds en els plantejaments epistemològics i metodològics. Pel que fa als primers, les noves dades arriben, no només dels grans centres de l'Alt Egipte on es documenta de manera més clara i significativa el canvi social i cultural, com ara Hieracòmpolis o Abidos, on una missió angloamericana i una altra d'alemanya, respectivament, treballen des dels anys 70-80, sinó també de molts altres jaciments situats en tota la geografia nilòtica, des del delta fins a la Baixa Núbia i, en els darrers anys, també en els deserts oriental (aràbic) i occidental (líbic). I pel que fa als segons, les antigues tesis difusionistes que es resumien en el principi de l'*ex Oriente lux* (= «la llum [de la civilització ve] des de[l Pròxim] Orient») i obeïen a la manca de dades han deixat pas a plantejaments més complexos que expliquen el canvi econòmic, social, polític i cultural com a resultat de transformacions endògenes a partir d'un transfons cultural comú saharià-nilòtic, propi de tot el quadrant nord oriental d'Àfrica, sense però excloure el contacte interregional (també amb el Pròxim Orient) com a un dels motors d'aquestes transformacions. Així, el significatiu títol d'una recent i fonamental síntesi d'arqueologia de l'Egipte dels orígens resa, per exemple, *The Archaeology of Early Egypt. Social Transformations in North-East Africa, 10.000 to 2650 BC* (Wengrow, 2006). Tot plegat fa que, si bé, com és lògic, en el futur noves dades aniran completant i matisant aquest panorama, les línies mestres del procés històric que condueix des dels primers agricultors de la vall del Nil fins als primers faraons puguin ser considerades com definitivament fixades.

Vegem, doncs, de manera succinta, quines són aquestes línies. Ens centrarem en el IV mil·lenni a.C., quan, ja produïda la neolitització

ció de la vall del Nil, es desenvolupa el Predinàstic egipci.¹ En efecte, el procés que va conduir a la formació de l'Estat faraònic va tenir lloc a l'Alt Egipte durant el llarg període conegut amb el nom de *cultura de Nagada*, a partir del jaciment epònim situat a l'àrea de l'actual Qena, al nord de Luxor. La cultura de Nagada abasta tot el IV mil·lenni i es divideix en tres fases: Nagada I (c. 3900-3750 a.C.), Nagada II (c. 3750-3300 a.C.; subdividida en Nagada IIA-B, c. 3750-3600 a.C., i Nagada IIC-D, c. 3600-3300 a.C.) i Nagada III (c. 3300-3000 a.C.; subdividida en Nagada IIIA-B, c. 3300-3100 a.C., període corresponent a l'anomenada dinastia 0 i a la unificació de les «Dues Terres», i Nagada IIIC, c. 3100-3000 a.C., que correspon ja a inicis de la I dinastia). A partir de Nagada I, les principals necròpolis de l'Alt Egipte revelen una progressiva diferenciació social, que es manifesta en la diversitat de mida i estructura de les tombes i de riquesa dels aixovars funeraris, i que condueix a la jerarquització de les comunitats i a l'aparició dels primers cabdillatges, primer, i de petits Estats primerencs, a continuació.

En l'etapa de Nagada II, en la regió de l'Alt Egipte compresa entre Abidos i Hieracòmpolis, aquest procés de jerarquització social, de formació d'elits i cabdillatges locals, d'especialització del treball i, en definitiva, d'adveniment d'una societat complexa, s'accelera. Tres centres destaquen en aquesta regió per la seva envergadura, la seva densitat de població i el seu dinamisme cultural, els tres en el marge occidental del Nil: Hieracòmpolis, al sud, Nagada, al centre, i Abidos, al nord. Al voltant d'ells es constitueixen tres «proto-regnes» que, des de Nagada IIC-D, poden considerar-se ja Estats primerencs (Kemp, 2006², pp. 76-77; Campagno, 2002, pp. 171-201; Cervelló Autuori, 2011a, pp. 79-83). Els vestigis més antics d'iconografia de temàtica indubtablement faraònica procedeixen de les tombes de les elits de Hieracòmpolis i d'Abidos (especialment de l'anomenada tomba 100 de Hieracòmpolis, on es representa, per primer cop, per exemple, el conegut motiu de la massacre de l'enemic: un personatge dempeus —més tard el faraó— brandeix una maça amb una mà i, amb l'altra, subjecta pel

1. Per a la cronologia i la dinàmica històrica dels orígens d'Egipte, es poden consultar, en general: Wilkinson, 1999, 2010; Midant-Reynes, 2003; Wengrow, 2006; Koehler, 2010; Cervelló Autuori, 2011a; Teeter, 2011.

cabell els enemics agenollats davant d'ell).² A principis de Nagada III, per processos difícils de reconstruir, l'evidència arqueològica indica que els tres «proto-regnes» han deixat pas a un únic Estat unitari, amb «capital» a Abidos. Durant Nagada IIIA-B, els reis d'aquest Estat, que són els més antics coneguts a la vall del Nil i es reuneixen en l'anomenada dinastia 0, emprenen el procés d'unificació de tot el país, des de la primera cataracta, pel sud, fins a la Mediterrània, pel nord.

