
Introducció epistemològica: història, diversitat i relativitat cultural

PID_00256972

Josep Cervelló Autuori
Josep Maria Palet Martínez

Temps mínim de dedicació recomanat: 3 hores




Josep Cervelló Autuori

Egiptòleg, doctor en Prehistòria i Història Antiga per la Universitat de Barcelona. Actualment és professor agregat d'Egiptologia del Departament de Ciències de l'Antiguitat i de l'Edat Mitjana de la Universitat Autònoma de Barcelona, i director de l'Institut d'Estudis del Pròxim Orient Antic d'aquesta universitat. És també coordinador del màster universitari d'Egiptologia de la UAB i responsable de la línia d'Egiptologia del Programa de Doctorat en Ciències de l'Antiguitat i de l'Edat Mitjana del Departament esmentat. És professor, així mateix, dels programes propis de postgrau en línia d'Egiptologia de la UAB i de dos MOOC de temàtica egiptològica impartits des de la plataforma Coursera-UAB. Ha dirigit diverses tesis doctorals de temàtica egiptològica. Entre 1996 i 2004 va ser professor col·laborador dels Estudis d'Humanitats de la Universitat Oberta de Catalunya.

Especialista en epigrafia, història i cultura de l'Egipte dels orígens i del Regne Antic, ha dirigit i dirigeix diversos projectes de recerca de temàtica egiptològica finançats per organismes públics o entitats privades, alguns dels quals han comportat o comporten treball de camp a Egipte, i és autor de nombroses contribucions científiques i de transferència entre llibres, capítols de llibres, articles en revistes d'impacte i ponències en congressos.


Josep Maria Palet Martínez

Arqueòleg i doctor en Història per la Universitat de Barcelona, actualment és investigador sènior i sotsdirector de l'Institut Català d'Arqueologia Clàssica (ICAC) i consultor d'Humanitats a la UOC. És especialista en arqueologia del paisatge i en estudis de territori aplicats a l'antiguitat. Ha centrat la seva recerca en paisatges culturals mediterranis litorals i de muntanya, entre els quals cal destacar els estudis al Pirineu, a l'Empordà, a Tarragona i a València. Té una àmplia experiència docent universitària, especialment en estudis de màster i doctorat. És autor de nombroses publicacions, llibres i articles especialitzats.

Índex

1. Epistemologia i metodologia històriques.....	5
2. Els enfocaments teòrics en arqueologia.....	9
2.1. Els enfocaments «tradicionals». L'arqueologia evolucionista i l'arqueologia historicocultural. El difusionisme i l'explicació dels canvis culturals	10
2.2. La nova arqueologia i l'arqueologia processual	12
2.3. Les posicions idealistes i materialistes: estructuralisme i materialisme històric en arqueologia	14
2.4. L'arqueologia postprocessual i els enfocaments neoestructuralistes i simbòlics	17
2.5. L'objectivitat en la història	18
2.6. La situació actual i el futur de l'arqueologia	19
3. Alteritat i història.....	21
4. Discurs mític i discurs lògic.....	25
Bibliografia.....	31

1. Epistemologia i metodologia històriques

«La vida no es la que uno vivió, sino la que uno recuerda y cómo la recuerda para contarla» (Gabriel García Márquez).

El filòsof italià **Benedetto Croce** (1866-1952) deia que «tota veritable història és història contemporània». Amb això volia dir que la història dels historiadors no és la descripció asèptica d'una realitat objectiva, sinó una construcció discursiva, filla del seu temps, condicionada alhora per aquest i reflex d'aquest. En un llibre de converses amb el gran medievalista francès **Georges Duby**, un altre filòsof, **Guy Lardreau**, explicava que «hi ha dues grans concepcions de la història [...]: nominalista i realista. D'una banda, per als nominalistes la història es redueix al conjunt de discursos sobre el passat [...]. El passat no existeix, només hi ha els seus noms [...]. D'altra banda, per als realistes el passat és clarament una realitat, que cal restaurar [...], essent possible construir un saber positiu de la història». Aquest és el debat entre els relativistes i els positivistes. La posició d'uns i d'altres depèn, de fet, de quina de les dues accepcions del terme *història* es pren com a més operativa. Per *història* entenem alhora el passat i l'estudi i la narració del passat, és a dir, el temps i les situacions culturals que ens han precedit i la disciplina que ho analitza. Els positivistes-realistes fan més èmfasi en la primera accepció, mentre que els relativistes-nominalistes fan més èmfasi en la segona. Per als primers, el passat és una cosa realment i objectivament cognoscible. Per als segons, tot i la realitat del passat, és incognoscible de manera objectiva perquè l'apropament està condicionat per les fonts que hi ha, i sotmès a la subjectivitat de qui s'hi apropa, és a dir, de l'historiador.

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

d'allò que en aquell moment turmentava l'organisme social, i una refracció del turment sobre l'organització, sobre l'orientació de la meua feina. Aquesta és la relació de l'historiador amb el seu discurs sobre el passat. Aquest discurs s'escriu en el present. Sobre ell repercuteixen els tumults del món en què viu l'historiador, del qual no pot escudar-se...».

Figura 1. Catedral de Notre-Dame de París.



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

nombre de fonts, afinament dels mètodes d'anàlisi) com qualitativa, epistemològica. Cal ser, doncs, ben conscients de tot això a l'hora de fer i de valorar el discurs històric.

Tanmateix, tampoc no s'ha de caure en el parany de negar la validesa del discurs històric. Que sigui «subjectiu» i condicionat pel present no vol dir que no sigui legítim i vàlid. **El passat va ser, i el present n'és el resultat. El discurs històric és, de fet, un diàleg entre present i passat, i en això rau la seva legitimitat i la seva gran importància en termes socials i culturals.** Els romans deien que *Historia magistra vitae est*, i no tant perquè la lectura de la història ensenyi a viure o pugui fer que no es repeteixin errors del passat, sinó perquè la comprensió de les circumstàncies del present passa per una reflexió de com ha esdevingut aquest present. I «comprendre» no ha de significar estar en possessió d'una veritat objectiva: l'«objectivitat» tampoc no és imprescindible. Duby creu que la història, a causa precisament de la subjectivitat, no és una «ciència», però aquest fet no li treu ni valor acadèmic ni funció social. En tot cas, fa que entri en joc un element essencial, que és l'«ètica de l'historiador»: «no parlar del que no s'està segur». És a dir, **si l'«objectivitat social» (= allò vàlid per si mateix i, per tant, per a tothom) pot ser una il·lusió, l'historiador s'ha d'esforçar a ser «objectiu», «sincer» dins del seu discurs: només ha de parlar del que creu realment que va ser.** Després caldrà veure si això «convenç» o no els col·legues i si s'adapta a les exigències exegètiques de l'entorn social.

D'altra banda, cal dir que Duby qüestiona només parcialment la científicitat de la història. Ho fa en el sentit que les inferències històriques no són, per definició, comprovables empíricament i que, per tant, en la «construcció» de la història intervenen necessàriament les «decisiones condicionades» de l'historiador. Dos físics, a partir de les mateixes proves, arribaran fàcilment a formular la mateixa llei; dos historiadors, a partir de les mateixes fonts, construiran molt probablement discursos històrics diferents. El físic està menys condicionat per l'entorn, la personalitat o la ideologia, i té sempre a l'abast la comprovació empírica d'allò que estudia, «ho veu». Però Duby no qüestiona la científicitat de la història pel que fa a l'**ofici de l'historiador**. En efecte, l'historiador no actua de manera arbitrària i «lliure», com pot fer un novel·lista, sinó que s'ha de cenyir a unes **proves** concretes, donades, que hi són i no es poden negligir ni canviar, així com a un **mètode** de treball fixat i validat per la praxi historiogràfica i per la comunitat dels historiadors. És a dir, la història té unes «regles de joc» que en fan una disciplina acadèmica i que actuen com a punts de partida, com a pautes i com a límits. Així, doncs, pel que fa a les proves, tot i que el passat no sigui comprovable, ha deixat «rastres»: les anomenades **fonts històriques**. El paleoantropòleg que analitza unes restes fòssils, l'arqueòleg que estudia uns recipients ceràmics o l'historiador que treballa amb textos produïts per les civilitzacions del passat parteixen d'uns elements palpables, tangibles, procedents d'aquest passat, i elements als quals es pot recórrer una vegada i una altra, i que poden ser analitzats per un historiador i per un altre. És a dir, el discurs històric es construeix a partir de documents

