

Les festes gregues

Montserrat Camps i Gaset

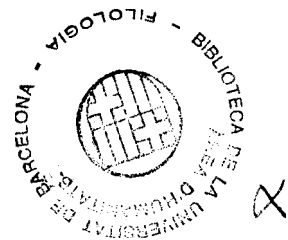
ADVERTIMENT. La consulta d'aquesta tesi queda condicionada a l'acceptació de les següents condicions d'ús: La difusió d'aquesta tesi per mitjà del servei TDX (www.tesisenxarxa.net) ha estat autoritzada pels titulars dels drets de propietat intel·lectual únicament per a usos privats emmarcats en activitats d'investigació i docència. No s'autoritza la seva reproducció amb finalitats de lucre ni la seva difusió i posada a disposició des d'un lloc aliè al servei TDX. No s'autoritza la presentació del seu contingut en una finestra o marc aliè a TDX (framing). Aquesta reserva de drets afecta tant al resum de presentació de la tesi com als seus continguts. En la utilització o cita de parts de la tesi és obligat indicar el nom de la persona autora.

ADVERTENCIA. La consulta de esta tesis queda condicionada a la aceptación de las siguientes condiciones de uso: La difusión de esta tesis por medio del servicio TDR (www.tesisenred.net) ha sido autorizada por los titulares de los derechos de propiedad intelectual únicamente para usos privados enmarcados en actividades de investigación y docencia. No se autoriza su reproducción con finalidades de lucro ni su difusión y puesta a disposición desde un sitio ajeno al servicio TDR. No se autoriza la presentación de su contenido en una ventana o marco ajeno a TDR (framing). Esta reserva de derechos afecta tanto al resumen de presentación de la tesis como a sus contenidos. En la utilización o cita de partes de la tesis es obligado indicar el nombre de la persona autora.

WARNING. On having consulted this thesis you're accepting the following use conditions: Spreading this thesis by the TDX (www.tesisenxarxa.net) service has been authorized by the titular of the intellectual property rights only for private uses placed in investigation and teaching activities. Reproduction with lucrative aims is not authorized neither its spreading and availability from a site foreign to the TDX service. Introducing its content in a window or frame foreign to the TDX service is not authorized (framing). This rights affect to the presentation summary of the thesis as well as to its contents. In the using or citation of parts of the thesis it's obliged to indicate the name of the author.

U N I V E R S I T A T D E B A R C E L O N A
F A C U L T A T D E F I L O L O G I A
D E P A R T A M E N T D E G R E C

L E S F E S T E S G R E G U E S



Director:

r. Carles MIRALLES I SOLÀ

Director i plaer

Tesi que presenta per a
l'obtenció del títol de
Doctora

Montserrat CAMPS I GASET

Barcelona, gener de 1985

III. FESTES DE CAP D'ANY

III. 1. Irrellevància del primer dia de l'any

En observar el calendari de les festes àtiques --i, en general, el de tota Grècia-- crida l'atenció que no existeix pròpiament una festa de Cap d'Any que tingui lloc el primer dia del primer mes. A part de la divergència de començaments d'any que presenten les diferents ciutats gregues, sorprèn la manca d'una festa inicial que inauguri el nou període. La transició entre el final del darrer mes de l'any i el primer dia de l'Any Nou es fa sense cap mena de celebració extraordinària, ni des del punt de vista oficial --un ritual especial el primer dia de l'Any--, ni tampoc a nivell popular --unes supersticions o creences màgiques vinculades a la darrera nit, com les virtuts atribuïdes a la nit de Sant Silvestre o la simpàtica contalla de l'Home dels Nassos--. El pas d'un any a l'altre, com a moment concret, no és revestit d'una importància sagrada particular.

Més que comptar el primer dia de l'any com a "festiu", els grecs, en canvi, consideraven

l'inici de l'any en la primera festa del primer mes, és a dir, iniciaven el cicle anual amb una celebració no lligada necessàriament al dia primer del primer mes, sinó que festejaven la renovació del període anual amb un ritual --o amb un seguit de rituals-- que no guardaven una relació directa amb cap dia del mes necessàriament, tal com s'acostumava esdevenir, d'altra banda, amb la resta de rituals grecs.

Això té la seva explicació en la vacil·lació de la fixació dels calendaris, en la coexistència de calendaris lunars i solars i en la poca rellevància atribuïda al cicle del sol com a indicador del pas del temps. Els continus aranjaments i adaptacions que calia dur a terme per a adequar l'any astronòmic i l'any civil, el còmput diferent segons les regions i la irregularitat de la successió dels mesos --als quals s'afegien dies o anys de traspàs a efectes regularitzadors, però sense conseqüències religioses-- feien del primer dia de l'any una data incerta i, alhora, irrellevant; com a data, no vinculada a cap moviment solar en concret i, per tant, sense valor com a canvi de sol d'un dia a

sol d'un altre dia d'un altre any. La concepció cíclica de temps pròpia dels grecs duia a pensar l'any com un cercle que pot trencar-se en qualsevol moment designat, convencionalment, com a inici, a l'inrevés d'una concepció lineal que subratlla l'acabament d'un període *que no es repeteix* i el començament d'un altre que és *nou*.

(1). El que compta, doncs, a Grècia, és celebrar el recomençament del cicle, i això es fa amb la primera festa de l'any, al marge del còmput numèric dels dies del mes, que podien tenir un valor "feiner", és a dir, de caràcter purament organitzatiu de les tasques civils, però que no marca forçosament el ritme religiós.

III. 2. Cap d'any independent del cicle solar

Les irregularitats en la distribució dels períodes mensuals i la poca importància concedida al cicle solar des del punt de vista del ritual antic permeten comprendre que, a diferència d'altres pobles d'època més tardana, a Grècia --i en particular a Atenes-- la celebració dels solsticis no tingués cap relleu particular.

El calendari àtic, el millor testimoni, no presenta cap festa de solstici d'hivern o d'estiu, els dos moments que tradicionalment tenen més fortuna religiosa i que han romàs fins als nostres dies degudament transformats per les successives culturalitzacions religioses. Ni Nadal ni Sant Joan --per expressar-nos de manera anacrònicament intel.ligible-- no tenen, almenys a Atenes, el seu corresponent representant. I aquest "almenys" obeeix a la prudència necessària davant del complex munt de festes mal testimoniades de la resta del territori grec, ja que no sembla, d'antuvi, que els solsticis fossin celebrats com a tals, si bé podrien ser-ho algunes festes de les quals no conservem cap referència temporal fiable (2).

A Atenes, però, els intents de trobar una festa de solstici o d'equinocci han estat debades. A finals de juny, el panorama atenès ens mostra festes tan poc solars com les Escirofòries o les Bufònies. Si bé, en les Escirofònies, l'ombrel.la que cobreix els sacerdots en processó pot relacionar-se amb el sol i el nom d'aquesta festa sortiria del nom de l'ombrel.la

(una etimologia no gens convincent, d'altra banda (3)), és un argument molt exagerat per a pretendre una celebració solsticial amb un ritual que no participa, en absolut, dels rituals solars. No hi ha fogueres, ni cultes nocturns, ni vinculació amb el sol, fora de la referència al sacerdot d'Hèlios (4), i si no fos la coincidència de dates -d'altra banda, relativa, perquè pels càlculs astronòmics que es poden fer sobre la realitat antiga tampoc no tenen ben bé lloc en ocasió del solstici (5)-- no es pensaria en una possible festivitat solsticial, que, d'altra banda, si ens fiéssim exclusivament dels elements que apareixen en el ritual, seria més postulable per a les Crònies (les quals són, indiscutiblement, situades a finals de juliol).