Mentre tot això succeeix a l'Alt Egipte, en el delta del Nil no arriba a formar-se mai un Estat unitari, i la cultura material pròpia d'aquesta regió durant Nagada I i Nagada II deixa pas pacíficament, des de finals d'aquesta darrera etapa, a la cultura de l'Alt Egipte, més dinàmica i difosa probablement a partir de «colònies» fundades estratègicament al delta pels reis altegipcis amb la finalitat de controlar el comerç de bens de prestigi procedents del Pròxim Orient. És en aquest moment quan, tant en el delta i la regió memfita (per exemple, a Tarkhan) com a la Baixa Núbia (Qustul: vegeu nota 2), es constitueixen petits reialmes tot emulant la monarquia altegípcia i fent servir els seus símbols (com ara el *serekh*, la icona que representa la «façana de palau» i que identifica el rei) i la seva iconografia. Però tenen una durada breu. Pel que fa a Egipte, la «unificació cultural» precedeix la unificació política, que els reis de la dinastia 0 duen a terme per aneixió de les diferents unitats polítiques del nord del país per la via militar, de l'aliança o de la dissuasió.

2. En els anys 80 del segle passat, l'egiptòleg americà B. B. Williams, que va excavar el cementiri L de la localitat de Qustul, a la Baixa Núbia, una necròpolis d'elit on va exhumar diversos objectes amb iconografia faraònica (en concret cremadors d'encens de pedra i empremtes de segells cilíndrics sobre argila), va postular una data molt antiga per a aquest cementiri (primera meitat del IV mil·lenni) i un conseqüent origen nubi de la reialesa a la vall del Nil. La cronologia del jaciment, però, era hipotètica per la impossibilitat d'establir datacions segures a causa del pillatge al qual les tombes havien estat sotmeses. En l'actualitat, estudis comparats de la iconografia en qüestió i, sobretot, de la cultura material del cementiri (ceràmica, vasos de pedra, objectes de coure...), solidària amb la de la resta de la vall del Nil per a inicis de Nagada III (amb molts objectes clarament importats d'Egipte i inclús del Llevant del Pròxim Orient) i de la qual avui dia tenim una evidència molt més rica, han rebaixat la datació a aquesta darrera etapa (Midant-Reynes, 2003, pp. 303-305; Wengrow, 2006, pp. 166-171). Així, a Qustul, com a altres localitats de la vall del Nil, s'hauria constituït una «reialesa» tardana, a imitació de la reialesa altegípcia (vegeu a continuació). Això explica per què la iconografia faraònica apareix gradualment a Hieracòmpolis i a Abidos i, en canvi, ho fa sobtadament a Qustul, la qual cosa constituïa, precisament, un dels problemes de la proposta de Williams.

El rei Narmer completa la unificació cap al 3100 a.C. i és considerat per la documentació contemporània (paleta de Narmer i empremtes de segells cilíndrics amb llistes reials) i per la tradició posterior com el primer rei de la primera dinastia (Cervelló Autuori, 1995, 2011b). Amb ell s'inaugura l'Època Tinita, que comprèn les dinasties I i II de la història faraònica (ca. 3100-2700 a.C.), així anomenada perquè els reis procedien de Tinis, nom de la ciutat —encara no localitzada— de la qual Abidos era, en realitat, la necròpolis. A principis de la I dinastia, també la Baixa Núbia cau sota la influència de l'Estat egipci i els regnes locals es desintegren.

Fins aquí, doncs, les línies mestres de les etapes formatives de la civilització faraònica, que, com dèiem, poden considerar-se ja ben fixades a partir de les dades arqueològiques, iconogràfiques i epigràfiques a disposició, prou significatives tant quantitativament com qualitativa. En aquest panorama, crida molt l'atenció un fet en el qual els estudiosos no s'han aturat prou i que, per tant, està pendent d'una anàlisi acurada.³ Es tracta d'un fet singular i, sens dubte, de gran significació en l'ordre social, cultural, religiós i espiritual. L'objectiu d'aquestes línies és, doncs, mirar d'identificar-lo i fer-ne una reflexió inicial.

A diferència del que succeeix en les cultures neolítiques i protohistòriques d'altres regions del Vell Món, a la vall del Nil no hi ha representacions plàstiques inequívokes de divinitats durant tot el V mil·lenni i inicis del IV (Neolític i Nagada I) i només apareixen de manera tímida i progressiva des de mitjan primera meitat del IV mil·lenni (Nagada II), per esdevenir habituals només a partir d'inicis del Dinàstic. Ens trobem amb la paradoxa aparent, per tant, que la cultura més «pietosa» de l'Antiguitat a ulls dels escriptors clàssics no va produir representacions tangibles de les seves divinitats (iconogràfiques, escultòriques) fins ben entrat el seu desenvolupament protohistòric. Això no és imputable a un possible problema de registre arqueològic, perquè l'esmentada acumulació actual de dades fa impossible que una manca absoluta d'evidència no sigui estadísticament significativa. La situació contrasta de manera molt significativa, per exemple, amb el

3. Qui l'ha assenyalat de manera més explícita és, de fet, un historiador de la religió egípcia i no un especialista en les cultures del Neolític i el Predinàstic: Erik Hornung (1999).

que succeeix a Anatòlia, on, en jaciments neolítics com Çatal Hüyük, en cronologies de VII i VI mil·lenni a.C., tenim ben documentades, a través de la seva plasmació plàstica, dues importants divinitats. La primera és una «deessa mare», representada com una dona esteatopígia amb atributs sexuals ben marcats, bé asseguda en un tron flanquejat per dos felins, bé en posició de part. La segona és una divinitat masculina associada al toro i representada com un noi jove o com un home barbat. En ambdós casos, estem clarament davant de divinitats, atès que tant la deessa mare entre felins com el déu-toro tenen continuïtat en la majoria de les civilitzacions anatòliques protohistòriques i antigues; la deessa mare de Çatal Hüyük, per exemple, és el prototip de la Hepatu hittita o de la Cibeles frígia.