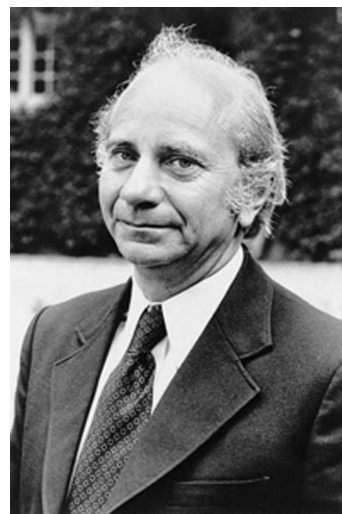


Figura 2. Georges Duby. Professor al Collège de France i un dels grans historiadors de l'Escola dels Annales.

la «realitat» dels quals no es posa en dubte (parlem sempre, òbviamment, de documents autèntics) i que són «vàlids» per a tots. Pel que fa als mètodes, tot i que un historiador pot triar entre diferents mètodes d'anàlisi històrica i pot introduir-ne innovacions o proposar-ne de nous, sempre compartirà procediments amb altres historiadors i sempre hi haurà unes regles de validació que faran que el seu discurs sigui intel·ligible i acceptable, en termes formals, per a la resta de la comunitat acadèmica. És a dir, dos historiadors poden fer dos discursos ben diferents sobre la mateixa realitat del passat, però poden reconèixer-se i respectar-se mútuament el rigor metodològic i l'honradesa professional. Fonts i mètodes introdueixen, doncs, en la feina de l'historiador un element alhora de «col·lectivització» (en el sentit que tots els historiadors beuen de les mateixes fonts i fan servir mètodes i criteris de validació comuns) i de límit que n'elimina l'arbitrarietat. Les proves del passat són tan «reals» com els fenòmens de la física, i els mètodes historiogràfics són tan rigorosos –per bé que molt diferents– com els mètodes de les ciències experimentals. Subjectivitat en la interpretació i en la construcció històrica no vol dir, per tant, arbitrarietat ni manca de rigor acadèmic.

2. Els enfocaments teòrics en arqueologia

La interpretació del registre arqueològic no és asèptica, com no ho és en història la interpretació de les fonts escrites. La ideologia, el posicionament teòric, les inquietuds i el bagatge de cada especialista condicionen la interpretació de les dades, i els objectius i les estratègies de la investigació. Per això també convé que ens ocupem d'aquestes qüestions teòriques, perquè intervenen en el procés de valoració i d'interpretació de les dades i perquè, en el fons, emmarquen tota activitat arqueològica del tipus que sigui.

Les disciplines històriques i, en concret l'arqueologia, gaudeixen d'una maduresa, així com d'una nova funció dins del complex món actual, que ens obliguen a una presa de consciència i a un posicionament teòric. Si una de les finalitats de l'arqueologia i de la història en general és utilitzar el passat per a reflexionar críticament sobre el present, són disciplines que esdevenen un bé social ineludible per a la societat actual. Qüestions com la diversitat cultural, els conceptes d'universalitat i d'etnocentrisme, l'objectivitat en la feina de l'historiador, de tan encès debat en les ciències humanes, no són tampoc alienes a la disciplina arqueològica.

La necessitat d'un posicionament es fa també necessària en la mesura que en els darrers anys la reflexió teòrica en arqueologia ha estat força intensa, sobretot en el camp de la prehistòria, però també en d'altres àrees, com l'arqueologia clàssica, en la qual la preocupació per qüestions teòriques ha arribat més tard. Avui dia no seria encertat fer afirmacions com ara: «es pot parlar de pocs corrents teòrics nous en el camp de l'arqueologia clàssica», o «en arqueologia clàssica pràcticament no hi ha reflexió teòrica», tot i que encara hi ha un endarreriment significatiu. De fet, cal rebutjar una concepció restrictiva i despectiva de l'arqueologia clàssica, que la contempla com una matèria bàsicament «tradicional» arrelada en l'antiquarisme i caracteritzada per un tractament «esteticista» del registre, en favor d'una definició més àmplia que tingui en compte també la diversitat d'aproximacions i les noves aportacions en el camp del coneixement històric.

La renovació i la innovació en arqueologia ha estat molt intensa en l'aplicació de nous mètodes i tècniques, així com en el camp de la reflexió teòrica. L'aparició de nombrosos estudis en diferents camps de l'arqueologia, concebuts des de plantejaments completament nous, és el millor exponent d'aquesta situació. El recorregut ha estat, però, molt llarg. A continuació, veurem unes pinzellades sobre la dinàmica de tot el procés del qual l'arqueologia d'avui és hereva.

2.1. Els enfocaments «tradicionals». L'arqueologia evolucionista i l'arqueologia historicocultural. El difusionisme i l'explicació dels canvis culturals

Des de la segona meitat del segle XIX, i durant bona part del segle XX, els dos corrents explicatius del canvi cultural eren l'**evolucionisme** i, més tard, el **difusionisme**. Des de principis del segle XIX, i especialment a partir dels treballs de Charles Darwin de mitjans de segle sobre l'evolució de les espècies vegetals i animals, l'evolucionisme es va convertir en un dels corrents més importants del pensament científic europeu, proporcionant una base sòlida a les iniciatives científiques del moment.

La incidència del concepte d'evolució en el desenvolupament del pensament arqueològic va ser determinant, en suggerir que les cultures humanes havien evolucionat de manera semblant a les espècies vegetals i animals. El sistema evolutiu es va aplicar a la periodització de la prehistòria europea en la famosa classificació de les tres edats del danès **C. J. Thomsen**. Aquest sistema proposa uns estadis fonamentats en la presència, entre la cultura material, d'una sèrie d'elements tecnològics fabricats d'una manera determinada o d'unes matèries primeres concretes. C. J. Thomsen va dividir el llarg període prehistòric en tres edats: Edat de Pedra, Edat del Bronze i Edat del Ferro. Posteriorment, l'anglès **Lubbock** establí la subdivisió de l'edat de pedra en Paleolític i Neolític, que aviat van dividir-se en subperíodes caracteritzats per determinats tipus d'objectes, classificats segons el principi evolucionista d'una progressió de formes simples a formes complexes. Els objectes més elaborats correspondrien a èpoques cada vegada més recents. De la mateixa manera, les societats que els havien fabricat devien evolucionar de formes simples d'organització a formes més complexes. Les classificacions pretenien ser universals i unilineals, i se suposava que les societats actuals havien passat pels mateixos estadis evolutius. De fet, l'evolucionisme del segle XIX considerava que la civilització capitalista occidental era la culminació tecnològica, econòmica i social de la humanitat.

En aquest context, arqueòlegs com el general **Pitt-Rivers**, pioner en el desenvolupament de les tècniques de registre de camp, o **John Evans** i **Oscar Montelius** realitzaren les primeres tipologies d'artefactes en les quals els materials arqueològics s'ordenaven en seqüències cronològiques o de desenvolupament, treballs que establiren les bases de l'estudi tipològic. De fet, fins a mitjan del segle XX, la preocupació fonamental dels especialistes va ser establir cronologies i seqüències culturals a partir de determinades associacions d'artefactes. La definició de cultura es basava fonamentalment en trets de tipus tecnològic, i l'avenç cultural era entès com un avenç tecnològic (l'aparició d'unes tècniques ceràmiques més o menys acurades, l'ús de determinades tècniques constructives i d'enginyeria com ara canals i recs, etc.). Fins a cert punt, aquest era un procediment acceptable: l'arqueologia del moment havia de fonamentar-se en la tipologia de la cultura material que es recuperava de les excavacions i havia de recórrer a cronologies comparades, mancada encara de les aportacions

d'altres disciplines, com ara les datacions radiocarbòniques descobertes l'any 1949, que per fi van permetre datar els jaciments i les troballes arqueològiques de forma absoluta.

Al segle xx, i a mesura que l'evolució cultural va deixar de considerar-se un procés necessàriament convenient i que es comprovava que el model evolucionista basat en la creixent complexitat no seguia els esquemes previstos, l'arqueologia evolucionista va ser qüestionada en bloc. L'arqueologia va fer un canvi cap a postures historicistes que abandonaren els components científics de l'evolucionisme. L'arqueologia historicocultural que va prendre el relleu començava a posar de manifest que els diferents conjunts d'artefactes havien d'entendre's en realitats historicogeogràfiques diverses i canviant. La cultura es definia, de forma material, per un conjunt determinat de restes arqueològiques sincròniques que apareixen en un espai concret, però, a diferència de les tesis evolucionistes, les característiques materials no definien períodes successius de validesa universal, sinó que plasmaven formes de vida particulars. L'objectiu principal de la disciplina consistia a concretar en l'espai i en el temps cada entitat cultural i determinar els «fòssils directors» que recollien els atributs essencials de cada cultura material.