El solstici d'hivern presenta una situació semblant de desproveïment de celebracions, tot i que en aquest cas se li ha volgut atribuir les controvertides, confuses --i, per tant, fàcilment utilitzables per aquest fi-- festes de la Haloës. Chandor (6) en vol fer una referència al solstici hivernal, adequant les dates amb una flexibilitat sorprenent:

"if we assume that Hekatombaion 1 was fixed at the first moon after the summer solstice and if Poseidon 26 is arbitrarily designated as the one-hundred seventy-third day of the year (assuming 3 full and 3 hollow months in the first 6 months) and if Poseidon 26 is converted into Julian dates by the use of new-moon tables, the following results are obtained. The dates of the Haloa would have ranged from December 18 to January 14. The average date would have been December 31, close to winter solstice, which was December 26 - January 3 in this period" (7)

A més d'aquest argument cronològic, Chandor es basa en l'existència de fogueres (no gens sorprenent d'altra banda --i com ella mateixa reconeix, tractant-se d'una festa d'hivern en què el fred devia fiblar de valent--), que relaciona amb les fogueres actuals dels solsticis. De totes formes, no tenim cap base per creure que aquests focs tinguessin cap altra funció que l'estrictament utilitària, ni que es fes cap cerimònia al seu voltant. A més, el foc com a ritual de solstici és propi, a casa nostra, del solstici d'estiu, no del d'hivern (8), i així

mateix s'esdevé als països d'Europa on celebren els focs de Sant Joan. Per tot això, no sembla acceptable postular les Haloès com a festes solars, encara que potser es pot dir que "all of this evidence makes it seem likely that the Haloa had a solar aspect which would not be inconsistent with its agricultural nature" (9). Aquest aspecte solar és molt difícil de detectar tant per les Haloès com per qualsevol altra festa àtica --agrícola o no--, ja que no es marquen els quatre moments de canvi. El calendari ritual atenès no depèn del sol ni s'hi lliga, tot i que potser hi ha vestigis, confusos, d'un primitiu culte al sol (10).

D'aquesta manera, tampoc l'inici de l'any no estarà principalment relacionat amb cap moment significatiu del cicle solar. El primer dia d'Hecatombeō coincideix amb la primera lluna ~~plena~~^{nova} després del solstici d'estiu: la referència torna a ser una referència luni-solar, en què la lluna continua adoptant el paper principal i que no té més conseqüències religioses que indicar un nou mes (funció pròpia de la lluna ~~plena~~^{nova}: νουμηνία). L'inici de l'any és indepen-

dent de l'inici de les estacions solars, i la referència al sol és una referència complementària a un calendari lunar i inestable.

III. 3. Diverses possibilitats d'inici de l'any atenès

Encara que el començament d'any, a Atenes, és clarament testimoni^{at} al mes d'Hecatombeó, les temptatives per trobar un altre Cap d'Any més d'acord amb el cicle natural o per donar un significat vinculat amb la terra al Cap d'Any oficial han estat múltiples.

D'antuvi, topem aquí amb un problema metodològic: ¿segons quin criteri cal postular un començament d'any no transmès per la tradició sobre les festes àtiques, quan conservem la certesa d'un primer Cap d'Any civil ben testimoni^{at}, cosa no gens freqüent en la confusió general sobre dates de rituals grecs?

Sembla que, en la recerca d'un Cap d'Any més "natural", hi hagi implícit un rebuig d'un cicle civil que, al capdavant, és l'únic que conservem d'Atenes. La fixació per trobar forçosa-

ment una base agrària primitiva al darrera de tots els rituals ha dut a comentaris tan negatius com "the Athenian new year was a purely civil occasion, a fixed time for settling accounts and ending terms of office; it had no religious significance" (11). ¿Com podem pensar en una celebració civil a l'Atenes clàssica que no tingui significació religiosa, quan tota l'estructura de la ciutat era forçosament una estructura religiosa i el món polític no podia separar-se del món religiós perquè la *polis* fonamentava el seu ordre en l'ordre diví? Una altra cosa ben diferent --i que no fa explícitament l'autora citada-- seria afirmar que un Cap d'Any civil no pertany als orígens d'Atenes com a nucli habitat, sinó que correspon a un desenvolupament de la ciutat que s'integra dintre d'una història de civilització i d'un distanciament progressiu de la dependència primitiva al cicle natural --encara present, però--, propis d'una cultura de *polis* que ha deixat enrera una cultura eminentment rural i dispersa. Entès així, sí que el Cap d'Any d'Hecatombeó apareix com a "modern" i permet fer-se lícitament la pregunta sobre l'estadi més antic en què una religiositat

predominantment agrícola i fortament lligada a la terra mantenia un Cap d'Any dependent també d'aquest cicle natural.

Aquesta pregunta --la pregunta per un primitiu Cap d'Any anterior a l'ordenament de la *polis* clàssica-- té diverses respostes possibles, respostes que acaben qüestionant, en definitiva, la validesa de l'anàlisi mateixa dels rituals quan es corre a la recerca d'estadis primitius indestriables i indemostrables. Examinem aquí aquestes diferents respostes, per a retornar, després, a l'única dada de la tradició que ens dóna com a definitiu el començament "civil" de l'any a Hecatombeó.

Si tenim en compte el que s'ha dit en una altra ocasió sobre la distribució de les estacions en l'any agrícola atenès, caldria pensar que una possible festa de Cap d'Any relacionada amb l'agricultura se situaria al començament --o a l'acabament-- d'un dels tres períodes estacionals detectats en el cicle agrícola anual. Això fa que pensem, com a possibles Caps d'Any, les Tesmofòries, les Pianèpsies, les Antestèries i les Targèlies.

III. 3. 1. *Les Tesmofòries*

A. B. Chandor (12) defensa les Tesmofòries com a festes de Cap d'Any agrícola, tenint en compte la seva col·locació a l'inici del període de sembra i la seva acció propiciatòria sobre els camps i sobre la fecunditat humana. Un argument d'aquesta mena no és rebutjable, en tant que l'inici de l'estació de la sembra representa, alhora, l'inici del cicle que ha acabat amb la collita anterior i que cal assegurar que altre cop recomenci amb bons resultats.

Ara bé, Chandor addueix altres arguments per a defensar el caràcter "inicial" de les Tesmofòries, i es basa en unes determinades característiques pròpies dels rituals de Cap d'Any. Aquests trets d'Any Nou es classifiquen, segons ella, en quatre grups (13): a) ritus de mortificació (dejuni, dol, abstinència sexual), com a temps a-temporal; b) ritus de purificació (expulsió de mals esperits i neteja general de l'ambient --"to cleanse the environment generally"--), neteja de faltes comeses durant aquell període; c) ritus de fortalesa (combat entre

l'any nou i el vell, flagel.lació ritual, burles obscenes i llicenciositat sexual); d) ritus d'exaltació (festeigs i gatzara general). Tots quatre tipus estarien continguts a les Tesmofòries: a) els tabús rituals; b) el sacrifici de les Ζήμια ; c) burles rituals i presentació de figures en forma de genitals masculins i femenins; d) sacrifici del darrer dia.