Res de semblant es documenta a la vall del Nil durant el Neolític i inicis del Predinàstic. És cert que del neolític de l'Alt Egipte (Cultura Badariana, segona meitat del V mil·lenni a.C., precedent directe de la Cultura de Nagada) daten tres estatuetses d'argila que representen dones nues amb el pubis ben marcat i, en un cas, una clara esteatopígia, però es tracta de peces isolades, sense cap continuïtat en el panteó egipci posterior (no existeix, per exemple, una «deessa mare» en el panteó egipci històric), que s'han d'entendre més com a símbols puntuals de fertilitat associats a les creences agràries i funeràries (ja que es van trobar en sengles tombes) que com a representacions d'una divinitat concreta (Midant-Reynes, 1992, pp. 150-152). També és cert que durant Nagada I apareixen les famoses figuretes d'ivori de personatges masculins barbats o les figuretes d'argila de personatges femenins amb els braços aixecats i arcuats, però tampoc en aquest cas sembla que ens trobem davant d'imatges de divinitats, sinó més aviat davant de figuretes amb poder màgic, utilitzades en determinats rituals, per exemple iniciàtics, o d'exvots (Hornung, 1999, pp. 96-98).

L'exemple més antic conegut a la vall del Nil d'una imatge que correspon sens dubte a una divinitat data de molt finals de Nagada I o inicis de Nagada II. Procedeix de la tomba d'un cabdill de Hieracòmpolis situada en l'anomenat cementiri HK6, on a partir d'aquest moment s'enterra l'elit predinàstica d'aquesta localitat (Friedman 2011; Cervelló Autuori, e.p.). Com hem dit més amunt, estem en el període en què l'estratificació social i el sorgiment de cabdillatges comença a intensificar-se a l'Alt Egipte. La tomba, siglada com a T16, es troba al bell mig d'un complex en què estan enterrats també, en sepultures

subsidiàries, altres éssers humans (segurament membres de la família i del seguici del cabdill) i, molt significativament, una selecció d'animals de diverses espècies, salvatges i domèstics, alguns tan vistosos com un elefant, un ur, un hipopòtam o dos babuïns, curiosament inhumats. És la primera vegada a la vall del Nil que es crea un complex d'aquestes característiques i només es repetirà una altra vegada, en el mateix cementiri i una generació més tard (potser per al successor d'aquest cabdill). La presència dels animals obeeix a un simbolisme complex, que comporta en part nocions de prestigi (l'elefant, l'ur i els babuïns, vistosos, procedents de regions llunyanes i costosos de criar i mantenir, són veritables bens de prestigi) i en part nocions d'acompanyament, d'ofrena (especialment els animals domèstics), de protecció i, sobretot, de poder (el poderós animal salvatge com a *alter ego* del cabdill, tal com es veurà en la iconografia de temps de la unificació en relació amb el rei). El de la T16 és el complex funerari més antic exhumat a la vall del Nil i en ell es documenten per primer cop dues característiques definidores de la cultura funerària egípcia: la mastaba, atès que les tombes consisteixen en una subestructura excavada en el terreny i una superestructura que la cobreix construïda amb materials vegetals, ambdues de planta rectangular, i les màscares funeràries. Doncs bé, la imatge divina en qüestió està gravada sobre un fragment d'un recipient de ceràmica i consisteix en l'emblema de la deessa vaca Bat, divinitat clarament associada al poder en temps immediatament posteriors (apareix representada en el registre superior dels dos costats de la paleta de Narmer, tot presidint el conjunt iconogràfic); es conserva només la meitat esquerra de l'emblema, que consisteix en el cap de la vaca, amb les orelles y les banyes ben marcades (Hendrickx, 2005) (fig. 1).

També de Hieracòmpolis, però de l'etapa immediatament següent (primera meitat de Nagada II), procedeixen una segona representació gravada sobre ceràmica de l'emblema de la deessa Bat, en aquest cas completa (fig. 2), una figureta de malaquita d'un falcó (i fragments de dues més d'altres pedres) i diverses figuretes de calcària d'escorpins (Friedman, 2008, pp. 1179-1180; Hendrickx-Friedman, 2007). La primera fou exhumada en el recinte HK29A, que correspon a un gran santuari predinàstic, el més antic descobert a Egipte. I les figuretes van ser trobades novament en el cementiri d'elit HK6, en tombes o bé en un edifici de columnes (una veritable «sala hipòstila»

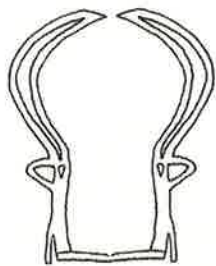


FIGURA 1. Emblema de la deessa Bat provinent del cementiri HK6 de Hieracòmpolis (reconstrucció). De: Hendrickx, 2005, p. 14.