L'enfocament historicocultural se centrava més en la cultura arqueològica que en els estadis generals de desenvolupament, i explicava el registre arqueològic amb més detall, amb l'objectiu de construir descripcions sincròniques de les cultures que permetessin saber com vivien determinats pobles en un període específic. Des d'aquesta perspectiva va desenvolupar-se una visió del canvi cultural i dels orígens de les cultures arqueològiques centrada en termes de difusió i de migració. De tota manera, la transició entre el model de pensament evolucionista i el difusionista va ser gradual, i les explicacions difusionistes compartien amb freqüència moltes de les característiques de les evolucionistes. L'arqueologia historicocultural defensava el particularisme de cada cultura i negava la possibilitat d'establir lleis causals del desenvolupament cultural aplicables universalment. Tanmateix, va mantenir-se la influència de l'evolucionisme difusionista, ja que els anomenats «factors externs», els contactes culturals i les migracions eren considerats els motors principals del canvi cultural.

El difusionisme implicava que tota innovació dins d'una cultura (els «descobriments» fonamentals de la història humana com l'agricultura, la ramaderia, l'urbanisme, la metal·lúrgia, l'escriptura...) s'expandia a les veïnes per difusió, entenent-la com la transmissió i la propagació d'idees que poden afectar la cultura material, la religió i les formes econòmiques i socials. El vehicle, l'agent, de la transmissió podien ser els assentaments de colònies, el comerç, etc. La versió més dràstica de l'agent transmissor eren les migracions o les invasions, que comportaven el desplaçament de grups, l'ocupació d'un nou territori i la suplantació de la cultura preexistent per part de la que acabava d'arribar. Des de posicions hiperdifusionistes, com les d'**Elliot Smith** i d'altres arqueòlegs europeus influenciats per ell, la discussió se centrava a determinar quina cul-

tura era la responsable del descobriment d'una innovació i a identificar moviments migratoris demostrats per restes materials, procés que duia sovint a reduir l'explicació del canvi cultural a un exagerat migracionisme.

En aquest marc cal destacar, per la seva obra innovadora i la incidència en l'arqueologia europea fins als anys cinquanta del segle xx, l'arqueòleg **Vere Gordon Childe**, preocupat per explicar el canvi històric des d'una perspectiva dialèctica i matisant l'evolucionisme gradual del moment en benefici d'un evolucionisme multilíneal i discontinu. La seva obra més important, *The Dawn of European Civilization* (1925, traduïda al castellà l'any 1988), és una síntesi de la prehistòria europea fins a l'edat del bronze. Va insistir que cada cultura havia de caracteritzar-se individualment a partir d'uns artefactes que actuen com a «fòssils directors», i que les cultures havien de delimitar-se en l'espai i en el temps de manera empírica mitjançant l'estratigrafia i la seriació. A més, va treballar perquè les cultures arqueològiques fossin un mitjà per a obtenir informació de com vivien els grups específics en el passat.

En l'actualitat, la interpretació difusionista ha estat matisada i no és possible explicar el canvi cultural exclusivament des d'aquest prisma. El paper de les difusions i de les migracions en la configuració de les cultures es valora de manera més relativa. En aquest sentit, el concepte d'aculturació definiria una forma més subtil caracteritzada per l'adopció per part d'un grup de pautes culturals d'un altre. Els vehicles transmissors podrien ser els contactes, les relacions d'intercanvi, la mobilitat dels grups humans, etc. Per exemple, la formació de la cultura ibera s'estudia des del punt de vista d'un desenvolupament de les poblacions preexistents, i s'explica l'acceleració del procés per una major o menor incidència dels contactes amb el món fenici i grec.

2.2. La nova arqueologia i l'arqueologia processual

Probablement, en el camp de l'arqueologia la preocupació per la teoria i el mètode és en bona mesura conseqüència del desenvolupament de l'anomenada *New Archaeology*, a partir de la dècada dels seixanta del segle xx, que va marcar un canvi decisiu amb el desenvolupament del que s'ha anomenat l'enfocament processual. El seu abast i transcendència han incidit en el desenvolupament de l'arqueologia contemporània en plantejar-se l'existència de l'arqueologia com a ciència i originar altres corrents metodològics, així com un intens debat epistemològic en les dècades següents. Encara que hi ha obres anteriors, el llançament teòric de la nova arqueologia es deu a la publicació l'any 1968 de dos treballs bàsics: el de l'arqueòleg anglès **David L. Clarke** i el del nord-americà **Lewis R. Binford**.

Tot i que no es tracta d'un corrent homogeni, els seus plantejaments poden sintetitzar-se en tres punts:

1) **L'enfocament teòric.** Es destacava la importància del conjunt per sobre de les parts i de les relacions entre els elements més que dels elements aïllats. Es tractava d'explicar funcions, processos i comportaments humans més que de fer anàlisis i descripcions aïllades de les peces. Així, per exemple, l'objectiu de l'excavació d'un jaciment no era tant recuperar i estudiar els diferents artefactes, sinó entendre les relacions en l'espai i la dinàmica que havien conduït a l'estat de coses que es trobava l'arqueòleg. Es reivindicà disposar d'un corpus teòric per a explicar a partir de la prova arqueològica què havia succeït en el passat, i no limitar-se a descriure-la com fins aleshores havia fet l'arqueologia tradicional.

Així, doncs, es defensà la utilització del mètode hipoteticodeductiu com a reacció contra l'inductivisme historicista de l'arqueologia historicocultural que, segons la nova arqueologia, feia de l'arqueologia una disciplina purament descriptiva. En base al mètode hipoteticodeductiu, el procés investigador havia de conduir a la formulació de lleis generals que proporcionessin explicacions de caràcter universal.

La nova arqueologia considerava la cultura com un **sistema** que es podia descompondre en diferents esferes o **subsistemes** interrelacionats (la tecnologia, l'economia, la societat, la ideologia...). Cada subsistema és susceptible de ser estudiat com una variable independent. L'objectiu final és reconstruir el patró d'articulació entre els subsistemes i les seves relacions.

Aquest plantejament «sistèmic» de la recerca anomenat **teoria general de sistemes**, juntament amb l'orientació hipoteticodeductiva són els dos principis més importants adoptats per aquest corrent. L'objectiu final consistia, per tant, en el desenvolupament d'un mètode estrictament científic que permetés argumentacions lògiques, les conclusions de les quals poguessin ser contrastades i utilitzades per a formular lleis referents al comportament humà.

2) **Les relacions amb l'antropologia.** Segons la nova arqueologia, especialment la nord-americana, per a entendre els processos de formació de jaciments arqueològics i el significat de la cultura material i la seva relació amb el comportament humà, podia ser molt útil la comparació amb processos similars documentats en societats d'alguna manera semblants a les estudiades, en organització, creences, formes de vida, sistemes econòmics i socials. És a dir, es tractava de buscar en el present claus per a la comprensió del passat, la qual cosa implicava apropar la recerca arqueològica a l'etnografia i a l'antropologia. L'objectiu final era poder estudiar de manera directa els nexes entre els artefactes que documentava l'arqueòleg i els diversos comportaments que donaven com a resultat la seva producció, modificació i disposició eventual. En aquest sentit, es feia notar la influència de l'arqueologia nord-americana molt més vinculada administrativament i intel·lectualment a l'antropologia, que l'arqueologia europea, estretament relacionada amb la història.

3) Importància del context espacial. La nova arqueologia també insistia en la importància d'estudiar la relació de les societats amb l'espai que les envoltava per a poder explicar els processos de formació del paisatge arqueològic. En aquest aspecte, el concepte d'espai es referia al territori en el marc del qual s'havia desenvolupat la vida d'una comunitat.

Les crítiques als plantejaments de la nova arqueologia van aparèixer gairebé des dels primers moments, a mitjan dels anys setanta del segle XX. Un dels aspectes més criticats va ser la conveniència de formular lleis generals en el domini del comportament humà i el fet d'utilitzar en història mètodes, lleis i conclusions d'altres ciències. Es va criticar igualment la rigidesa en la utilització del mètode hipoteticodeductiu, en defensa d'una major flexibilitat en el desenvolupament de la recerca històrica.