Aquestes característiques no són, però, necessàriament constitutives d'una festa de canvi d'any. El primer grup, els "ritus de mortificació", són propis de festes de sembra en general, en què la purificació de caràcter individual predomina, per tal d'assegurar una bona sembra, i no només a les Tesmofòries ateneses, sinó a les festes de Demèter i Core, en general, d'arreu de Grècia, i a altres festes no anomenades Tesmofòries, com les Haloès. El dol i el dejuni caracteritzen un moment en què la llavor ha desaparegut i, aparentment, també la vida, encara que aquesta vida es renova a sota terra i reneix de dins d'aquest mateix dol. El segon grup, els ritus de purificació col.lectiva i els sacrificis d'ofrena als déus, són propis, en canvi, de

festes de primícies i de collita, encara que se'n vulgui veure un rastre a les Tesmofòries. L'expulsió de mals esperits i la neteja general de totes les taques i sutzures contretes durant l'any és una funció pròpia dels *φαρμακοί*, que es troben, a Atenes, a les Targèlies (14). Quant al tercer tipus, de "fortificació" presenta elements diferents no integrables en el mateix conjunt. No sembla que hi hagi un autèntic combat entre any vell i any nou (encara que es vulgui veure la "persecució" que té l'origen en la guerra amb Calcis com un combat al·legòric (15)), ni tampoc entre "esterilitat" i "fecunditat". D'altra banda, la flagel·lació ritual (no testimoniada per a les Tesmofòries) ha estat sovint interpretada més com a ritu iniciàtic que com a ritu agrari i menys encara com a canvi d'any. Quant a les burles obscenes i a la llicenciositat, s'inclouen molt bé en un context de fertilitat que fomenta la pràctica en la riallada de Demèter davant Iambe. La permissivitat sexual --en contraposició amb la rigidesa de l'ordre quotidià-- sí que pot ser considerada un tret propi dels canvis d'any, però aleshores es trac-

ta d'un autèntic "desordre", d'un capgirament de l'acostumat, no d'un intercanvi oral d'obscenitats entre dones soles de què --recordem-ho-- els homes n'eren absolutament exclosos i en què l'abstinència sexual és rígida.

Finalment, la gatzara del darrer dia és un tret propi de qualsevol festa, especialment en un ritual complex que inclou moments greus contraposats amb ocasions més relaxades. El sacrifici i l'àpat en comú forçosament comportaven un element de joia que no té perquè ser característic de les festes de Cap d'Any, sinó que ho és de tota celebració (i quan no s'hi troba present, com ja hem vist, és degut a una particular significació d'aquella festa). Si de cas, aquesta joia és accentuada en les festes de Cap d'Any, en virtut del mateix capgirament d'ordre civilitzat de què hem parlat suara, i que reprendrem en tractar de les Crònies, però no sembla que a les Tesmofòries l'element joiós sigui particularment important.

Per tot això, veiem que les Tesmofòries no tenen probabilitats especials d'haver estat una festa de Cap d'Any, o, almenys, ho serien

només en tant que festa de sembra, garantidores d'un nou cicle que comença, però sense que res de particular en el seu ritual fes pensar en una festa "inicial". A més, lògicament, una celebració de Cap d'Any --pel seu caràcter joiós i ple de gatzara-- havia d'interessar tota la població i, fins i tot en el cas d'una festa agrícola, s'havia de tractar d'una festa en què la participació fos de tot el poble, homes i dones, com aquelles alegres celebracions pageses de ple camp (16), i difícilment es limitaria a una seclusió tan severa de les dones com són les Tesmofòries. La fertilitat i la fecunditat poden ser confiades a les dones per a la bona marxa de la comunitat, però una celebració de la renovació del cicle anual demana la participació de tots els estaments de la població.

III. 3. 2. Les Pianèpsies

Miss Jane Harrison ho presenta des d'un altre punt de vista (17). A partir de la processó de les Osofòries, amb la cursa de nois portadors de sarments, relaciona el vencedor de la

competició --ahora corifeu-- amb el rei i ho enllaça amb el mite de la mort d'Egeu i el retorn de Teseu com a rei: "Aegeus, the old King, dies; Theseus the new King reigns. The old year is over, the new Year is begun. The festival looks back to a time and a place when and where the year ended with the final harvest and the new year began in academic fashion in the autumn or early winter. In the Oschophoria the winner of the race is, as at Olympia, an *Eniautos - daimon* and a *basileus* in one. He dies as an individual and revives as an eternally recurrent functionary" (18).

Les Pianèpsies poden aparèixer, també en raó de la seva col·locació cronològica, com una festa de Cap d'Any, però no tant pel simbolisme de l'ένιαυτὸς δαίμων com pel retorn de Teseu. Les Oscofòries no són forçosament una cursa de competició per a la renovació de la reialesa: el seu vincle amb Teseu, la relació amb la història dels nois duts a Creta (i la disfressa de dos nois en dones per a burlar millor el Minotaure)(19) i el veïnatge amb altres festes del mateix període en què els joves tenen un pa-

per important subratllen un caràcter iniciàtic de la cursa que no s'adiu gaire bé amb una renovació de la reialesa, no testimoniada d'altra banda --com reconeix Harrison-- per cap font. El mite d'Egeu és un fil massa feble per a teixir-hi una història de renovacions. La mort d'Egeu i l'arribada de Teseu impliquen un ordre nou, però no una reialesa nova (Teseu inicia l'etapa "democràtica" de la *polis*, és l'heroi civilitzador, no només un nou rei). No és rebutjable que el mite contingués, junt amb la idea d'iniciació, la idea de renovació de la reialesa, ja que el viatge de Teseu a Creta forma part d'aquells viatges que ens contenen els mites en què l'heroi aconsegueix unes proves sobrehumanes per a aconseguir finalment --amb l'ajuda d'una dona, en aquest cas, Ariadna--, el tron reial. Iniciació i renovació van junts, com en el mite de Jasó. Però això només és detectable en el mite, ja que el ritual de les Pianèpsies, en ell mateix, no fa pensar en una renovació anyal de la reialesa, ni tant sols d'un βασιλεύς que hagués mantingut, si no funcions polítiques, un valor simbòlic. El retorn de Teseu, en tant que inaugura un ordre nou --el de després del Minotaure, un ordre

civilitzat-- pot inaugurar també un any nou, però sense necessitat de fer referència a cap "esperit de l'any" ni a cap lluita entre reis.