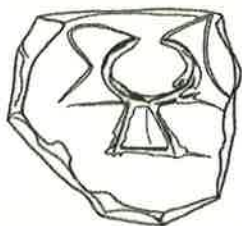


FIGURA 2. Emblema de la deessa Bat provinent del santuari HK29A de Hieracòmpolis. De: Hendrickx, 2005, p. 15.

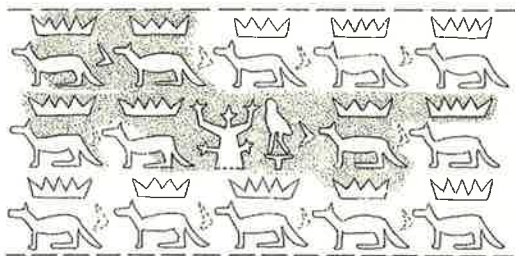


FIGURA 3. Empremta de segell cilíndric provinent del cementiri d'Umm el-Qaab, a Abidos. De: Hartung, U. (1998), «Prädynastische Siegelabrollungen aus dem Friedhof U in Abydos (Umm el-Qaab)», *MDAIK* 54, pp. 187-217 [p. 201, fig. 8].

avant-la-lettre) construït amb materials vegetals i en el qual, a mode de temple funerari, es retia culte presumiblement als cabdills allà enterrats. La presència primerenca del falcó a Hieracòmpolis no és estranya, si es té en compte que aquesta ciutat seria en temps històrics una de les seus principals del culte del déu falcó Horus i que aquest animal motiva el seu nom grec («Hieracòmpolis» = «la ciutat del falcó»); des de Nagada III, com veurem, el falcó serà identificat amb aquest déu i amb el rei. També l'escorpí serà el símbol d'una divinitat en època dinàstica, la deessa Serket, i s'identificarà amb el rei durant Nagada III.

Passem a l'etapa següent, Nagada IIC-D, quan els cabdillatges de Hieracòmpolis, Nagada i Abidos esdevenen «proto-regnes» o Estats primerencs. I ens traslладem de Hieracòmpolis a Abidos, al cementiri d'Umm el-Qaab d'aquesta localitat, on es van enterrar les elits locals durant Nagada I i Nagada II, i després, sense solució de continuïtat, els reis unificadors de la dinastia 0 i bona part dels reis tinites (dinasties I i II). A partir d'aquest moment, en efecte, Abidos substitueix Hieracòmpolis com a «motor històric». D'una tomba d'aquest cementiri i de l'època que ens ocupa prové una empremta de segell cilíndric (fig. 3) on es representa novament l'emblema de la deessa Bat, que de Hieracòmpolis va ser transferida a Abidos com a símbol de poder, ara associat als astres, com indica el fet que les banyes i les orelles s'acaben amb sengles estels i un cinquè estel es disposa al front. La representació no és única: torna a reproduir-se en una paleta de grauvaca una mica posterior provinent d'una tomba d'El-Gerza, localitat situada a l'alçada d'El-Fayum i ja sota el radi d'acció dels reis altegiptics. L'associació entre les deesses vaques, el cel i els astres és ben coneguda, ja que constitueix un dels trets definidors de la deessa vaca egípcia per excel·lència: Hathor (Frankfort, 1981, pp. 184-202). Al costat de l'emblema de Bat apareixen en la iconografia del segell un ocell perxat, de difícil interpretació, i, al voltant dels dos motius, tres icones més combinades que es repeteixen diverses vegades i que consisteixen en un motiu angular també de difícil interpretació, unes muntanyes i un cànid. Atès que aquest darrer presenta una forma molt semblant a la que, ja en la I dinastia, tindrà en altres empremtes de segells cilíndrics el xacal del déu Khentimentiu, ara clarament identificat per la grafia jeroglífica del seu nom, podríem concloure que la del segell que ens ocupa és una representació primerenca

d'aquesta mateixa divinitat, la primera documentada fins avui. Com el falcó Horus de Hieracòmpolis, el xacal Khentimentiu és la divinitat original d'Abidos i la més important de la localitat fins que Osiris no s'hi va sincretitzar, durant el Regne Antic. Les muntanyes que acompanyen el cànid podrien fer al·lusió al caràcter psicopomp de Khentimentiu, nom que significa literalment «Aquell que està al davant dels occidentals», o sigui, «que guia els difunts», atès que es tracta de la divinitat que acompanya els morts pels difícils camins de les muntanyes de l'Occident, on s'ubicava el Més Enllà (Cervelló Autuori, e.p.). Com es pot veure, per tant, en la segona meitat de Nagada II els déus segueixen essent representats en la seva forma animal.

No és fins Nagada III, mentre té lloc la «unificació de les Dues Terres», que data la primera representació inequívoca coneguda a la vall del Nil d'un déu antropomorf. Es tracta de tres colossos fragmentaris del déu itifàl·lic de la fertilitat Min, de pedra calcària, que formaven part del temple predinàstic de Coptos, també a l'Alt Egipte, i avui es guarden entre el Museu d'El Caire i l'Ashmolean Museum d'Oxford (Kemp, 2006², pp. 128-131; Wengrow, 2006, pp. 195-198). I no serà fins les dinasties I i II que les representacions de divinitats augmentaran molt significativament i es generalitzaran, i que quedaran definitivament establerts els tres «aspectes» històrics dels déus: zoomorf (toro Apis, moltó Khnum, babuí Hedjur, lleona Mafdet, voltor Nekhbet, cobra Wadjet, xacals Khentimentiu, Anubis i Upuaut...), antropomorf (Min, Ptah, Neit, Seshat, Wadjet...) i antropozoomorf (des de la II dinastia: home-amb-cap-de-falcó Horus, home-amb-cap-de-monstre Set o Ash, dona-amb-cap-de-gata Bastet; Hornung, 1999, pp. 103-104).