Com hem comentat, l'arqueologia processual se centrava en l'anàlisi del funcionament dels diferents aspectes de la societat i estudiava la manera com s'interrelacionaven per a explicar el desenvolupament de la societat en conjunt al llarg del temps. Aquest enfocament, que va ser un dels seus encerts més grans, ha estat també criticat per adoptar una visió excessivament funcionalista, centrada principalment en la relació dels aspectes econòmics, ecològics i socials, aparentment més contrastables i, per tant, més «científics». En conseqüència, es va abandonar, de manera general, l'estudi de les formes de pensament, els aspectes simbòlics i ideològics, fet que va conduir a interpretacions de vegades reduccionistes i limitadores de les societats del passat. Per això s'ha denominat aquesta primera arqueologia processual de la dècada dels 70 com a **processual-funcionalista**, enfront de l'arqueologia **processual-cognitiva** dels anys vuitanta i noranta, que insisteix en la integració dels aspectes simbòlics i ideològics.

2.3. Les posicions idealistes i materialistes: estructuralisme i materialisme històric en arqueologia

Un altre corrent teòric que s'ha desenvolupat en els darrers anys és l'**estructuralisme** aplicat a l'arqueologia. Des dels treballs pioners de l'arqueòleg francès **André Leroi-Gourhan** sobre el significat simbòlic de l'art Paleolític en coves, fins als més recents de l'anglès **John L. Bintliff**, que de fet s'adscriuen també en l'arqueologia processual, són nombrosos els treballs que poden classificar-se d'**arqueologia estructuralista**. Igual que en l'enfocament processual, els estudis estructuralistes també destaquen la importància del conjunt per sobre de les parts i les interrelacions entre els elements més que els elements aïllats, amb la finalitat de descobrir algun tipus d'organització que permeti acoblar totes les parts en un tot coherent. Però seguint fonamentalment l'obra de l'antropòleg francès **Claude Lévi-Strauss**, màxim exponent de l'estructuralisme, per als arqueòlegs estructuralistes l'objecte d'estudi són les

idees, l'estructura del pensament de les cultures que elaboraren els artefactes i crearen el registre arqueològic, ja que les accions humanes són dirigides per creences i conceptes simbòlics.

Com diu Ian Hodder, hi ha estretes semblances entre l'enfocament sistèmic i l'estructuralisme. Els dos enfocaments s'ocupen principalment de les interrelacions entre entitats amb l'objectiu de descobrir algun tipus d'organització que permeti inserir totes les parts en un tot coherent. En ambdós corrents el més important és la relació entre les parts.

L'aproximació estructuralista és especialment profitosa en la valoració dels conceptes de **diversitat** i de **relativitat cultural**. En efecte, un dels principals problemes que ha de resoldre l'arqueòleg per a conèixer i interpretar les societats del passat és entendre les cultures en el seu context d'espai i de temps, en la seva subjectivitat. La història universal és necessàriament heterogènia i diversa, i intentar comprendre aquesta diversitat significa, d'entrada, apropar-s'hi sense prejudicis «occidentalistes», relativitzant el caràcter absolut dels fonaments de la cultura occidental. El problema és especialment greu en arqueologia, ja que la major part de les vegades s'ocupa de cultures «tradicionals», allunyades dels nostres patrons culturals i que, en conseqüència, no poden ser interpretades a partir dels nostres paràmetres culturals. En aquest sentit, en l'estudi de les societats antigues bona part de l'arqueologia processual i postprocessual ha estat sobre el registre arqueològic la subjectivitat de l'arqueòleg i, amb ella, el patró de subjectivitat modern i occidental. Per això, des de l'**arqueologia estructuralista** es proposa fonamentar la pràctica interpretativa en uns patrons no de racionalitat i de subjectivitat exclusivament nostres, sinó en els patrons de subjectivitat implicats en la societat que estudiem, en la **racionalitat de l'«altre»**, amb l'esperança que el procediment serà coherent amb la lògica documentada mitjançant el registre arqueològic, que pot ser completament diferent de la nostra.

L'enfocament estructuralista ha penetrat amb dificultat en la disciplina arqueològica, principalment pels problemes que significa verificar les hipòtesis relatives a les estructures del significat. Per exemple, l'arqueologia processual s'ha ocupat amb més freqüència dels aspectes tecnològics, econòmics i ecològics, més directament deduïbles i verificables a partir de la prova arqueològica. En canvi, l'estudi dels significats simbòlics o «mentals» del registre arqueològic ha estat deixat una mica en segon terme, en bona mesura perquè són més difícils de reconèixer en la cultura material i perquè la contrastació és més complicada. De tota manera, com hem comentat abans i, en part, com a reacció a la contestació postprocessual, des dels anys vuitanta han sorgit nombrosos treballs que poden classificar-se dins de l'arqueologia processual i que incorporen en les formulacions la informació referent als aspectes simbòlics de les societats antigues. En aquest sentit, l'enfocament estructuralista ha significat un pas endavant important cap a interpretacions més àmplies del registre arqueològic.

El procés de validació és, per tant, un dels problemes més importants en els enfocaments estructuralistes. Tot i que els resultats són sovint sorprenents i molt suggeridors, amb freqüència resulten molt difícils de demostrar, i hi ha altres possibilitats d'interpretació. Com apunta Ian Hodder, la universalitat de les estructures que sovint es proposa com a part fonamental del procés de validació no té perquè ser fonamental, i el perill sorgeix quan els significats s'adscriuen interculturalment sense fer referència al context. Una altra crítica que s'ha plantejat és que en la majoria dels plantejaments estructuralistes els estudis són sincrònics, és a dir, no s'ocupen del canvi cultural al llarg del temps, un dels cavalls de batalla en arqueologia processual.

Una de les conseqüències més rellevants de l'aproximació estructuralista està en les crítiques al concepte d'ideologia utilitzat per l'**arqueologia materialista i marxista**. El **materialisme històric** com a metodologia científica va començar a influir en l'arqueologia a partir de la dècada dels anys setanta del segle XX i, sobretot, en la dels vuitanta. Des de l'enfocament materialista, la ideologia no s'entén sense les dimensions social i econòmica, sinó que hi està imbricada. Per als arqueòlegs marxistes, per exemple, en les societats «complexes» o d'estat, amb una jerarquització social institucionalitzada, la ideologia funciona bàsicament per a legitimar, justificar i emmascarar les contradiccions i els conflictes entre les forces productives i les relacions de producció; la ideologia està determinada per l'economia, existeix en funció d'ella i legitima desigualtats i contradiccions socials. Des d'aquesta perspectiva, el desenvolupament d'una religió organitzada proporciona la legitimació ideològica del poder central, de les elits governants; els models explicatius són, doncs, materialistes, economicistes i funcionalistes.

Segons l'enfocament estructuralista, la cultura és concebuda, en canvi, com un sistema de signes organitzats per les estructures profundes de la ment, i aquestes estructures mentals queden reflectides en les creences, costums i expressions materials dels grups. Des de l'escola estructuralista i des de posicions idealistes s'insisteix en el context històric concret d'utilització de determinats sistemes simbòlics, i en el concepte de **relativitat cultural** per a la seva interpretació. Es critica també la capacitat de l'anàlisi marxista per a explicar l'especificitat de la ideologia i la seva gènesi. Des de l'**enfocament idealista**, la ideologia és un aspecte dels sistemes simbòlics i no pot explicar-se en funció d'alguna realitat social.

La problemàtica pot il·lustrar-se amb un exemple concret. En l'estudi dels imperis del Pròxim Orient antic és molt interessant contrastar la visió contraposaada que es dona de la reialesa, de la guerra organitzada i de l'imperialisme, o de la funció de l'element religiós, en diferents manuals de divulgació segons quina sigui l'orientació teòrica.

Hem comentat que des de la perspectiva del materialisme històric, en les societats «complexes» o d'estat, l'elit dominant utilitza la guerra per a crear un sistema de coerció per a protegir els seus interessos. De la mateixa manera,

la religió proporciona la legitimació ideològica al poder central, constitueix la façana cerimonial i teocràtica de l'estat, dirigida a subvertir les estructures d'autoritat preexistents, i això explica que l'element més característic dels primers estats sigui la construcció de temples i de centres cerimonials, en els quals es confonen els papers religiós i polític dels primers governants de Mesopotàmia, Egipte o Mèxic. Així, doncs, s'interpreta que els reis van buscar la sanció religiosa i van presentar-se a la comunitat com a escollits per la divinitat.

D'altra banda, l'arqueòleg i historiador de l'antiguitat **Henri Frankfort**, des de posicions idealistes, planteja que la reialesa a l'antiga Mesopotàmia i a l'Egipte faraònic tenia com a missió essencial la integració de la societat humana en el cosmos. Per a Frankfort en aquestes societats les creences religioses no són formes de legitimació, sinó maneres d'integrar-se en el cosmos i de vincular-se al món i a realitats que tenen la seva lògica, tan operatives com la ciència pugui ser-ho avui per a nosaltres. Segons aquesta opinió, es tracta de societats de pensament «mític» en les quals no es preveu un món no vinculat a allò sagrat.

