

RESSENYES

and similar papers at core.ac.uk

provided by Diigo

BUXTON, Richard (ed.). 2000.
Oxford Readings in Greek Religion.
 Oxford: Oxford University Press. X + 372 p.
 ISBN 0-19-872191-9 / 0-19-872190-0

Apareixen aplegats en aquest volum quinze articles (o contribucions en obres col·lectives anteriors) que volen ser, segons l'editor, representatius dels assoliments dels darrers anys en el terreny de la religió grega (entre 1970 i 1995). L'editor ha organitzat les contribucions al voltant de quatre eixos: *Religion in Society* (les cinc primeres), *Archaeology of the Sacred* (de la 6 a la 9), *Myths and Rituals* (10 a 13) i *Boundary Disputes* (14 i 15).

Ch. Sourvinou-Inwood signa les dues primeres contribucions («What is *Polis* Religion?» [orig. 1990]; «Further Aspects of *Polis* Religion» [orig. 1988]). L'autora comença per definir la polis com «the fundamental framework in which Greek religion operated» (p. 13; cf. p. 37). D'una banda, doncs, la religió grega és constituïda per una xarxa de sistemes religiosos locals, que interaccionen els uns amb els altres gràcies a la mediació de la polis. De l'altra, és clara la funció que la religió exerceix en l'engranatge cívic de cada polis: els cultes articulen, defineixen i delimiten els diversos grups socials a diversos nivells (*génos*, tribu, *dèmos*, *phratría*...). Finalment, la religió té per comesa de posar ordre al caos de la realitat i fer-la intel·ligible. I, en efecte, el món occidental no pot oblidar que «religió» i «societat» no

són, en molts indrets, «categories indígenes». Més aviat es tracta de construccions que apareixen als nostres ulls, sovint, fusionades —i no poden ser, per tant, isolades ni descrites per separat (és el fenomen que J.N. Bremmer coneix com a *embeddedness*: veg. l'excel·lent manuallet, publicat el 1994, *Greek Religion*, p. 2).

El segon article comença amb un repàs i una descripció del personal religiós (sacerdots, profetes, *exegetai*, individus carismàtics...). A continuació, l'autora analitza el caràcter individual de la religió grega: a pesar que «the central focus [...] of Greek religion was ritual, and not the personal inner spiritual experience», l'individu és la unitat religiosa bàsica al si de la polis (veg. p. 44-46). Al mateix temps, però, la religió grega és afectada per una pressió centrífuga, panhel·lènica (Delfos, Olímpia...), articulada gràcies a la difusió del discurs mític d'Homer i Hesíode, i a la qual deu haver contribuït el procés colonitzador. Finalment, l'autora fa esment dels cultes místics (misteris, dionisisme), tot i que, per falta d'espai, renuncia *expressis verbis* a abordar pràctiques sectàries com ara l'orfisme.

La tercera contribució és de W.R. Connor («Tribes, Festivals, and Processions: Civic

Ceremonial and Political Manipulation in Archaic Greece». L'autor manifestava (l'original és de 1987) el seu desacord amb una certa tendència, estesa sobretot entre els estudiosos de la religió antiga, que interpreta inequívocament el desplegament ritual i festiu com una prerrogativa que les autoritats utilitzen, juntament amb la manipulació del discurs mític, amb interès propi. Per ell, el ritual és, abans que res, un mitjà de comunicació. A partir d'una selecció de *case studies* desgrana els seus arguments: comença per analitzar el curiós relat que descriu l'entrada de Pisístrat a Atenes, acompanyat d'una noia gegantina *com si fos* la deessa Atena (Hdt. I 60, 2-5). Alguns estudiosos es limiten a considerar-lo un episodi anhistòric; per d'altres, es tracta d'una mostra més de la manipulació de les masses per part de Pisístrat. Connor defensa, en canvi, que aquesta processó obre una comunicació en doble sentit, per tal com els atenesos, essent conscients de tot plegat, accepten la *performance* i hi participen voluntàriament.