En les pàgines que precedeixen hem presentat totes les imatges o figuretes conegudes anteriors a la I dinastia susceptibles de ser interpretades de manera inequívoca com a representacions de divinitats. La seva raresa contrasta amb la gran riquesa de la cultura figurativa del moment. Com hem pogut comprovar, no hi ha cap representació per al Neolític i inicis del Predinàstic (Nagada I) i aquestes són molt escasses per a la resta del Predinàstic (Nagada II i III). A més, fins Nagada III totes les imatges o figuretes presenten les divinitats en la seva forma animal: vaca Bat de Hieracòmpolis i Abidos, falcó de Hieracòmpolis (ja Horus?), divinitat escorpí de Hieracòmpolis i xacal d'Abidos (ja Khentimentiu?). Així, les representacions més antigues d'éssers

transcendents a la vall del Nil reproduïxen la seva manifestació animal, sens dubte la més visible i «plàstica», la que evoca de manera més eloqüent la seva essència de forces (sobre)naturals. A partir de Nagada III, en canvi, comença una progressiva «antropomorfització» de l'aspecte de les divinitats que condueix a les formes antropomorfes o híbrides esmentades.

Arribats a aquest punt, criden l'atenció dos fets essencials. En primer lloc, les representacions més antigues d'éssers transcendents a la vall del Nil ho són, totes elles, de divinitats estretament vinculades al poder reial naixent: el falcó i l'escorpí són formes que el rei assumeix també en la iconografia contemporània; Khentimentiu és el déu de la necròpolis reial d'Abidos; Bat és una deessa vinculada primer als cabdills de Hieracòmpolis i després als reis d'Abidos i a Narmer; i Min, el déu antropomorf itifàl·lic és aviat incorporat a la ideologia de la monarquia faraònica com a símbol de la fertilitat còsmica que el rei garanteix. En segon lloc, la representació plàstica de l'agent del poder còsmic i polític en l'Egipte dels orígens, especialment a partir de Nagada III, és a dir, dels reis de la dinastia 0 que duen a terme el procés d'unificació, és també en forma animal quan es tracta d'expressar la seva naturalesa profunda o la seva funció d'imposició de l'ordre sobre el caos per la via de la violència, o quan es tracta de designar-lo en l'escriptura naixent. Així, en els anomenats «documents de la unificació», a saber, mànecs de ganivet, paletes o caps de maça votius amb iconografia transmissora de la ideologia de la monarquia faraònica naixent, el rei és representat com un falcó, un toro, un escorpí o un lleó (fig. 4) que abat enemics o destrueix fortaleses (Cervelló Autuori, 2011b, pp. 486-487; e.p.). Igualment, en les inscripcions jeroglífiques més antigues documentades a la vall del Nil, que procedeixen de la tomba siglada com U-j del cementiri d'Umm el-Qaab d'Abidos, s'al·ludeix al rei mitjançant signes que representen aquests mateixos animals, en especial l'escorpí i el falcó (Cervelló Autuori, 2015, pp. 382-404).

El significat de la identificació entre el rei i la bèstia és doble. Per una banda, es tracta d'al·ludir al primer com a un poder de la naturalesa, que transcendeix la dimensió humana i és invencible, inviolable, dominant, central i un mitjà imprescindible per imposar l'ordre en el cosmos. Per una altra banda, aquest caràcter li ve donat pel fet de ser l'*alter ego* dels grans animals salvatges, objecte de cacera per part seva, segons unes nocions simbòliques que, com hem vist, tenen el

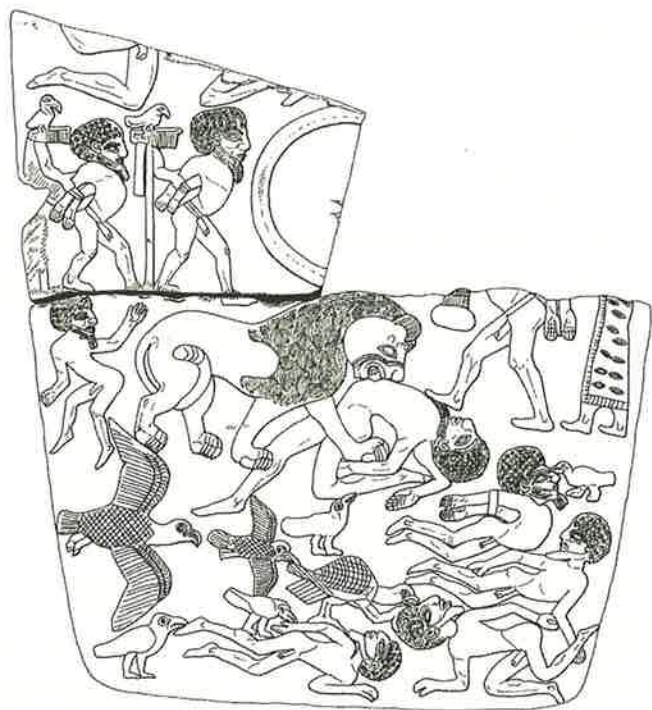


FIGURA 4. Paleta dita del lleó. De: Vercoutter, J. (1992), *L'Égypte et la Vallée du Nil I*, PUF, París, p. 189.