La hipòtesi de Miss Harrison és acceptable, al meu entendre, només en tant que postula un inici d'any a les Pianèpsies, però no pels arguments en què la fonamenta. No hi ha restes, en el món àtic, d'un combat entre l'any vell i l'any nou, ni tant sols en la representació d'un combat entre dos reis, i el guanyador de les Osofòries no pot ser fàcilment pensat com una encarnació del βασιλεύς. D'altra banda, cal ser prudent en parlar d'un "esperit de l'any", ἐνιαυτῶς δαίμων, perquè, si pot semblar una solució fàcil per a resoldre els problemes de les divinitats agràries, els grecs no ens consta que actuessin amb realitats innominades d'aquest caràcter genèric.

Les Pianèpsies poden marcar un possible començament d'any per la seva situació a l'inici de l'estació de la sembra i la creixença, pel retorn de Teseu que inaugura un ordre nou i per l'especial tipus de menjar --el πυάνιον -- que inicia tot un cicle en què sacrificis i ofre-

nes aniran teixint una història de civilització. Com a darrera festa d'estiu i primera de l'estació hivernal, les Pianèpsies poden, també, ser la primera festa del cicle anyal, millor que les Tesmofòries, en tant que impliquen la participació de tota la població.

III. 3. 3. Les Antestèries

De totes les festes que marquen el pas d'una estació a l'altra, les Antestèries són les més complexes i les que presenten un ritual més polivalent, fins a tal punt que farien pensable, per alguns dels seus elements, un canvi d'any en ocasió de l'entrada de la primavera.

La idea de pas, d'entrada i de començament, és constant durant tota la festa. El tast del vi a títol de primícia; el record del Diluvi, que separa el temps anterior a la història del temps que es reconeix com a actual; l'entrada de Dionís a la ciutat, damunt d'un carro en forma de vaixell i en una processó solemne en què els participants porten màscares i s'in-

tercanvien burles i insults i, finalment, el $\lambda\epsilon\rho\omicron\varsigma$ $\gamma\acute{\alpha}\mu\omicron\varsigma$ entre el déu i la βασιλίνα una pràctica desacostumada a Grècia (20), són elements d'"inici", de "traspàs", que poden justificar una festa de Cap d'Any.

Especialment la intervenció de Dionís ha estat vista com l'entrada del déu de la primavera, de la renovació i del bon temps. Seria l'entronització de la divinitat de la natura, un cop deixat enrera un període de mort i de negació (en què els difunts són recordats i acomiadats; pensem en el dia de les Χύτραι). El $\lambda\epsilon\rho\omicron\varsigma$ $\gamma\acute{\alpha}\mu\omicron\varsigma$ simbolitzaria la unió sagrada del déu amb una dona per a propiciar la fertilitat natural. A més, l'episodi de les màscares i de les burles de caràcter obscè afegeixen unes connotacions carnavalesques a la festa, molt pròpies d'un canvi d'any.

La identificació, però, de Dionís amb un déu de vegetació, una mena de δαίμων que periòdicament arriba --com el símbol de la mort i la resurrecció natural-- i que és entronitzat --i casat amb una reina-- és una identificació

perillosa. Els "esperits de la vegetació" no existien de la forma anònima i incerta que pretenen els antropòlegs afeccionats a identificar divinitats amb aquests principis pressumptament més antics. El sentiment del cicle natural com a cicle era present en els grecs, però es concretava en un mite correntment estès arreu i d'una significació molt precisa (el de Demèter i Core) i en uns rituals no genèrics ni indeterminats, sinó amb unes orientacions molt concretes cap a la fertilitat dels camps i dels homes, vinculats amb aquell mite. Un "esperit de vegetació" indeterminat fa de mal explicar en el context de la religiositat grega, si bé no és del tot desencertat pensar en un origen rural de Dionís com a déu i en una participació en les festes pageses --amb tot el que representen de joc i gatzara-- dels temps més remots de Grècia (21).

Detectar els estadis més primitius d'una festa, atès l'estat en què conservem les dades, és una feina ingrata i impossible. Destriar, en un ritual de l'Atenes clàssica, els elements més antics d'un fons rural davant dels elements

"afegits" o "importats" és, senzillament, forassenyat. Per tant, el paper "natural" de l'entrada de Dionís o del seu casament màgic no és fàcilment afirmable, com tampoc no ho és, en conseqüència, pensar que encarnava, al mateix temps que el "déu de la vegetació", l'esperit del nou any que es renova.

Una cosa semblant pot dir-se de l'ús de les màscares. La semblança amb el Carnaval d'època cristiana ha estat més provocada pel desig de trobar fonaments del modern en l'antic que per una autèntica correspondència de formes. Les màscares s'han entès de moltes maneres, ja que apareixen en rituals molt diversos: per allunyar els mals esperits, com a canvi iniciàtic... En relació amb Dionís, apareixen en altres contextos, el més conegut dels quals és la tragèdia. Fer una comparació entre les màscares de les Antestèries i unes disfresses carnestoltesques que impliquin l'adopció d'una altra identitat com una inversió de la vida habitual, és exagerar un element ocasional del qual tenim poca documentació.

L'aparició de Dionís i dels trets que acompanyen la seva processó, més que reflectir l'entrada d'un any nou encarnat en el déu, formen part d'un conjunt de festes en què Dionís té un paper especial. Durant l'hivern, un temps de lleure quant a feina del camp, han proliferat les festivitats d'aplec alegre i de gresca, sota la presidència de Dionís (22). Les Antestèries --més complexes que la resta i no només dionisiàques-- també formen part d'aquest grup.

El conjunt d'elements que indiquen un canvi i que apareixen en les Antestèries pot donar per a pensar en una festa de renovació d'any, amb l'abandó d'una etapa anterior (l'hivern, des del punt de vista de la natura; el Diluvi, des del punt de vista mític), i la incorporació a un període nou (la primavera, i l'etapa d'ordre de després del Diluvi). L'evidència, però, dels testimonis no dóna peu a afirmar que és, efectivament, una festa de Cap d'Any, ja que no hi ha més dades que les que designen el mes d'Hecatombeó com el primer mes de l'any. Les Antestèries marquen una transició que podria ser sentida com un punt de partida del cicle, però no són tampoc

la festa exclusiva per a això, ja que una cosa semblant pot dir-se de les Targèlies.

III. 3. 4. Les Targèlies

Si les Antestèries presenten successivament diverses situacions de pas entre un període i un altre, i les peculiaritats del seu ritual fan pensar en una festa de Cap d'Any, les Targèlies marquen un trencament encara més fort, molt propi de la inauguració d'un nou període. El $\varphi\alpha\rho\mu\alpha\kappa\acute{o}\varsigma$ amb la purificació definitiva que fa de tota la col·lectivitat, elimina tota la brutícia i la negativitat passades per a deixar la ciutat preparada per a una nova etapa que coincideix amb la de la collita. L'expulsió de la impuresa col·lectiva projectada damunt d'una figura que tot ho arrossega per a netejar un poble és un ritual propi del canvi d'any en moltes cultures. Aquesta figura pot ser la de dos homes bastonejats, com en el cas d'Atenes, la d'un vell, la d'una bèstia o senzillament un element simbòlic --un tronc vestit amb la roba del més

vell dels habitants-- (23) i sofreix una sort diversa (expulsió, lapidació, mort), però sempre indica el pas d'una situació d'impuresa a una de netedat, la inauguració periòdica d'un nou temps en què ha quedat oblidada la taca del passat (24).