Un altre exemple d'època preclàssica: la divisió establerta per Soló (*pentakosiomédimnoi, hippèis, zeugítai...*) és correlativa amb els privilegis i posició que hom ocupava en les processons. És així com la tradició religiosa (festivals, processons...) sanciona les regulacions socials. Tant les autoritats com les masses comparteixen unes mateixes formes d'expressió, la qual cosa permet de cohesionar el teixit social.

El quart capítol (R. Parker, «Greek States and Greek Oracles» [orig. 1985]) explora les funcions que les institucions oraculars gregues exercien en la política internacional, i sobretot en la política colonial. Basant-se, concretament, en el cas de Delfos, l'autor conclou: «warfare was the sphere of operation *par excellence* for divination» (p. 87). Tot i que l'oracle també ha d'arbitrar sovint qüestions religioses. En canvi, rarament rep consultes referides a la política domèstica (legislació, jurisdicció). Amb el temps, d'altra banda, l'oracle veu retallada la seva influència: després de les guerres mèdiques, rarament haurà de respondre

qüestions d'alta política; a principis del iv aC, cada cop menys consultes sobre conflictes colonials, i escassament sobre guerres a partir de mitjan segle iv aC; finalment, qüestions sobre reformes culturals són rares després del 300 aC. Les causes del progressiu desprestigi de la *diuinitat* oracular s'han de buscar, segons l'autor, en l'emergència d'institucions que n'absorbeixen les funcions (i sobretot en el marc de l'extensió de la democràcia).

Tanca aquesta primera secció sobre *Religion in Society* un conegut article —publicat en altres recopilacions— de Jean-Pierre Vernant sobre el mite d'Èdip: «From Oedipus to Periander: Lameness, Tyranny, Incest in Legend and History» (orig. de 1982). L'autor atreu l'atenció sobre la famosa interpretació de Lévi-Strauss al voltant de la dinastia dels labdàcides, tan rebutjada pels hel·lenistes com influent en els estudis de mitologia. Partint d'una qüestionable interpretació etimològica, l'antropòleg francès advertia d'un tret comú en Làbdac i els seus descendents: problemes motrius provocats per una malformació física, la qual cosa, com han demostrat altres (ja Eliade a *Forgerons et alchimistes*, de 1956) no és només un defecte, sinó que, paradoxalment, és sovint indicatiu de qualitats extraordinàries. Vernant confronta algunes característiques d'aquesta família mítica (coixesa, tirania, successió conflictiva de generacions, relacions sexuals desviades, comunicació pares-fills) amb una família històrica, els Cipsèlides de Corint. A partir dels paral·lelismes que se'n desprenen, podem reproduir la imatge del tirà dels segles v i iv aC: «The figure of the tyrant [...] adopts the features of the legendary hero, at once elect and cursed» (p. 128).

S.G. Cole («Demeter in the Ancient Greek City and its Countryside» [orig. 1994]) parteix d'un supòsit que sovint ha estat negligit: la localització dels temples en l'espai és enormement significativa. L'indret que ocupa un santuari està sobretot determinat per les funcions de la divinitat, les exigències del ritual o l'organització social

(i no tant pel paisatge, per la competència política, amb altres ciutats, per l'espai, o bé per la planificació racional). L'autora se centra en el cas de Demèter, divinitat venerada arreu on es practica l'agricultura, i objecte del culte grec més estès, les Tesmofòries. No sempre es compleix el model, projectat per De Polignac, segons el qual els temples d'aquesta deessa, durant l'època formativa de la polis, foren establerts arran dels murs, en l'indret de transició entre la ciutat habitada i la cultivada. Sovint, això sí, el santuari de culte a Demèter, associat amb l'expansió agrícola de les ciutats colonials, és localitzat *prò póleos*. Sigui com vulgui, el temple sol trobar-se en un espai més o menys isolat (rarament ocupa una posició central: Tebes, Mitilene en són excepcions). Fins i tot quan és a prop del centre, el temple està «d'esquena» a la zona habitada i manté un caràcter rural i proper a la natura (gràcies, sobretot, a la utilització de les fonts), que és l'àmbit propi de la deessa. D'altra banda, les exigències del culte (p. ex. el secretisme que envolta les Tesmofòries) requereixen un cert aïllament.