seu origen ja en la Hieracòmpolis d'inicis del Predinàstic (T16 del cementiri KH6) i que la iconografia predinàstica i l'art egipci històric s'encarreguen d'evocar permanentment de manera ben eloqüent. Així, el rei és fera perquè, a diferència de la resta d'humans, és un poder còsmic i això és precisament el que l'habilita com a mitjancer entre el món humà i l'esfera transcendent, com a garant de la *maat* o harmonia universal. Tot això el situa alhora en el límit de la societat humana, en l'interstici entre cultura i naturalesa, i en fa un ésser a la perifèria d'allò socialment establert, una criatura que es defineix per ser i fer allò que a la resta del cos social no li és permès ser o fer. Així, per posar només un significatiu exemple, al rei li és permès practicar l'incest, emulant els déus, cosa tabuada per a la resta de mortals. Es tracta, per tant, d'un rei «limitani», en el sentit de situat en els límits de

l'experiència social. I aquest és el significat últim de la seva condició ferina. L'etnografia ens proporciona altres interessants exemples de reis-fera, especialment entre les reialeses tradicionals africanes (Cervelló Autuori, 1996, pp. 116-117; Campagno-Cervelló Autuori, e.p.).

Com succeeix en el cas de les divinitats, també la forma iconogràfica del rei experimenta una important transformació en el pas del Predinàstic al Dinàstic, que suposa la seva «humanització». En la paleta de Narmer, en efecte, el rei és representat per darrer cop com una bèstia salvatge (toro i falcó). Mai més, després d'ell, el faraó tindrà en la iconografia un aspecte íntegrament zoomorf. Quedaran, això sí, records del seu caràcter ferí en la seva vestimenta cerimonial (cua de toro), en l'essència mateixa del seu ésser (com evocaran l'epítet mític de Kamutef, «Toro de la seva mare», i les esfinxs, amb cos d'animal i rostre de rei) i en la seva onomàstica («títol d'Horus» del protocol faraònic, des dels orígens, i nom de Kanekhet, «Toro fort», que quasi tots els reis a partir del Regne Nou incorporaren en el seu protocol).

Tot el que hem exposat fins aquí ens porta a dues reflexions finals al voltant de la iconografia de les divinitats en l'Egipte dels orígens, amb importants implicacions historicoculturals.

En primer lloc, el fet que no hi hagi imatges de divinitats a la vall del Nil durant el Neolític i inicis del Predinàstic i que aquestes siguin molt escasses durant la resta del Predinàstic no significa, lògicament, que de divinitats no n'hi hagués. El que significa és que la forma plàstica que revestien les divinitats o forces transcendents no passava per la iconografia, per la codificació gràfica o artística perennes, sinó que, íntimament lligada a l'acte ritual, es concretava en objectes o presències *ad hoc* de caràcter efímer. És a dir, les divinitats es manifestaven en suports peribles, com ara emblemes, tòtems, fetitxes o imatges confeïdes amb materials vegetals o argila, o bé mitjançant hierofanies, en éssers vius o elements naturals: els temps en què els déus es veneraven en els santuaris dels temples a través de les seves estàtues perennes de pedra, en les quals «residien», no havien arribat encara.

L'Egipte històric ens ofereix moltes pistes sobre com els egipcis neolítics i predinàstics poden haver concebut la manifestació tangible dels déus, atès que algunes d'aquestes formes de manifestació es mantenen al llarg de tota la història faraònica. Així, per posar només algun significatiu exemple, la història i el culte del déu Osiris ens ofereixen diverses mostres d'«aniconicitat» divina. Osiris, per la seva essència i

les formes del seu culte, i d'acord amb els estudis historicoreligiosos (Frankfort, 1981, pp. 207-212; Cervelló Autuori, 1996, pp. 125-136, 182-189), és una antiga divinitat agrària i funerària d'origen neolític identificada en els cereals i vinculada als difunts, atès que els difunts s'enterren perquè ressuscitin com les llavors dels cereals s'enterren perquè fructifiquin. Els textos del temple ptolemaic de Dandara ens informen que en el transcurs dels misteris d'Osiris, que tenien lloc al final de l'estació de la inundació, quan les aigües es retiraven i els camps començaven a emergir, es fabricaven els anomenats «Osiris vegetants», imatges d'argila en suports d'or i en forma d'Osiris, en les quals es «plantaven» llavors d'ordi la germinació de les quals equivalia a la resurrecció d'Osiris. Aquest ritual tenia la seva contrapartida en l'àmbit funerari; a partir del Regne Nou es dipositen en les tombes imatges similars, en aquest cas en suports de fusta, amb la finalitat màgica d'assegurar la resurrecció dels difunts. Sembla, per les informacions que ens donen autors clàssics com Heròdot, Diodor de Sicília o Plutarc, que tots aquests rituals no eren sinó la transposició oficial de pràctiques comunes entre els pagesos, que enterraven imatges similars amb finalitats propiciatòries i que «parlen dels funerals d'Osiris quan el gra que es sembra s'enfonsa en la terra i de la resurrecció i reaparició d'Osiris quan comença la germinació» (Plutarc, *Isis i Osiris*, 65). El moment culminant del culte osirià consistia en l'aixecament del pilar *djed*, que simbolitzava la resurrecció del déu i propiciava la germinació de les llavors. El pilar *djed* era un fetitxe que representava la divinitat i que també podria ser tardà record de les formes plàstiques *ad hoc* que aquesta va revestir en origen en context ritual.