Que l'any comencés a Atenes en època de les Targèlies tampoc no ho testimonia ningú, però es tracta indiscutiblement del moment de purificació més important de tot l'any, que marca un trencament entre dos períodes. A més, la *teoria* de Delos, l'anada de la nau de Teseu a presentar les primícies a Delos, té lloc també durant les Targèlies, i convé recordar que aquest viatge era sagrat, tant, que cap pena de mort no podia acomplir-se fins que la nau hagués tornat (25). Això recorda una interrupció semblant (encara que, en aquest cas, transitòria; en l'altre, definitiva) a la que es fa en les Panatenees, més enllà de les quals no pot continuar cap procés que no s'hagi resolt l'any anterior. L'expedició a Delos representa un estat fora del temps en què tota la ciutat ha de mantenir-se lluny de la taca de sang (fins i tot del "crim

civilitzat" de la pena de mort) i de tota impuresa, perquè la purificació definitiva ha estat exercida pel φαρμακός i el viatge de la nau sagrada situa la ciutat en un temps originari.

III. 4. El binomi Crònies - Panatenees

Malgrat totes les temptatives per trobar un Cap d'Any atenès adequat al cicle natural, les dades de la tradició ens deixen amb l'interrogant d'un altre Cap d'Any fora del conegut del mes d'Hecatombeó, al juliol-agost, amb la primera lluna després del solstici d'estiu.

La primera festa d'aquest mes són les Crònies, seguides, deu dies més tard, de la gran festa d'Atenes, les Panatenees. En ocasió d'aquestes tenia lloc el canvi d'arconts i la inauguració d'un nou any civil en el qual quedaven oblidats els processos jurídics de l'any anterior i es renovava, per un any més, l'estat de coses del temps de pau (26). La proclamació del canvi d'arcont assegurava un altre cicle no indefinit, sinó fins al proper canvi. S'estableix una

cesura amb l'anterior i, alhora, un termini per al futur, de tal manera que el curs civil del temps quedava garantit i ordenat. Aquest Cap d'Any no és, però, casual a dins del context de rituals atenesos, ni sobretot la particular situació de les festes de Cronos en aquest mes i just abans de les Panatenees.

Que les Panatenees s'han de contemplar en un conjunt més ampli de festes àtiques, ho han vist ja en encert Burkert (27), el qual les ha incloses en un cicle que fa començar a les Arrefòries i continua amb les Escirofòries i les Bufònies. Per ell, el sentiment de canvi d'any provoca una situació d'incertesa i d'angoixa, de crisi que duu a rituals desacostumats i paradoxals, com són les Escirofòries i, sobretot, les Bufònies:

"Doch dass beim "Erntefest" statt der natürlichen Freude und Befriedigung in diesem Masse paradoxe, unheimliche Züge überhandnehmen, kommt nicht von der Landwirtschaft, sondern eben von der ernst genommen Idee des "Endes" her. Noch der moderne Mensch erlebt mit eigentümlicher Bewegung das Jahresende, zwischen Ver-

gänglichkeit und ungewisser Zukunft; weit unmittelbarer traf es den Menschen des Altertums als Epoche des Übergangs, der Ungewissheit, der Krise." (28).

El paral·lel amb l'home modern no pot portar-se gaire lluny, perquè el món occidental és hereu d'una altra concepció del temps, la jueva, que presenta l'any com a abandó d'un temps passat i obertura a un futur cap a on es tendeix (amb els conceptes inherents de progrés i d'esperança), mentre que la repetició cíclica de l'any segons la concepció grega no comporta la mateixa importància del futur.

Si hi ha una crisi, aquesta no es tradueix en rituals d'angoixa o d'incertesa, sinó de capgirament d'ordre habitual, en una atemporalitat que trenqui el curs acostumat dels dies --precisament perquè aquest curs s'acaba i recomença--. El cicle d'"irregularitats" que Burkert presenta no és significatiu de la fi d'any, sinó, com hem vist, del conjunt general de festes àtiques que duren tot l'any i que es desenvolupa progressivament. El mite d'Erictoni, pre-

sent a les Arrefòries i a les Panatenees, no és tant l'entronització d'un rei (a les Arrefòries es tracta d'Erictoni, acabat de nèixer; les Panatenees s'atribueixen a Erecteu, rei adult) sinó l'explicació dels fonaments de la *polis* civilitzada. Les Escirofòries, al mig, són, certament, una festa que inverteix l'ordre acostumat, en tant que les dones es reuneixen en assemblea --elles, que mai no ho poden fer--, però no és un capgirament d'ordre que afecti tota la població, sinó un record d'un desordre concret: el particular estatut de què gaudeixen les dones abans de l'època sentida com a "històrica". Les Bufònies, al seu torn, més que no una festa en què s'expressi el dubte i l'angúnia de l'home abocat al final d'any, són el record repetit del primer sacrifici, la institucionalització definitiva de l'època que ja no és la primitiva.

Més que indicar l'arribada de la fi d'any, Arrefòries, Escirofòries i Bufònies són un extrem de la línia que marca el progrés de civilització a través del ritual atenès. No hi ha cap raó per a separar aquestes tres festes de la resta que també fan referència a una situa-

ció d'orígens i de desordre o de capteniments poc habituals. La referència a Erictoni com a primer rei de l'Àtica és represa en altres festes, i la particular situació de la dona a les Escirofòries remet a un temps anterior a la instauració d'Atenea com a dea de la *polis*, temps que és recordat també en el Diluvi i en tota la història de Teseu, que senyala aquesta transició.

En canvi, l'autèntic pas de l'any antic a l'any nou és marcat per les Crònies, a les quals Burkert concedeix poca importància en el seu sistema. Cronos és el déu anterior a Zeus i que aquest vencé per a implantar el seu nou ordre. Per això, les festes de Cronos són festes de desordre, en què s'inverteixen les situacions habituals i per un dia l'ordre social habitual desapareix. L'època de Cronos és l'edat d'or, que els homes, un dia, volen revivre (29). A Atenes, les Crònies tenien lloc el 12 d'Hecatombeó, un temps --al mig de l'estiu-- bo per a celebrar una festa d'aquesta mena, per l'acabament del temps de la collita i el consegüent lleure que Burkert, encertadament, dona com a necessari per a la festa de Cap d'Any.

Després de tot un any amb una successió d'estacions i d'obligacions temporals, amb una progressió determinada en els sacrificis i tota una història mítica, trobem una festa que se situa deliberadament fora del temps i de la història, fora del mite que es reconeix com a fonamentador de la realitat i fora dels esquemes socials mantinguts durant l'any en la ciutat. Les Crònies, referides a aquella edat d'or en què res no existia com és ara, en què Zeus no era Zeus i no existia la seva disposició del món, en què no es parlava ni de ciutat ni de reis ni de déus, ni d'orígens, una festa d'un temps fora del temps, marquen la transició entre un període de temps i un altre, precisament per aquest salt de fora que trenca el cicle sense inserir-s'hi. La atemporalitat de les Crònies va més enllà que la de les Escirofòries o la de les Antestèries en l'evocació del Diluvi: no són senzillament el record d'una etapa anterior --la d'abans del Diluvi, la d'abans de l'Areòpag, la d'abans d'Atenes, la d'abans de la lluita Posidó - Atena, la d'abans del primer sacrifici--, sinó l'entrada en el buit, l'eliminació de totes les etapes, les anteriors i les pos-

teriors, les desordenades i les ordenades. Al temps de Cronos no existeix res d'història, no existeix el temps, perquè no existeixen les estacions. Per tant, són la festa indicada per a marcar aquesta renovació del cicle temporal i estacional, perquè se situen fora del temps.