La setena contribució (U. Sinn, «Greek Sanctuaries as Places of Refuge» [orig. 1993]) analitza el dret d'asil a l'antiga Grècia. D'una banda, el mot grec *asylía* fa referència als acords bilaterals que garanteixen la seguretat d'aquells que creuen les pròpies fronteres: és aquesta una manera de compensar la falta d'una «legalitat internacional». El focus de l'estudi, però, es concentra en els contextos concrets de protecció a l'abric dels santuaris. Com a espais sagrats, aquests són inviolables: tot el que inclouen és possessió del déu. Les condicions en què s'exerceix el dret d'asil estan sotmeses a un ritual: el perseguit arriba com a *hikétes*, i el sacerdot està obligat a acollir-lo i a arbitrar una solució del seu problema. Mentrestant, el refugiado conviu dins del recinte sagrat juntament amb altres pelegrins. Solen ocupar espais adjacents al clos sagrat pròpiament dit (els quals inclouen, sembla, distribució d'aigua, tendes o cabanes). Sovint la localització dels temples —allunyada de

qualsevol espai habitat— contribueix a aquesta funció protectora (caps, o illes prop de terra ferma, el cim d'una muntanya). Malgrat que és ben cert que les autoritats dels temples, sobretot a partir del s. v aC, es desentengueren hipòcritament, de vegades, de la sort dels refugiats, l'autor conclou que la institució d'*asylía* estava profundament arrelada en la mentalitat dels grecs.

L'estudi de Snodgrass («The Archaeology of the Hero» [original de 1988]) és un model d'aproximació interdisciplinària (o bé el que Buxton anomena «cross-fertilization» a la *Introducció*, p. 7). L'autor es basa en les dades arqueològiques, per a entrecreuar-les amb les filològiques. En aquest cas, parteix de l'anàlisi del mot *héros*, de les accepcions que presenta, la seva distribució i evolució en grec antic. Representen les principals tesis a què ja havia arribat Rohde a *Psyche* (el 1894), conclou que l'establiment del culte, en època arcaica, a recer de les tombes prehistòriques és independent de la influència que l'èpica homèrica hagi pogut exercir. Aquesta mena de culte no és adreçat als herois homèrics, tal vegada a ningú en concret, sinó als membres anònims del grup ancestral: «These beliefs were at a level too deep to have been shaped by mere literary influence» (p. 189).

El novè capítol (F. van Straten, «Votives and Votaries in Greek Sanctuaries» [orig. 1983]) descriu un aspecte concret de la religiositat dels grecs: les ofrenes votives. El mot grec més habitual per a això és *anáthema* (verb *anátithenai*), la qual cosa ja ens avança que els exvots eren dipositats a certa alçada (clavats als murs, penjats, o col·locats sobre un pedestal). Algunes de les tauletes o plaques votives inclouen relleus autoreferencials (això és, la tauleta en relleu inclou una representació de la mateixa tauleta). No s'ha d'oblidar, a més, que els exvots compleixen una funció decorativa (són *ágalma*, *kósmos*), tota una atracció per als turistes de l'època. Pel que fa al perfil de l'oferent, l'examen estadístic suggereix que la dona, un cop més, és relegada a un segon terme: «private dedications by men could be regar-

ded as an entirely individual matter. [...] Private dedications by women were always regarded as a family affair; they are always portrayed together with their family or [...] children» (p. 222).