2.4. L'arqueologia postprocessual i els enfocaments neoestructuralistes i simbòlics

Un dels representants més significatius de les «noves» tendències en arqueologia, i pioner en la definició de l'arqueologia postprocessual, és l'arqueòleg anglès **Ian Hodder**, autor que ha desenvolupat una revisió epistemològica que ha qualificat de postmodernista. En efecte, les crítiques de Hodder i dels seus col·laboradors a l'arqueologia processual originaren l'anomenada **arqueologia contextual**, que, com el nom indica, s'orienta a la defensa de l'estudi del context: si el significat depèn del context, només pot arribar a comprendre's un context cultural en si mateix; no pot, per tant, generalitzar-se a partir de l'estudi d'una sola cultura. Es qüestiona, així, la validesa de les generalitzacions realitzades a partir de contextos culturals únics. De totes passades, Hodder mateix precisa que «contextualisme» no significa «particularisme», terme que, en arqueologia, s'associa al rebuig o a la manca d'interès per la teoria general. En l'arqueologia contextual es reconeix la necessitat de la teoria general i de l'arqueologia teòrica, però sobretot s'exigeix una relació més estreta entre la teoria i les dades, i reforçar els procediments, tant inductius com deductius.

Des d'una perspectiva filosòfica, l'**arqueologia postprocessual** desenvolupada a partir dels anys vuitanta insisteix que el context social i mental de l'investigador influeix en la interpretació, la qual cosa significa posar en dubte l'objectivitat de l'investigador: l'arqueòleg projecta els seus models mentals en la interpretació del passat. La història es converteix en quelcom canviant; és reescrita per cada generació segons la seva visió del passat. Enfront de la defensa de lleis universals proposada per la nova arqueologia, s'accepta un cert grau de **subjectivisme** i de **relativitat cultural** en clara connexió amb les tesis estructuralistes de Claude Lévi-Strauss. També és important destacar que en-

front del recurs a l'antropologia de la nova arqueologia nord-americana, ara es restableixen els vincles amb la història, que de fet a Europa no s'havien perdut mai.

Una referència especial mereix l'interès per la dimensió simbòlica del registre arqueològic. Si l'arqueologia materialista i marxista ha aportat importants resultats en el camp de les relacions funcionals (els patrons d'assentament, l'ecologia cultural, les relacions socials, l'economia...), en el terreny de les idees i de la simbologia del registre arqueològic l'aportació ha estat menor. En aquest sentit, des de l'arqueologia postprocessual, en la seva variant «simbólicoestructural» s'insisteix a considerar el context cultural per a comprendre el significat de les idees en la configuració i estructuració de la societat, i es defensa el treball interdisciplinari especialment en l'àmbit etnohistòric i etnològic. Una de les aportacions més rellevants de l'arqueologia contextual ha estat precisament la contribució a un progressiu abandonament de posicions economicistes i reduccionistes presents en l'arqueologia processual que, en l'esforç per a assolir un enfocament rigorosament científic, desqualificava tota aproximació anterior com a especulativa i irreflexiva.

L'enfocament contextual no ha estat, però, exempt de crítiques. Així, doncs, ha dut a terme una feina de síntesi criticada per certa falta de coherència: presenta influències de l'estructuralisme, especialment en relació amb l'estudi del significat dels símbols, però també està influenciada per plantejaments historicistes, com per exemple, en el valor que es dona al context cultural i històric, i a l'individu.

Tanmateix, un dels aspectes més discutit ha estat l'excés hipersubjectivista, una mena d'arqueologia individualista «en la qual tot s'hi val», i que ha propiciat que, en els casos més radicals, es negui el caràcter científic de la disciplina. En efecte, l'arqueologia contextual i postprocessual ha qüestionat bona part dels procediments de raonament de l'arqueologia. Dos dels principals pensadors d'aquest corrent, els anglesos Michael Shanks i Christopher Tilley, però també Ian Hodder, assenyalen que les «veritats científiques» només són el resultat d'un consens entre els especialistes encarregats de produir-les. L'arqueologia esdevé així una pràctica interpretativa subjectiva i ha de desplaçar la recerca d'objectivitat i d'universalitat que compartien els plantejaments anteriors en arqueologia.

2.5. L'objectivitat en la història

A partir de tot el que hem comentat, sembla clar que els arqueòlegs utilitzen uns supòsits teòrics i metodològics que condicionen enormement el resultat del seu treball. L'objectivitat en la història és, sens dubte, una de les qüestions més debatudes per la historiografia de les darreres dècades. La veritat és que els arqueòlegs i els historiadors posseeixen una ideologia determinada i un sistema de valors en el marc d'una situació històrica concreta. De fet, des del moment que es tria determinat mètode o teoria per a dur a terme la recerca

històrica es condicionen inevitablement els resultats del treball, i es pren posició i es compromet amb determinades premisses. Des d'aquesta perspectiva, el subjectivisme esdevé fins a cert punt inevitable. L'arqueòleg s'enfronta a un passat que la majoria de les vegades mirarà de comprendre a partir del seu present. La ciència històrica es comprèn a partir de l'època en la qual s'inscriu, del present de l'historiador. L'honestedat de l'investigador resideix més aviat en prendre consciència d'aquest fet i, evidentment, en el rigor de la seva feina.

Al principi d'aquest text s'ha comentat que el filòsof italià Benedetto Croce, conegut com el fundador de l'escuela «presentista», deia que tota història és història contemporània, perquè, de fet, tot sistema històric només és una projecció del pensament i dels interessos del present sobre el passat. Tanmateix, el «presentisme» formulat per Croce porta a una visió radicalment subjectivista de la història perquè s'accepten com a vàlides tantes «històries» com punts de vista hi ha, fet que pot significar la destrucció de la història com a ciència.

En aquesta mateixa línia cal situar l'anomenada **Escola de Frankfurt**, desenvolupada els anys setanta del segle XX, integrada per pensadors socials alemanys que defensen que res no existeix com a fet objectiu i critiquen els criteris de contrastació utilitzats per l'arqueologia processual. També hem comentat els excessos hipersubjectivistes als quals ha portat l'arqueologia contextual i postprocessual, i que han estat fortament contestats per la comunitat científica. La solució a aquest debat no és gens fàcil. Per exemple, des de l'arqueologia neoestructuralista es proposa en l'actualitat fonamentar la pràctica interpretativa en la subjectivitat de la societat «altra» que va generar el registre arqueològic.

D'altra banda, tal com hem vist, el fet que es qüestionï la «impossibilitat» del coneixement objectiu de la història no significa que haguem de relativitzar tots els treballs d'història, o que haguem d'acceptar tot tipus d'interpretacions i d'explicacions. Entre historiadors i arqueòlegs amb posicions teòriques i ideològiques diferents pot haver-hi criteris unànimes que en molts casos permetin delimitar «veritats històriques» universalment acceptades, tot i que es tracti de veritats interpretades de maneres diferents i des de perspectives diverses.

2.6. La situació actual i el futur de l'arqueologia

En bona part, com a conseqüència d'una percepció més relativista de la ciència, els debats en els darrers vint anys han propiciat que l'arqueologia s'ampliï i, al mateix temps, es fragmenti. Avui dia la recerca arqueològica es caracteritza per una gran diversitat d'enfocaments (historicocultural, processual, marxista, estructuralista, simbòlic...), signe de la seva maduresa científica. Com va assenyalar Hodder, l'arqueologia ja no ha de ser «nova» i unidireccional perquè disposa de la maduresa necessària per a tolerar la diversitat, la controvèrsia i la incertesa. Des de la teoria de la catàstrofe fins a la sociobiologia, tot

s'aplica al passat arqueològic. D'aquest impuls sorgeix un gènere més madur que reincorpora plantejaments vells i redefineix els nous per a crear un camp d'investigació arqueològic propi.

Tanmateix, també és cert que els canvis han estat ràpids i no sempre assimilats adequadament. Encara no s'havia tancat el procés de l'emergència de la nova arqueologia quan van aparèixer les primeres crítiques al postprocessualisme, i emergiren les arqueologies alternatives, que han estat contestades des del processualisme cognitiu i des del materialisme.