El que és interessant, en el cas d'Osiris, és que sabem amb total certesa que durant molt de temps va ser una divinitat sense iconografia. En efecte, Osiris apareix en la documentació escrita a partir de la V dinastia, en textos funeraris privats, abans, i en els *Textos de les piràmides* reials, després (final de la V i VI dinasties). En aquests darrers, la seva essència i el seu mite estan ja completament definits. Ara bé, no existeix cap imatge d'Osiris anterior al Regne Mitjà, de manera que durant mig mil·lenni el déu està ben documentat per les fonts textuals però manca d'iconografia. El caràcter anicònic sembla, per tant, quelcom inherent a l'essència mateixa de la divinitat, que, de ben segur, en el ritual, seria representada plàsticament a través d'objectes *ad*

hoc com el fetitxe *djed* i els «paquets» de terra i llavors, o inclús per simples feixos d'espigues, com els autors clàssics igualment suggereixen (per ex. Diodor de Sicília, *Biblioteca històrica* I, 14). Aquesta aniconicitat inicial és característica d'altres déus-que-moren de la Mediterrània oriental, com Dionisos o Adonis (Cervelló Autuori, 1996, pp. 188-189). El caràcter anicònic d'Osiris durant el Regne Antic podria ser una eloqüent il·lustració de la manca de representacions iconogràfiques de les divinitats egípcies en general durant les etapes formatives de la civilització faraònica. Una possible causa del fet que Osiris fos la darrera divinitat a accedir a la iconografia podria raure en la seva mateixa essència de déu-cereal, que el diferencia de la resta d'éssers transcendents, que es manifesten sota aparences humanes o animals.

Una segona modalitat d'assumpció d'una corporeïtat transitòria per part d'una divinitat és la hierofania, és a dir, la seva manifestació en un ésser viu o en un element natural. En tenim un bon exemple en l'episodi narrat en el text que reproduïm a continuació, gravat en la roca en el Wadi Hammamat, que té lloc en plena expedició a la regió per extreure de les canteres de grauvaca i transportar blocs destinats al complex funerari del rei Mentuhotep IV Nebtauire (dinastia XI, Regne Mitjà):

El rei de l'Alt i el Baix Egipte Nebtauire, que visqui eternament. Sa Majestat es va trobar davant de la manifestació divina següent: la baixada cap a ell d'un animal salvatge del desert, la vinguda d'una gasela prenyada que saltava. La cara de la gasela es va girar cap als homes que es trobaven davant d'ella. Els seus ulls els observaven. Va córrer sense tornar sobre les seves passes fins que va arribar a aquest lloc esplèndid, aquesta pedra que estava destinada a ser la tapa del sarcòfag (reial). Va parir damunt d'ella, mentre tots els membres de l'expedició reial l'observaven. Llavors, hom va tallar el seu coll i la va sacrificar en holocaust. I la pedra va ser transportada sense dificultat. La Majestat d'aquest déu esplèndid, el senyor del desert [= Min], va oferir així un regal al seu fill Nebtauire, que visqui eternament, perquè fos magnànim, romangués en el seu tron eternament i celebrés milions de jubileus (Couyat-Montet, 1912-1923, pp. #192).

En aquest text, doncs, el déu Min es manifesta sota la forma d'una gasela prenyada, convertida en objecte de sacrifici propiciatori. En

temps neolítics i predinàstics aquesta va ser sens dubte una altra forma de materialització física de les divinitats.

La segona reflexió, ja per concloure, a la qual ens referíem més amunt té a veure amb la dinàmica i les causes sociològiques de l'aparició de les primeres representacions de divinitats a la vall del Nil. Com hem tingut ocasió de veure, aquestes primeres representacions es produeixen en el mateix moment en què sorgeixen els cabdillatges, primer, i els Estats, després, és a dir, les primeres formes de jerarquització social i de poder «polític». Les imatges dels déus, majoritàriament zoomorfes, a més, són íntimament solidàries amb les imatges dels cabdills o reis primerencs, també representats com a animals ferotges que materialitzen forces transcendents. És a dir, reis i déus, déus i reis, es presenten com a una única categoria d'essers transcendents als quals el poder polític decideix dotar de forma iconogràfica per fer-ne l'element central de l'expressió plàstica de la naixent ideologia del poder i de la reialesa. És, per tant, quan el poder polític opta per crear un simbolisme iconogràfic com a una de les seves formes de manifestació que les divinitats adquireixen corporeïtat i forma plàstica perenne. No en va, com hem vist, aquestes imatges primerenques de deesses i déus apareixen en documents estretament lligats als cabdills i als reis. Així, la història més antiga dels déus i els reis d'Egipte ens remet per enèsima vegada a l'estudi clàssic de Henri Frankfort *Kingship and the Gods* esmentat a l'encapçalament d'aquestes pàgines. En ell, l'estudiós afirmava el vincle indissoluble entre reis i déus, el fet que uns i altres formaven part d'una mateixa categoria ontològica, la consegüent impossibilitat d'entendre els uns desvinculats dels altres, i, en definitiva, el caràcter «polític» dels déus i l'essència «divina» dels faraons.