La secció sobre *Myths and Rituals* s'obre amb un article *epoch-making* de Walter Burkert: «Jason, Hypsipyle, and New Fire at Lemnos. A Study in Myth and Ritual». Al cap de trenta anys (l'original és de 1970), podem dir que aquest article rehabilitava les relacions entre mite i ritual, desacreditades durant tants anys com a reacció als extrems de l'escola de Cambridge. Burkert explora les connexions entre el mite de Lemnos (després d'exterminar els homes de l'illa, les dones de Lemnos instauren una societat homosexual, que només s'ensorrarà amb l'arribada de Jàson i els Argoautes) i el ritual de *pyrphoria* (que es duia a terme durant els festivals d'any nou a Lemnos). La conclusió a què arriba Burkert deixa les espases en alt: «So far Jane Harrison's formula proves to be correct: 'the myth is the plot of the *drómenon*'» (p. 245). I traça el fil de l'argumentació amb tanta destresa que fins un escèptic absolut com G.S. Kirk (*The Nature of Greek Myths*, 1974) acabarà per reconèixer que, efectivament, existeixen semblances entre el mite i el ritual. Una altra cosa és si el mite precedeix el ritu o bé a l'inrevés —una qüestió que transcendeix la filologia. Sigui com vulgui, reconèixer les correspondències entre un i altre garanteix, als ulls de l'autor, les possibilitats d'una nova metodologia: «Still more clear than the importance of ritual for the understanding of myth is the importance of myth for the history of religion, for the reconstruction and interpretation of ritual. Myth, being the 'plot', may indicate connections between rites which are isolated in our tradition; it may provide supplements for the desperate lacunae in our knowledge» (p. 246).

El camp sembrat per Burkert havia de ser cultivat pels seus deixebles. L'onzena contribució del volum és signada per F. Graf («The Locrian Maidens» [orig. 1978]). La trama de d'unes noies al temple d'Atena a

Ílion —un tribut anyal dels locris— té el seu *áition* mític en l'episodi de la profanació d'Àiax locri al temple d'Atena. Graf dibuixa l'estada de les noies al temple com un període d'existència marginal, la qual cosa fa pensar que formen part del grup iniciàtic d'un *rite de passage*. No cal insistir en la presència aclaparadora —i abusiva— d'interpretacions en clau iniciàtica en la literatura científica dels darrers anys (veg. la crítica que en fa Fowler, en aquest mateix volum, p. 334). Per a l'estudiós del mite és més destacable, tal vegada, la ponderació de les relacions entre el mite i el ritu: aquell exagera el que «diu» aquest, «extrapolating so to speak from the actual events to their significance as perceived by those experiencing them» (p. 256). El mateix Buxton ha insistit, en un altre indret (*Imaginary Greece: The Contexts of Mythology*, p. 151 s.), sobre aquesta qüestió.

El dotzè capítol és signat per J.N. Bremmer («Scapegoat Rituals in Ancient Greece» [orig. 1983]). En una breu addenda, l'autor ens assabenta que, abans de ser publicat per *HSCP*, aquest article fou rebutjat per *GRBS* i *Mnemosyne*, la qual cosa és prova que les vies encetades als 1960 (per Burkert i Vernant, sobretot) tardaren anys a ser assumides per la filologia clàssica. Només una actitud immobilista i conservadora explica, per exemple, que una obra com *Homo Necans* fos negligida durant anys (veg. la ressenya que hem publicat a *Faventia* 23/1 [2001], p. 144 s.). Bremmer descriu les agressions rituals contra una víctima que coneixem genèricament com a «boc expiatori» —ben documentades arreu (veg. W. Burkert, *Structure and History in Greek Mythology and Ritual*, cap. III). Aquesta figura revesteix, a Grècia, la forma del *pharmakós*. Si hi acarem els mites que se ceneixen al mateix esquema, veiem, novament, que aquests projecten hiperbòlicament (hom dona mort a la víctima) aquells gestos i accions, reversibles, del ritual (el *pharmakós* és «només» agredit i expulsat). Fins i tot, la relació dialèctica entre el ritu i el seu *counterpart* mític pot oscil·lar entre dos

extremes màxims: el *pharmakós* és sempre un *outsider*, però si els ritus històrics seleccionen víctimes de baixa extracció (esclaus, p. ex.), el mite opta pels escollits d'alta condició (reis, princeses).