3. Alteritat i història

Si la història és filla del seu temps, quin és el nostre temps i quina és la nostra història? Si alguna cosa caracteritza en termes culturals el món d'avui, o més ben dit, l'Occident d'avui (perquè és Occident qui fa el discurs històric), és **la interculturalitat, el contacte amb l'«altre»**. Fins no fa gaire, tot i que Occident coneixia l'«altre» des de feia molts segles, aquest no havia estat una categoria cultural tan determinant i dinàmica. Sens dubte, això és a causa del flux immigratori conseqüència de l'imperialisme i de la colonització europea del món els darrers dos segles. La immigració i el contacte amb l'altre «a casa» són els «tumults», en termes de Duby, del món occidental actual. Per això, les posicions epistemològiques i les metodologies «eurocèntriques», característiques de les ciències humanes i de la història fins fa poques dècades, han començat a deixar pas a plantejaments nous més sensibles a la diversitat cultural del planeta i a la noció d'alteritat.

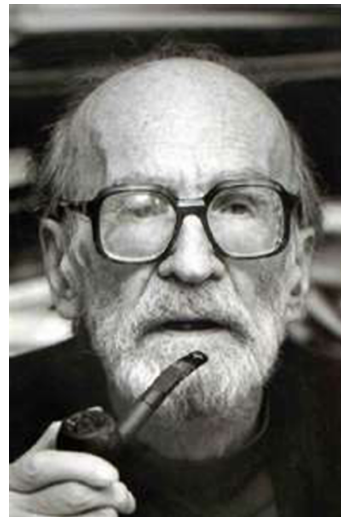


Figura 3. Mircea Eliade. Historiador de les religions, professor de la Universitat de Chicago i membre del Cercle d'Eranos.

En general s'ha afirmat que **allò que més clarament diferencia Occident de la seva «alteritat» és el lloc que hi ocupa el fet religiós en l'experiència vital i social dels individus**. Occident és avui dia essencialment laic, i el fet religiós, quan es dona, és quelcom d'íntim o de socialment restringit, tant quantitativament com formalment (està delimitat en el temps i en l'espai). En canvi, moltes civilitzacions no-occidentals de les quals tenim notícia es caracteritzen per la importància cardinal del fet religiós, que amara totes les experiències de la vida, des de les espirituals fins a les econòmiques i socials. Des d'aquesta perspectiva, si Occident està dominat per l'economicisme, el materialisme i el «benestar» entès en termes exclusivament materials, l'«altre» viu en un món regit per la dialèctica d'allò que és sagrat i es comporta en funció d'això; l'home occidental es mou en un marc de referències oposat al de l'home no-occidental. Només cal comparar Occident amb l'Islam. Perquè el primer pugui entendre el comportament del segon haurà de fer un esforç per a «canviar de pla», per a reconèixer i per a valorar l'alteritat. La diferència d'actitud vital entre «nosaltres» i «ells» interessa l'historiador, perquè tenir-ne consciència és el pas previ necessari per a la comprensió de l'actuació històrica de l'home que no es regeix pel discurs laic d'Occident, que és, insistim, des d'on es condueix l'estudi.

Per això en els darrers anys, els mètodes historiogràfics economicistes (positivisme liberal i materialisme històric), que han evidenciat les seves limitacions precisament en el fet de ser una conseqüència de la realitat històrica i social de l'Occident industrial i que han donat pobres resultats quan han estat aplicats en l'anàlisi de societats no-occidentals, deixen pas a **mètodes més sensibles en l'àmbit de les realitzacions culturals** en el sentit més ampli. La història de les religions, la història de les mentalitats, l'antropologia cultural o l'arqueologia simbòlica estan de moda, i han esdevingut ciències auxiliars

essencials de la història. «L'estudi comparat de les religions –escrivia el gran historiador romanès de les religions, **Mircea Eliade**, l'any 1969, reflexionant sobre el diàleg entre cultures– està cridat a tenir un paper cultural de la més gran importància en un futur immediat. [...] El veritable diàleg [intercultural] s'ha de conduir sobre els valors centrals de la cultura de cada participant. Ara bé, per a comprendre correctament aquests valors, cal conèixer les fonts religioses, perquè, com se sap, les cultures no europees [...] es nodreixen [...] d'un fons religiós molt ric».

En història, l'eurocentrisme s'ha manifestat de dues maneres: en la ideologia, amb la noció de civilitzacions «superiors» i «inferiors» en funció de l'avenç tecnològic i de la complexitat del sistema econòmic –que és, de fet, allò que caracteritza el món occidental–, presos com a paràmetres únics de judici; i, més subtilment, en la metodologia, considerant com a universals i necessàries categories de la societat occidental industrial «projectades» a qualsevol situació històrica. El materialisme històric, per exemple, ha traslladat a les civilitzacions preclàssiques del món antic i a les civilitzacions orientals conceptes com «lluita de classes», «forces productives» i «excedents de producció», o la noció de la religió com a superestructura ideològica al servei dels poderosos. Tot i les innegables aportacions concretes d'aquest mètode, el resultat global dels intents ha estat molt pobre, perquè les situacions descrites es resolien sempre en una de sola que no era en última instància altra cosa que un calc «reambientat» de la societat industrial europea, i es negava l'especificitat de cada situació cultural. **La substitució de l'estudi econòmic «des d'aquí» (és a dir, aplicant paràmetres resultat de l'experiència històrica recent d'Occident) per a l'estudi cultural «des d'allà» (és a dir, posant en primer terme l'especificitat cultural de cada civilització estudiada) ha significat un important canvi de perspectiva epistemològica que ha conduït a la superació de l'eurocentrisme ideològic i metodològic.** El discurs històric s'ha de construir directament a partir de les realitats estudiades i no havent constituït prèviament l'experiència europea en paradigma universal, ja que les possibilitats d'evitar interferències i, per tant, de comprensió seran majors. Per a posar només un exemple, podem descriure l'Islam des de les categories del materialisme històric –que «no existeixen» com a categories en l'Islam– o fer-ho des de l'especificitat de la cultura islàmica.

George Duby ho expressava en aquests termes, referint-se a l'edat mitjana europea: «Sobretot crec que l'historiador d'aquestes èpoques ha de preocupar-se de delimitar el camp de l'economia, no en funció dels seus hàbits de pensament, sinó de les concepcions, del sistema de valors i de representacions que s'imposaven a la gent de l'època. [...] Això és el que em sembla essencial: no transferir tal qual un sistema d'explicació (el marxisme o qualsevol altra forma del que fins no fa gaire s'anomenava economia política) i tot el vocabulari que feia servir, inventat al segle XIX, segons les maneres de concebre i d'expressar les coses del segle XIX, en un univers mental totalment diferent. **Evitar l'anacronisme interpretatiu, que és el més greu.** Hom s'adona, per

exemple, que [en l'edat mitjana] la noció de propietat es dissol en la de solidaritat; que el camp de l'economia és envaït per allò immaterial, per allò religiós. [...] D'aquí la importància fonamental de l'estudi [...] de les mentalitats».

El reconeixement de l'alteritat i de la diversitat cultural, de formes i processos culturals qualitativament diferents de l'occidental, i la relativització del paper d'Occident en la història de la humanitat, implica, doncs, nous mètodes i nous plantejaments epistemològics; implica, en definitiva, una «nova història». Si per a la història d'Occident, la tecnologia i l'economia són categories explicatives perquè són factors que defineixen la civilització occidental, per a la història de les societats no-occidentals poden ser més explicatives altres categories, com ara la de «sagrat» perquè potser permeten entendre millor les raons del comportament dels individus d'aquestes societats. Això implica una **relativització de la metodologia històrica, que ha de ser capaç de generar categories diferents per a situacions culturals reconegudes com a diferents**. Així, per exemple, si la nostra civilització es basa en el document escrit, moltes civilitzacions no-occidentals es basen en la transmissió oral, però l'eficàcia d'una i d'altra, d'acord amb cada especificitat cultural, pot ser exactament la mateixa. Fins ara, la presència d'escriptura era un dels factors que es tenien en compte per a identificar una «civilització», perquè, conscientment o inconscientment, es considerava civilització tot sistema cultural semblant al nostre. A més, com que l'escriptura permetia un tipus d'apropament al passat basat en les fonts escrites, i aquest tipus d'apropament era considerat com a «històric» per antonomàsia, es considerava que les civilitzacions sense escriptura «no tenien història», vivien «al marge de la història». Això afectava continents sencers, com ara Àfrica, i bona part d'Amèrica, que eren literalment oblidats per la disciplina històrica.