Per bé que les Crònies siguin la primera festa de l'any atenès, s'han de situar juntament amb les Panatenees, que les segueixen. La atemporalitat de les Crònies ve subratllada per l'arrelament i la significació civil de les Panatenees. El canvi jurídic no es produeix a principis d'Hecatombeó, com seria d'esperar si el pas d'un any a l'altre fos desproveït de significació religiosa. El relleu dels arconts i el començament de l'any *de la ciutat* té lloc a les Panatenees, que són la festa de la *ciutat*. Crònies i Panatenees representen les dues cares de la mateixa moneda: la atemporalitat i la restauració d'un temps civil ordenat, el desordre i l'ordenació efectiva d'una *polis* històrica, la ruptura dels costums habituals i la reimplantació d'aquests costums amb nou vigor durant un any

més. Les Panatenees representen, per contrast, el que les Crònies inauguren: la repetició de l'any.

*III. 5. Possibilitat --i impossibilitat-- d'un altre
Cap d'Any*

L'examen de diverses festes de canvi d'estació ha mostrat que hi ha arguments per a defensar-les com a possibles canvis d'any, però, al mateix temps, el testimoni arqueològic és prou clar --i prou taciturn alhora-- per a obligar-nos a proclamar un sol Cap d'Any al mes d'Hecatombeó en ocasió de les Crònies i de les Panatenees, un moment que --si calgués atènyer-se estrictament a criteris de tipus "agrícola"-- no hauria estat, potser, pensat com a possible.

Crònies i Panatenees representen, indiscutiblement, el començament de l'any atenès, per la seva doble condició d'atemporalitat i de reinstauració d'ordre civil, de desordre i de rigidesa jurídica i política, de capgirament de costums i de ritual social "comme il faut".

Al mateix temps, però, és evident que aquest doble començament (o aquest començament únic de cara i creu) és d'ordre estrictament civil, propi d'una ciutat organitzada, com ho era l'Atenes clàssica que havia constituït les Panatenees en gran circumstància festiva de la *polis* (i les Grans Panatenees, cada quatre anys, com a gran esdeveniment) i que, en una etapa més antiga, menys "política" i més fortament lligada a la terra i a una religiositat agrícola, Cap d'Any devia dependre d'un moment del cicle natural.

Res no impedeix, tampoc, pensar en diversos Caps d'Any sincrònics, sentits tots com a tals, bé per tota la població, bé per una part, segons el tipus concret d'activitat realitzada. Avui dia, en un món tecnificat i allunyat de la natura com el nostre, però ordenat d'acord amb diferents activitats, els començaments d'any són diversos: l'any civil comença el primer de gener, però l'any jurídic, el quinze de setembre; l'any litúrgic, el primer diumenge d'Advent (quatre diumenges abans de Nadal); l'any acadèmic, a l'octubre... A tots aquests començaments "civils" o "civilitzats" s'afegeix el sentiment popular

d'un Cap d'Any que comença per Sant Joan o dels dos grans moments litúrgics del món cristià, Nadal i Pasqua (encara que l'any litúrgic tingui la seva pròpia ordenació). No cal parlar dels altres "començaments d'any" d'èpoques passades amb efectes civils (la renovació del Consell de Cent, a Barcelona, el dia de Sant Andreu, per exemple). Que a l'Atenes clàssica s'esdevingués quelcom de semblant és força probable. Les dades de la tradició, com que reflecteixen una situació civil i política, i no un sentiment popular, han deixat constància del canvi d'any públic, oficial. Al mateix temps, però, el pagès, l'home del poble, l'artesà, el mariner, un atenes qualsevol, podia pensar molts altres moments de l'any com a renovació i recomençament del cicle. La possibilitat de diversos Caps d'Any --diacrònics o sincrònics-- hi és i, fins i tot, la probabilitat que sigui així. Alhora, hi ha també la impossibilitat, per a la crítica, de determinar com es materialitzava un possible sentiment popular d'un altre Cap d'Any distint de l'oficial. Els testimonis antics, tan incerts altres vegades, parlen ara sense ambigüïtats.

Postular un Cap d'Any atenès diferent del que coneixem és possible, situar-lo en el conjunt de rituals atenesos ja no ho és. La pregunta, doncs, que ens fèiem a l'inici --¿existeix un Cap d'Any més antic o d'ordre "natural" vinculat a la terra, diferent del Cap d'Any oficial, civil? -- continua essent lícita, perquè probablement l'atenès sentia altres començaments d'any, però és també una pregunta impossible, perquè les dades de la tradició ofereixen tantes possibilitats que la tornen, senzillament, insoluble.

Notes al Capítol III

1. Per bé que, en una idea lineal del temps, el punt de trencament sigui igualment convencional.
2. Cf. NILSSON (I), el capítol dedicat a les festes d'Hèlios (pp. 427 s) i l'extrema prudència amb què tracta els rituals del foc que podien considerar-se "Jahresfeuer" (pp. 254ss; 443ss).
- 3, PARKE p. 13
4. Tot el que es diu sobre el sol i el calendari solar serveix fins a l'època hel·lenística, però s'hauria de revisar seriosament si pretenguéssim tenir una visió de la religiositat del període hel·lenístic i romà. El culte d'Hèlios i les festes relacionades amb les fases del sol van assolir empena per influència oriental, d'una banda, i per la dominiació romana, per una altra. Això explicaria la presència, en les Escirofòries, del sacerdot d'Hèlios, que potser correspon a un estadi tardà de la festa. En els mites clàssics, Hèlios representa un estadi més antic que el de l'ordre de Zeus, i com a tal, és relegat a un segon terme.

Cf. la tesi doctoral de M. Teresa CLAVO,
Mitos de resistencia a la cultura olímpica,
Barcelona, 1982.