Bibliografia

- Campagno, M. (2002), *De los jefes-parientes a los reyes-dioses. Surgimiento y consolidación del Estado en el antiguo Egipto*, Aula Aegyptiaca-Studia 3, Fundació Aula Aegyptiaca, Barcelona.
- Campagno, M., Cervelló Autuori, J. (e.p.), «El rey limitáneo. Realeza sagrada, transgresión y desocialización en el África negra y en el antiguo Egipto», *Studia Africana* 21.

- Cervelló Autuori, J. (1996), *Egipto y África. Origen de la civilización y la monarquía faraónicas en su contexto africano*, Aula Orientalis-Supplementa 13, AUSA, Sabadell.
- (2005), «Was King Narmer Menes?», *Archéo-Nil* 15, pp. 31-46.
- (2011a), «La aparición del Estado y la Época Tinita», a J. M. Parra (ed.), *El antiguo Egipto. Sociedad, economía, política*, Marcial Pons, Madrid, pp. 69-124.
- (2011b), «Narmer-Menes: discontinuidad histórica y refundación mítica», a J. A. Belmonte Marín, J. C. Oliva Mompeán (eds.), *Esta Toledo, aquella Babilonia. Convivencia e interacción en las sociedades del Oriente y del Mediterráneo antiguos*, Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, Cuenca 2011, pp. 479-518.
- (2015), *Escrituras, lengua y cultura en el antiguo Egipto*, El espejo y la lámpara 11, Edicions UAB, Bellaterra.
- (e.p.), «Los animales y el poder en el Egipto de los orígenes», a A. Diego Espinel (ed.), *Los animales del antiguo Egipto: los reiales del hábitat nilótico*, Abadía de Montserrat-Reale Seguros, Barcelona.
- Couyat, J., Montet, P. (1912-1913), *Les inscriptions hiéroglyphiques et hiéroglyphiques du Ouâdi Hammâmât*, 2 vols., IFAO, El Caire.
- Frankfort, H. (1981), *Reyes y dioses*, Alianza, Madrid (ed. orig. [1948], *Kingship and the Gods*, The Oriental Institute, Chicago).
- Friedman, R. F. (2008), «Excavating Egypt's Early Kings: Recent Discoveries in the Elite Cemetery at Hierakonpolis», a B. Midant-Reynes, Y. Tristant (eds.), *Egypt at its Origins 2. Proceedings of the International Conference «Origin of the State. Predynastic and Early Dynastic Egypt»*, OLA 172, Peeters, Louvain, pp. 1.157-1.194.
- , (2011), «Hierakonpolis», a E. Teeter (ed.), *Before the Pyramids. The Origins of Egyptian Civilization*, OIMP 33, The Oriental Institute, Chicago.
- Hendrickx, S. (2005), «The Earliest Example of Pharaonic Iconography», *Nekhen News* 17, pp. 14-15.
- Hendrickx, S., Friedman, R. F. (2007), «The Falcon Has Landed: Falcons in "The City of the Falcon"», *Nekhen News* 19, pp. 9-10.
- Hornung, E. (1999), *El Uno y los Múltiples. Concepciones egipcias de la divinidad*, Trotta, Madrid (ed. orig. [1971] *Der Eine und die Vielen. Ägyptische Gottesvorstellungen*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt).
- Kemp, B. J. (2006²), *Ancient Egypt. Anatomy of a Civilization*, Routledge, Londres i Nova York (trad. cast. de la 1.^a ed. (1992), *Antiguo Egipto. Anatomía de una civilización*, Crítica, Barcelona).
- Koehler, E. Ch. (2010), «Prehistory», a A. B. Lloyd (ed.), *A Companion to Ancient Egypt*, Wiley-Blackwell, Oxford, vol. I, pp. 25-47.

- Midant-Reynes, B. (1992), *Préhistoire de l'Égypte. Des premiers hommes aux premiers pharaons*, Armand Colin, París.
- Midant-Reynes, B. (2003), *Aux origines de l'Égypte. Du Néolithique à l'émergence de l'État*, Fayard, París.
- Teeter, E. (ed.) (2011), *Before the Pyramids. The Origins of Egyptian Civilization*, OIMP 33, The Oriental Institute, Chicago, 2011.
- Wengrow, D. (2006), *The Archaeology of Early Egypt. Social Transformations in North-East Africa, 10.000 to 2650 BC*, Cambridge University Press, Cambridge (trad. cast. [2007], *La arqueología del Egipto arcaico*, Edicions Bellaterra, Barcelona).
- Wilkinson, T. A. H. (1999), *Early Dynastic Egypt*, Routledge, Londres i Nova York.
- (2010), «The Early Dynastic Period», a A. B. Lloyd (ed.), *A Companion to Ancient Egypt*, Wiley-Blackwell, Oxford, vol. I, pp. 48-62.

TERCERA PART

LA FRONTERA AMBIGUA

«Entre la democracia globalizada y la tradición viva, África experimenta toda la intensidad de una gran frontera ambigua.» (p. 31).

«El talón de Aquiles de los Estados africanos del nuevo milenio sigue hallándose en su propia finalidad: modernizar, desarrollar, democratizar y homologar a sus sociedades con las del modelo global. (...) Tras cincuenta años de modernidad plagiada, África retoma la palabra.» (pp. 395-396).