Però, per definició, **totes les societats tenen història perquè el temps passa per a totes**. Una altra cosa és que aquestes societats transmetin el seu saber o la seva «memòria» per via escrita o oral, quin tipus de memòria transmetin (si fets historicotecnològics o tradicions miticoreligioses), o si emfasitzen més els canvis o les permanències. Aquí ens trobem de nou davant de la relativitat de l'objecte històric. Una societat fonamentada en l'avenç tecnològic, el progrés econòmic i l'enregistrament per escrit dels fets quotidians, com és la nostra, tendirà a donar més importància als **canvis** i es mourà en l'àmbit del **temps curt dels esdeveniments** o del **temps mitjà de les conjuntures socials o econòmiques**. En canvi, una societat de discurs religiós tendirà a valorar més les **permanències**, perquè el discurs religiós emfasitza precisament el valor de la tradició i la repetició ininterrompuda dels cicles (cada any es repeteix immutable el calendari litúrgic). No es tracta d'immobilisme, es tracta d'una manera d'interpretar la vida i el món qualitativament diferent de la nostra. El cosmos és sentit com quelcom de perfecte, que cal mantenir i transmetre inalterat, i no es pensa que pugui sotmetre's a la contingència d'uns canvis provocats per l'home, que tan sols és un element més. El canvi és un agent del caos i provoca desestabilització. Si això és el que es creu, això és el que es transmet oralment (com en les cultures tradicionals) o per escrit (com en

cultures de l'antiguitat, com ara Egipte o Mesopotàmia), i unes fonts d'aquesta mena ens parlen més, òbviament, de creences i de mentalitats que no pas d'esdeveniments. En aquest fet rau precisament la dificultat de fer història factual d'aquestes civilitzacions (Egipte n'és un bon exemple, com veurem). Però això no vol dir que no hi hagi història, sinó que hi ha «una altra mena d'història» que la disciplina històrica ha de poder tractar. La introducció en història de l'anàlisi de les religions i de les mentalitats permet precisament fer aquesta altra història, una **història de temps llargs i d'estructures ideològiques i espirituals**, en les quals les permanències tenen prioritats per sobre dels canvis. D'aquesta manera, civilitzacions abans oblidades poden fer la seva irrupció en el marc del discurs històric, i l'eurocentrisme deixa pas a un mosaic de civilitzacions diverses en interrelació constant, en el qual Occident és un fenomen històric més i no el fenomen central o el patró de valoració. No cal dir que la nova realitat epistemològica i metodològica en història és alhora resultat i causa del diàleg intercultural del món actual.

Figura 4. Mesquita d'Abu el-Haggag al pati de Ramsès II, temple de Luxor, Egipte. Continuïtat de la sacralitat dels espais de culte.



Foto: N. Torras.

4. Discurs mític i discurs lògic

Si ens centrem ara en el marc cronològic de la nostra assignatura, la prehistòria i el món antic, hem de començar per observar que les dues civilitzacions descrites més amunt, la civilització de discurs religiós i transcendent i la civilització de discurs més «empíric» i immanent, hi són presents. La darrera està representada per la Grècia i la Roma clàssiques, que constitueixen, en definitiva, la «primera etapa» del desenvolupament històric de la civilització occidental, les arrels directes de la nostra cultura actual. La primera, en canvi, està representada per totes les altres civilitzacions, tant de la prehistòria com del món antic i el món alt-medieval. Totes elles, des de les cultures caçadores-recol·lectores del Paleolític o les cultures agràries del Neolític fins a l'Egipte faraònic, l'antiga Mesopotàmia, les civilitzacions semítiques, la Grècia i la Roma arcaïques, l'Islam i l'Europa alt-medieval, tot i les profundes diferències i les marcades especificitats, es caracteritzen per una cosmovisió de caràcter religiós que en condiciona el comportament històric i l'oposa al de les civilitzacions «clàssiques» o europees des del racionalisme.

Ara bé, què és exactament el que «separa» el món clàssic grecoromà de la resta de civilitzacions de la prehistòria i del món antic? Què va fer que el primer es diferenciés de la resta de cultures del seu entorn, que «trenqués» l'homogeneïtat ontològica? On i quan es va produir aquest canvi? Evidentment, la resposta a aquesta pregunta és molt complexa, però, simplificant, podem dir que **allò que diferencia els grecs i els romans de la resta de pobles antics és l'adveniment del pensament racional, del discurs logicofilosòfic i científic, que va tenir lloc a l'Egeu a partir del segle VI aC.** És per això que en aquesta assignatura **distingirem entre «societats de discurs lògic» (Grècia i Roma clàssiques) i «societats de discurs mític» (la resta).** És important tenir ben present que parlar de «societats de discurs lògic» no significa parlar de societats laiques: a Grècia i a Roma, igual que a l'Europa moderna i contemporània fins fa només unes dècades, el fet religiós acompanyava el fet racional, cadascun en el seu «àmbit d'actuació» dins de l'experiència quotidiana i vivencial de l'individu i de la col·lectivitat. El discurs lògic, per tant, no implica la desaparició del miticoreligiós, sinó que, en les societats anomenades «de discurs lògic», normalment conviuen els dos discursos. Per tant, les anomenem així per comoditat expositiva, perquè l'aparició del discurs logicoracional és determinant en les maneres de pensar, de viure i d'actuar dels individus i dels col·lectius d'aquestes societats, i perquè es tracta normalment del discurs del poder i dels grans estaments culturals i econòmicosocials, amb tot el que comporta. Societats de discurs lògic no significa, per tant, societats sense religions, sinó societats en què el discurs lògic és l'element rector en termes ontològics i socials. A l'inrevés, «societats de discurs miticoreligiós» sí que significa societats sense discurs logicoracional, bé perquè encara no ha aparegut com a tal (món antic no-clàssic) o bé perquè s'ha esgotat com a motor social i cultu-

ral (Alta Edat Mitjana). Només en les darreres dècades, a Occident, el discurs mític-religiós (cristianisme) ha començat a abandonar-se, i molts individus i col·lectius es regeixen només per una nova ontologia exclusivament laica. Però aquest és un fenomen molt recent i és, en tot cas, una altra història...

Quines són les característiques distintives del discurs miticoreligiós enfront del discurs lògic-científic? El discurs lògic és també el nostre, perquè, com hem dit, l'Occident actual és l'hereu directe de la Grècia i la Roma clàssiques, de manera que es tracta, en realitat, d'oposar la nostra manera d'entendre i de processar el món a la dels qui es regeixen per l'ontologia del mite. Podem sintetitzar la distinció entre el discurs miticoreligiós i el discurs logicocientífic en tres oposicions:

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

Per a l'home de discurs miticoreligiós, doncs, **el món «real» està constituït per objectes que responen a arquetipus i per accions que repeteixen actes primordials, és a dir, en ambdós casos, per imitacions o repeticions, per un «etern retorn».** Només té entitat substantiva, només és real, allò que participa de quelcom transcendent creat o instituït en el temps sagrat per excel·lència: el temps primordial. Allò que no obeeix a aquesta dinàmica, és a dir, allò profà, no té sentit, és irrellevant; per això la singularitat, l'originalitat, la noció que una cosa pugui tenir valor per si mateixa, principi que defineix la nostra

ontologia, no té cabuda en el món de discurs religiós. Això té importants conseqüències en les concepcions del passat i en la «memòria» d'aquest món. En efecte, **l'home miticoreligiós dona importància només als fets que poden ser reconduïts a arquetipus, a actes sagrats realitzats en el temps primordial per éssers transcendents, és a dir, als fets que poden ser interpretats o llegits com l'actualització d'aquests arquetipus.** Aquests són els «fets reals»; els altres, els profans, són «amorfs», no interessen i s'obliden.

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

Figura 5. Imatge arquetípica del faraó massacrant els enemics. Paleta de Narmer.



Foto: J. Cervelló

2) Integració enfront de classificació. «Cada part d'aquesta terra és sagrada per al meu poble: cada brillant agulla d'un avet, cada platja de sorra, cada boira en el bosc obscur, cada clariana del bosc, cada insecte que brunzeix és sagrat

segons la manera de pensar i de sentir del meu poble...». Aquest passatge de la carta que Seattle, cabdill dels indis duwamish, va adreçar al president dels Estats Units d'Amèrica l'any 1855 il·lustra perfectament la concepció «integrada» que l'home miticoreligiós té de l'univers i de la vida.