5. MOMMSEN (I) Tafel 2 presenta un quadre curiosament elaborat de les correspondències dels dies de l'any 432 amb la situació concreta dels astres i el Sol i el paral·lel amb el nostre calendari, i no hi consta cap festa que tingui lloc exactament el dia dels solsticis ni dels equinoccis.
6. CHANDOR p. 117: "No ancient author suggests a relationship (amb el solstici), yet no other ancient festival marked this event"
Però no fa cap falta que cap festa "marqui aquest esdeveniment"!
7. *loc. cit.*
8. Encara que, a Grècia moderna, el foc apareix el dia 6 de gener a les festes de l'Epifania, que clouen el cicle nadalenc, però voler-ho relacionar, com fa CHANDOR, amb el solstici d'hivern com a culte al Sol és dur massa enllà unes dades molt migrades.
9. CHANDOR p. 118

10. Un culte al Sol que, com a antic i dominat per la religiositat olímpica, caldria relacionar amb Posidó, un déu també anterior a Zeus, que presenta quasi tants problemes d'interpretació pel que fa als rituals com Hèlios. Cf. ROBERTSON.
11. CHANDOR p. 91
12. pp. 88-95
13. pp. 92-93
14. Cf. *supra* capítol II de la primera part.
15. Hsch. s.v. Ζήμια ; Suid. s.v.
16. GERNET - BOULANGER, pp. 385
17. (II) pp. 322ss
18. *loc. cit.*
19. Harp. s.v. ὄσχοφόροι
20. *RE* s.v. Anthesteria; JEANMAIRE (II) p. 51
21. JEANMAIRE (II) pp 12-35; GERNET pp 83-118
22. JEANMAIRE (II) pp. 36-56.
23. FRAZER, pp. 509 ss.
24. *ibid.* p. 652
25. *Pla. Cri.* 43 C-D.
26. *Arist. Ath.* 56, 2
27. BURKERT (I) pp 153-177
28. p. 160
29. WILAMOWITZ, pp 9-10

BIBLIOGRAFIA

(Les notes en el text abreugen aquesta Bibliografia amb la indicació del nom de l'autor, d'un número d'ordre en el cas en què se'n citi més d'una obra, i del nº de la pàgina).

- ALSINA; José.- *Tragedia, religión y mito entre los griegos*. Barcelona, 1971
- AMADES, Joan.- *Costumari català* .- Barcelona 1
- AUSTIN, Norman.- *Archery at the Dark of the Moon* .- Berkeley and Los Angeles 1982 (reimp.)
- BALLABRIGA, Alain.- "L'équinoxe d'hiver"
ASNSP XI (1981) 569-603.
- BARMEYER, Erike.- *Die Musen* .- Munic 1968
- BRELICH, Angelo.- *Paidés e parthenoi*. Roma 19
- BREMMER, I.- *The Early Concept of the Soul*.-
Princeton 1983
- BURKERT, Walter.- *Homo Necans* .- Berlin 1972
- BURKERT, Walter.- *Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche* .- Stuttgart
1977 (II)
- BURKERT, Walter.- *Structure and History of Greek Mythology and Ritual* .- California 1979
- BURKERT, Walter.- "Kekropidensage und Arrhephora"
Hermes 94 (1966) 1-25 (IV)
- BURKERT, Walter.- "Greek Tragedy and Sacrificial Ritual"
GRBStud 7 (1966)87-121 (V)

- CALAME, Claude.- *Les chœurs de jeunes filles en Grèce archaïque* . I. Roma 1977
- CANTARELLA, Eva.- *L'ambiguo malanno* .- Roma 1981
- CHANDOR, Allaire B.- *The Attic Festivals of Demeter and their Relation to the Agricultural Year* .- Diss. Pennsylvania 1976
- CHIRASSI, Ileana.- *Elementi di culture prece-reali nei miti e riti greci*.- Roma 1968
- DELCOURT, Marie.- *Hermafrodita*.trad. cast. Barcelona 1970
- DETIENNE, Marcel.- "Violentes eugénies" in
- DETIENNE-VERNANT, *La cuisine du sacrifice en pays grec* .- Paris 1979, pp. 183-214 (I)
- DETIENNE, Marcel.- "La viande et le sacrifice en Grèce ancienne" *La Recherche* 75 (1977) 152-160 (II)
- DETIENNE, Marcel.- *La muerte de Dionisos* .- trad. cast. Madrid 1982 (III)
- DETIENNE, Marcel.- *Los jardines de Adonis*. trad. cast. Madrid 1983.
- DETIENNE, Marcel.- "L'olivier: un mythe politico-religieux", in M.I. FINLEY (ed.) *Problèmes de la terre en Grèce ancienne* .- Paris 1973, pp. 293-306 (V)
- DEUBNER, Ludwig.- *Attische Feste* .- Berlin 1932

- DODDS, E.R. *Les grecs et l'irrationnel* .- Trad. francesa, Paris 1977
- FARNELL, L.R. *Cults of the Greek States*.- Chicago 1971 (5 vols.)
- FEHRLE, Eugen.- *Die kultische Keuschheit im Altertum*. Giessen 1910
- FITTON, G.W. "The οὔλος / [ουλος] Song. Carm. Pop. 3(=849) Page" *GLLIII* (1975) 223-238
- FRAZER, J.G. *La rama dorada, magia y religión* trad. cast. Mèxic 1965⁵
- GEBHARD, Viktor.- *Die Pharmakoi in Ionien und die Sybakchoi in Athen* . Diss. Munic 1926
- GERNET, Louis.- BOULANGER, André.- *Le génie grec et la religion* .- Paris 1970
- GERNET, Louis.- *Anthropologie de la Grèce antique* Paris 1982
- GOULD, John.- "HIKETEIA" *JHS* 93 (1973)74-103
- GUÉPIN, J.P. *The tragic paradox* .- Amsterdam 1967
- HANI, Jean.- "La fête athénienne de l 'Aiora et le symbolisme de la balançoire" *REG* XCI (1978) 107-122
- HARRISON, Jane.- *Prolegomena to the Study of Greek Religion*.- London 1980 (reimp.) (I)
- HARRISON, Jane.- *Themis* .- London 1977 (II)
- HARRIOTT, Rosemary.- *Poetry and Criticism before Plato* .- London 1969.

- HENRICH, Albert.- "Human Sacrifice in Greek Religion. Three cases' Studies".- *Entretiens sur l'Antiquité Classique* 27 (1981) 195-242
- HIRZEL, Rudolf.- *Themis, Dike und Verwandtes*.- Hildesheim 1966
- HOCART, B. *Mito, ritual y costumbre. Ensayos heterodoxos.* trad. cast. Madrid 1975
- HUMPHREYS, S.C.- *Anthropology and the Greeks*.- London 1978
- JEANMAIRE, Henri.- *Couroi et Courètes* .- Nova York 1975 (reimp.) (I)
- JEANMAIRE, Henri.- *Dionysos* .- Paris 1978 (reimp) (II).
- JENSEN, Ad.E.- *Mito y culto entre pueblos primitivos* .- Trad. cast. Mèxic 1966
- JOHANSEN, Fritz.- "The Thesmophoria as a women's Festival" *Temenos* XI (1975)78-87
- KADLETZ; Edward.- "The Race and Procession of the Athenian Oschophoroi" *GRBS* XXI (1980) 363-371
- KUIPER, K. *De atheensche vrouw* .- Haarlem 1920
- LORAU, Nicole.- *Les enfants d'Athéna. Idées athéniennes sur la citoyenneté et la division des sexes.* Paris 1981
- MERRITT, Benjamin D.- *The Athenian Year* .- Berkeley and Los Angeles 1981