Tanca la secció (no sabem veure per què és inclòs entre els capítols sobre mite i ritual) un article de Robin Osborne («Women and Sacrifice in Classical Greece» [orig. 1993]). En una antologia d'aquesta mena no podia faltar la referència als *gender studies*: en aquest cas es tracta de descriure el lloc de la dona en el ritual sacrificial. Osborne refusa la hipòtesi de Detienne (veg. *La cuisine du sacrifice en pays grec*, p. 183 s.) segons la qual l'exclusió de la dona del sacrifici sagrant s'ha d'explicar per la impuresa que afecta aquesta (entre la menarquia i la menopausa) a causa de la sang vessada (menstrual i loquial). Osborne, que adverteix que acceptar les conclusions de Detienne abocaria, pràcticament, les dones al vegetarianisme, conclou que «women were not as a rule excluded from sacrificial meat» (p. 310). D'altra banda, si la dona és exclosa, en alguns casos, del repartiment de carn, això no té res a veure, sempre segons l'autor, amb les seves incapacitats polítiques.

Enceta la darrera secció (*Boundary Disputes*) un article de R.L. Fowler («Greek Magic, Greek Religion» [or. 1995]). El final del segle XX ha estat testimoni d'un interès creixent per la màgia, foragitada durant anys de l'estudi de la religió grega —en concomitància, segons l'autor, amb la crisi de la *Myth and Ritual School*. A parer de Fowler, la màgia no pot quedar relegada a un compartiment aïllat, sinó que s'ha d'entendre dins el context de la religió «oficial». Certs episodis rituals dels misteris, de les Tesmofòries, de les Arrefòries, de les Panatenees, de les Braurònies són explicats, al nostre entendre abusivament, com a actes de màgia. És cert, això sí, que analitzar el ritual des d'una perspectiva estrictament sociològica comporta el perill de negligir «what the participants themselves think they are doing —trying to achieve some substantive goal» (p. 335). Un excurs està dedicat als proble-

mes terminològics per a definir una categoria autònoma com la màgia.

La quinzena i última contribució (C. Robert Phillips, III, «Misconceptualizing Classical Mythology» [orig. 1991]) analitza els efectes devastadors que ha tingut la imposició paradigmàtica de la mitologia grega sobre els estudis de la religió, de la religió antiga (sobretot la romana) i dels estudis clàssics en general (història antiga, literatura, iconografia). Una crida tanca l'article —i el volum—: «No theory can be taken as forever canonic and the case of Greek mythology is long overdue for a new paradigm» (p. 356).

Els encerts d'aquests *Oxford Readings in Greek Religion* són els encerts, això és clar, de cada un dels contribuïdors. Certament té sentit de servir, com diu Buxton, uns «plats» que ja són freds o bé «precuinats» (a pesar que alguns dels articles incloguin una addenda amb actualitzacions bibliogràfiques o científiques): res millor que això per a fer-nos una idea de l'impuls que ha experimentat, els darrers trenta anys, una disciplina en plena expansió com és l'estudi de la religió i la mitologia gregues. Són tants els fronts oberts, però, que alguns focus actuals d'interès estan mal —o gens— representats en aquesta antologia. Difícilment justificable és que l'editor no hagi dedicat cap espai a alguns aspectes que han seduït els estudiosos recents, com ara: les relacions entre Grècia i els seus veïns orientals (malgrat que els darrers anys han viscut una autèntica «orientalizing revolution»); o l'escatologia òrfica (el papir de Derveni fou publicat el 1982; noves làmines òrfiques s'han descobert darrerament); o bé l'estudi renovat de la iconografia (el *LIMC* començà a publicar-se el 1981). Igualment lamentable és que aquest volum no doni testimoni dels estudis que han rehabilitat els «marges» de la societat. No només les dones (que tenen un capítol dedicat, el tretzè), sinó sobretot els *outsiders*, col·lectius marginals que troben en els festivals de tipus carnavalesc (o de *reversal*) una via d'escapament a la repressió que pateixen (aquí el nom de H.S. Versnel

ve de seguida al cap: vegeu les contribucions recollides a *Transition and Reversal in Myth and Ritual. Inconsistencies in Greek and Roman Religion. II*, (Leiden, 1993). És clar, però, que no hi pot haver espai per a tot.