Com que l'home necessita viure en un món «real», totes les criatures, espais i ens, naturals o antròpics, tots els actes humans, participen d'allò sagrat. Qual-sevol ésser o acció és, en potència, un ésser o una acció transcendent. *L'homo religiosus* tracta el cosmos com un «tu» i les criatures com a «subjectes» amb els quals dialoga d'igual a igual, com una criatura més que és. La integració pot ser natural quan les societats humanes, com la dels indis duwamish, no viuen en un medi urbà; i pot ser simbòlica quan les societats humanes ja són urbanes i identifiquen simbòlicament llurs ciutats, temples i monuments amb espais de la naturalesa, com ara muntanyes (tornarem a parlar d'aquest simbolisme en properes unitats). Des d'un punt de vista social, la integració còsmica acostuma a ser garantida per un personatge que fa de catalitzador, de mitjancer, entre el món transcendent dels déus i el món immanent dels homes, és a dir, entre la naturalesa i la cultura. Aquest personatge és el cabdill (en les societats no-estamentals) o el rei (en les societats estamentals), la funció principal del qual és sempre còsmica abans que «política» (també reprendrem aquestes qüestions en properes unitats).

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

3) Multiplicitat d'aproximacions enfront de linealitat (o paradigma enfront de sintagma). El discurs filosòfic i científic és lineal o sintagmàtic perquè procedeix en el temps i en la seqüència d'acord amb el principi de coherència lògica i de causalitat: allò que segueix en el discurs no pot negar o contradir allò que precedeix; un fenomen té una causa prèvia i provoca conseqüències subseqüents. El discurs miticoreligiós és, en virtut de la mateixa «integració», un discurs paradigmàtic en el qual en cada moment s'encreuen els plans d'allò expressat i d'allò evocat, en el qual cada realitat expressada val per allò que és, però remet alhora a tot el paradigma de nocions en el qual s'integra, i en el qual el discurs no és lineal, sinó multiplànic. La «coherència» no s'ha de buscar en el decurs, en la seqüència, en el sintagma, sinó en el sistema virtual de relacions, en el paradigma.

El déu egipci Horus és definit en un passatge dels *Textos de les Piràmides* com a «fill d'Osiris» i «fill d'Hathor». Aquest passatge sembla contradictori perquè Osiris i Hathor no estan units en hierogàmia, les dues expressions són contradictòries en la seva literalitat sintagmàtica, però és que els criteris de validació no estan en la relació lineal entre l'una i l'altra, sinó en la relació paradigmàtica de cadascuna amb la realitat que descriuen. Així, doncs, dir que Horus és fill d'Osiris és dir que Horus és el rei viu, el rei regnant, perquè Osiris és el rei mort; i dir que Horus és fill d'Hathor és dir que Horus és el gran déu còsmic, el falcó celeste, perquè Hathor és el cel (*Hut-Hor* = la casa d'Horus). Es defineix, doncs, la realitat Horus mitjançant una «multiplicitat d'aproximacions» simbòliques, d'imatges, que permeten expressar la complexitat d'aquesta realitat, i que juguen en vertical dins de la cosmovisió, no en horitzontal dins de l'expressió. El que compten són les imatges juxtaposades i el seu significat, no les seqüències lingüístiques que les expressen ni la relació lògica entre elles. Com diu l'orientalista H. Frankfort: «aquest tipus d'incoherència [s'entén, des d'una perspectiva "lògica"] és característic del pensament mitopoètic i no implica confusió. Al contrari, permet a l'home primitiu fer justícia a la complexitat de la realitat i acceptar la juxtaposició d'imatges que a nosaltres ens sembla que s'exclouen mútuament, però que en canvi per a ell explicaven aspectes diferents dels diversos fenòmens i eren totes vàlides, cadascuna en el seu context».

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

Per tot el que acabem de veure, **la història és una activitat definidora del discurs lògic, però paradoxalment, quan s'estudien civilitzacions de discurs mític, s'estudien sistemes culturals que neguen la història.** En aquests casos, **la història estudia la no-història.** Això us dona una idea de la importància de la reflexió i de la presa de posició epistemològiques. Cal partir de la base d'aquesta paradoxa per a mirar de superar-la i de dissenyar una praxi històrica realment vàlida per a l'anàlisi de l'«altre». Tot el que hem exposat explica, així mateix, l'elecció dels que seran els tres eixos temàtics de l'assignatura:

- les concepcions del temps i del passat (temps primordial enfront de temps històric);

- les concepcions sobre l'espai (espai arquetípic i còsmic enfront d'espai racionalitzat); i
- les concepcions sobre el poder i el paper dels governants (poder còsmic – el rei com a mitjancer entre les esferes transcendent i humana– enfront del poder laic),

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

El faraó dels egipcis, fou o no fou un déu...?

Bibliografia

- Binford, L. R.; Binford, S. R.** (ed.) (1968). *New perspectives in archaeology*. Chicago: Aldine.
- Bloch, M.** (1952). *Introducción a la historia*. Mèxic: Fondo de Cultura Económica.
- Braudel, F.** (1968). *La historia y las ciencias sociales*. Madrid: Alianza.
- Carr, E. H.** (1979). *¿Qué es la historia?* Barcelona: Seix Barral.
- Cervelló Autuori, J.** (1996). *Egipto y África. Origen de la civilización y la monarquía faraónicas en su contexto africano*. Sabadell: AUSA («Aula Orientalis Supplementa», núm. 13).
- Cervelló Autuori, J.** (2003). «Aire: las creencias religiosas en contexto». A: E. Ardèvol Piera; G. Munilla Cabrillana (coord.). *Antropología de la religión. Una aproximación interdisciplinar a las religiones antiguas y contemporáneas* (cap. II, pàg. 71-179). Barcelona: Ediuoc.
- Clarke D. L.** (1968). *Analytical archaeology*. Londres: Methuen.
- Criado, F.** (1993). «Visibilidad e interpretación del registro arqueológico». *Trabajos de Prehistoria* (núm. 50, pàg. 39-56).
- Croce, B.** (1953). *Teoría e historia de la historiografía*. Buenos Aires: Imán.
- Duby, G.** (1988). *Diálogo sobre la Historia. Conversaciones con Guy Lardreau*. Madrid: Alianza.
- Duby, G.** (1992). *La historia continúa*. Madrid: Debate.
- Eliade, M.** (1972). *El mito del eterno retorno*. Madrid: Alianza.
- Eliade, M.** (1980). *La prueba del laberinto*. Madrid: Cristiandad.
- Febvre, L.** (1986). *Combates por la Historia*. Barcelona: Ariel.
- Frankfort, H.** (1981). *Reyes y dioses. Estudio de la religión del Oriente Próximo en la Antigüedad en tanto que integración de la sociedad y la naturaleza*. Madrid: Alianza.
- Frankfort, H. i altres** (1946). *The intellectual adventure of ancient man. An essay on speculative thought in the ancient Near East*. Chicago: University of Chicago Press. (traduït al castellà com a *El pensamiento prefilosófico*. Mèxic: Fondo de Cultura Económica, 1954).
- Hodder, I.** (1988). *Interpretación en Arqueología. Corrientes actuales*. Barcelona: Crítica.
- Kuhn, T. S.** (1975). *La estructura de las revoluciones científicas*. Mèxic: Fondo de Cultura Económica.
- Le Goff, J.** (1991). *Pensar la historia. Modernidad, presente, progreso*. Barcelona: Paidós.
- Le Goff, J.; Chartier, R.; Revel, J.** (1988). *La nueva Historia*. Bilbao: Mensajero.
- Lévi-Strauss, C.** (1969). *Raça i història*. Barcelona: Edicions 62.
- Lull, V.; Micó, R.** (1997). «Teoría arqueológica I. Los enfoques tradicionales: las arqueologías evolucionistas e histórico-culturales». *Revista d'arqueologia de Ponent* (núm. 7, pàg. 107-128).
- Nadal Lázaro, J.; Palet Martínez, J. M.** (2000). *Patrimoni arqueològic i recursos culturals*. Barcelona: Ediuoc.
- Otto, R.** (1980). *Lo santo*. Madrid: Alianza.
- Pagès, P.** (1983). *Introducción a la Historia. Epistemología, teoría y problemas de método en los estudios históricos*. Barcelona: Barcanova.
- Renfrew, C.; Bahn, P.** (1993). *Arqueología. Teorías, métodos y práctica*. Madrid: Akal.
- Ries, J.** (1989). *Lo sagrado en la historia de la humanidad*. Madrid: Encuentro.
- Ries, J.** (ed.) (1995). *Tratado de antropología de lo sagrado, I: Los orígenes del homo religiosus*. Madrid: Trotta.

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

Vernant, J. P. (1987). *Mito y sociedad en la Grecia antigua*. Madrid: Siglo XXI.

Winch, P. (1964). «Understanding a primitive society». *American Philosophical Quarterly* (núm. 1, pàg. 307-324). Reeditat el 1972 a: *Ethics and Action* (pàg. 8-49). Londres: Routledge & Kegan Paul.