Una bibliografia ben nodrida («Suggestions for Further Reading», p. 361-372) com-

pleta el volum. S'hi troba a faltar un índex de noms, llocs i coses.

Jordi Pàmias

Universitat Autònoma de Barcelona
Departament de Ciències de l'Antiguitat
i de l'Edat Mitjana

D'ANGELO, Edoardo (ed.). 1998.

Waltharius. Epica e saga tra Virgilio e i Nibelunghi.

Milano, Trento: Luni Editrice. Biblioteca Medievale 9. 200 p.

ISBN 88-7984-081-9

Varios son los motivos que inducen a celebrar la aparición de esta nueva edición del *Waltharius*, poema épico medieval, escrito entre los siglos IX o X, al cuidado de uno de los más prestigiosos investigadores de filología latina del medioevo, Edoardo D'Angelo. En primer lugar, porque se trata de una revisión integral del texto latino (incluido el *Prologus Geraldi*) fijado por K. Strecker en los *Monumenta Germaniae Historica*. A ello debe sumarse la traducción italiana, enfrentada línea a línea con el original, y, en cierto modo, paso a paso con la precedente de Q. Santoli, de 1973, a la que reemplaza con provecho, revisa en no pocos momentos y en cuyo seguimiento rinde homenaje respetuoso. Y, para sintetizar, loable es la amplitud bibliográfica (consecuentemente, la perspectiva de análisis) desde la que D'Angelo emprende la revisión de los variados problemas suscitados, entre otros, por la triple tradición compositiva del poema.

La «Introducción» está por completo dedicada a analizar el sueño de Haganón y sus repercusiones en el desarrollo de la obra. El motivo onírico, si bien importante, además de tener una tradición conocida en la épica clásica y medieval, es uno más de los muchos y muy significativos sobre los que se estructura la obra. Podría pensarse, entonces, que la elección de D'Angelo no es del todo feliz. Sin embargo, el estudioso se encarga desde el subtítulo («L'incubo di

Haghen. Sulle tracce di un'interpretazione complessiva del *Waltharius*») de aclarar su intención: mostrar que ese pasaje puede actuar como clave intelectual de la totalidad del poema. Ello lo lleva a revisar las concomitancias con la bíblica visión de Daniel, profecía política de valor escatológico que considera lícito trasladar al contexto general del poema, entendido como lucha primaria de dos pueblos (francos-hunos), cuanto al más amplio mensaje de la obra, humano de validez universal: retomando un trabajo anterior donde señalaba un fatalismo de fondo en el *Waltharius*, y apoyándose en modernos estudios de psicoanálisis, D'Angelo concluye que el sentido último remite a un sino trágico: la fuerza inevitable de la guerra, del Mal, común a la existencia humana. Esta interpretación, fruto de un análisis coherente de elementos internos de la obra, del contexto político y religioso en que nació, es sumamente atractiva y convincente, aunque, en una creación tan compleja y de tantos encuentros culturales como el que acuña el *Waltharius*, no sólo no excluye sino que abre las puertas a otras complementarias. Pero también representa una visión superadora de la que remite el problema conceptual del poema al fondo germánico y su relación trágica con la posesión del oro.

Sigue la «Nota Informativa», dividida en 6 apartados en los que, al mismo tiempo, D'Angelo revisa aquellos aspectos de la obra que mayor atracción suscitaron entre los más