- MIKALSON, Jon D. *The Sacred and Civil Calendar of the Athenian Year* .- Princeton 1975 (I)
- MIKALSON, Jon D. "Erechtheus and the Panathenaia" *AJPh* 97 (1976)141-153 (II)
- MIRALLES, Carles; PÒRTULAS, Jaume.- *Archilochus and the Iambic Poetry* .- Roma 1983
- MIRALLES, Carles.- "Carmina Popularia fr. 35 Page".- *Faventia* 3 (1981) 89-96 (I)
- MIRALLES, Carles.- "El singular nacimiento de Erictonio" *Em* 50 (1982) 263-278 (II)
- MIRALLES, Carles.- "Lectura del himno a Zeus de Calímaco" *Argos* 5(1981)9-24 (III)
- MIRALLES, Carles.- "Anthropology and the Greeks" *QUCC* 39 (1982) 157-166 (IV)
- MIRALLES, Carles.- "La ciutat grega" in A.A.V.V. *Les ciutats catalanes en el marc de la Mediterrània* .- Barcelona 1984 (V)
- MIROUX, G. "Fêtes et mois d'Artémis dans les cités grecques d'Asie Mineure" *Annales de Bretagne* 83 (1976) 233-237
- MOMMSEN, August.- *Heortologie* .- Amsterdam 1968 (reimp.). (I)
- MOMMSEN, August.- *Feste der Stadt Athen im Altertum* .- Leipzig 1898 (II)
- MONTANARI, Enrico.- *Il mito dell'autoctonia*.- Roma 1981

NILSSON, Martin P.- *Griechische Feste von religiöser Bedeutung mit Ausschluss der Attischen.*- Stuttgart, 1957 (reimp.) (I)

NILSSON, Martin P.- *Geschichte der griechischen Religion* .- (2 vols). Munic 1950² (II)

NILSSON, Martin P.- *Greek Folk Religion* .- Philadelphia 1972 (reimp.) (III)

PARKE, Herbert W.- *Festivals of the Athenians*. London 1977

PAULY-WISSOWA, *Real Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft.*- Stuttgart 1894-1978, col. 15-28 (Arbesmann); col. 680-757 (Mayer); col. 1288-1304 (Fiehn); col. 1568-1588 (Bischoff); col. 1986-1993 (Bischoff); col.2371-2375 (v. Gaertringen); col. 2672-2680 (Toepffer).

PESTALOZZA, Uberto.- *Religione mediterranea* Milà 1971 (reimp.)

PICKARD-CAMBRIDGE, Sir Arthur.- *The Dramatic Festivals of Athens* Oxford 1969² (I)

PICKARD-CAMBRIDGE, Sir Arthur:- *Dithyramb, Tragedy and Comedy.*- (2^a ed. revisada per P.W.L. WEBSTER) Oxford 1962 (II)

POLIGNAC, F.- *La naissance de la cité grecque*:- Paris 1984

ROBERT, Louis.- "Amphithalès" *HSCP* I(1940) 509-519

- ROBERTSON, Noel.- "Poseidon's Festival at the Winter Solstice" *CQ* 34 (1984) 1-16
- RODRIGUEZ-ADRADOS, Francisco.- *Fiesta, Comedia y Tragedia* .- Madrid 1983 (I)
- RODRIGUEZ-ADRADOS, Francisco.- *Orígenes de la lírica griega* .- Madrid 1976 (II)
- RODRIGUEZ-ADRADOS, Francisco.- "La canción rodia de la golondrina y la cerámica de Tera" *Em* 42 (1974) 47-68 (III)
- RODRIGUEZ-ADRADOS, Francisco.- *El mundo de la lírica griega antigua* .- Madrid 1981 (IV)
- RODRIGUEZ-ADRADOS, Francisco.- *Líricos griegos* (2 vols.) Barcelona, 1956
- ROHDE, Erwin.- "Unedierte Lucianscholien, dâe attischen Thesmophorien und Haloen betreffend" *RhMus* XXV, 548-560
- ROUSSEL, D.- *Tribu et cité* .- Paris 1976
- ROVERI, Attilio.- "Le feste religiose" in *Enciclopedia Classica* , III, Torí 1959, pp. 201-234
- SAMUEL, Alan E.- *Greek and Roman Chronology. Calendars and Years in Classical Antiquity.* Munic 1972
- SCHMITT, Pauline.- "Athéna Apatouria et la ceinture: les aspects féminins des Apatouries a Athènes" *Annales ESC* 32 (1977) 1059-1073

- SCHÖNBERGER, J.K.-"Eiresione. Kopó". *Gl* 29 (1942)
85-89
- SKOV, G.E.- "The Priestess of Demeter and Kore
and her Role in the Initiation of Women at the
Festival of the Haloa at Eleusis" *Temenos* XI
(1975)136-147
- SNODGRASS, Anthony.- *Archaic Greece. The Age of
Experiment* .- London 1980
- SOURVINOÛ, Christiane.- "Paidés e Parthenoi",
JHS XCI (1971)172-177
- THOMSON, George.- *Studies in Ancient Greek Society.*
*I. The Prehistoric Aegean. II. The First Phil-
osophers* .- Londres 1978³
- VAN GENNEP, Arnold.- *Les rites de passage* .- Pa-
ris 1969 (reimp.)
- VAN GRONINGEN, B.A.- "Les trois Muses de l'Hé-
licon" *AC* 17 (1948) 287-296
- VAN HOORN, G.- *Choes and Anthesteria* .- Leiden
1951
- VERNANT, Jean Pierre; VIDAL-NAQUET, Pierre.-
Mythe et tragédie en Grèce ancienne .- Paris 1981
(reimp.)
- VERNANT, Jean-Pierre.- *Mythe et société en Grè-
ce ancienne* .- Paris 1981 (reimp.)
- VIDAL-NAQUET, Pierre.- *Le chasseur noir.* Paris 1981

- VILCHEZ, Mercedes.- "Sobre los períodos de la vida humana en la lírica arcaica y en la tragedia griega" *Em* 51 (1983) 63-95 i 102-124
- WEST, M.L.- *Hesiod's Works and Days edited and commented* .- Oxford 1978
- WILAMOWITZ-MOELLENDORF, U.- *Kronos und die Titanen* .- Darmstadt 1964
- ZEITLIN, Froma I.- "Cultic Models of the Female: Rites of Dionysus and Demeter" *Arethusa* 15 (1982) 129-157

INDEX

<i>Introducció</i>	3
A. <i>L'any i les estacions a Grècia</i>	13
I. Ordenació del cicle de l'any	14
I.1. Problemes del calendari	14
I.2. L'any agrícola i les estacions	19
I.2.1. Tres estacions	20
I.2.2. El testimoni d'Alcman	30
I.2.3. L'hivern com a estació	33
I.3. Les tres estacions i la transició d'un ordre antic a un ordre nou. Paral·lels mítics	38
I.3.1. Relacions entre les diferents tríades divines	40
I.3.2. Φύσις i νόμος o un procés de civilització	46
I.3.3. Un cas particular: les Aglàurides	53
<i>Notes al Capítol I</i>	56
II. Les tres estacions en el ritual agrari	67
II.1. Festes de començament d'hivern	73
II.1.1. Festes de sembra	74
II.1.2. Les Tesmofòries panhel·lèniques i la seva relació amb l'agricultura	79

II.1.3.	Problemes plantejats per les Haloes i altres festes agrícoles d'hivern	85
II.2.	Festes de primavera i estiu	93
II.2.1.	Primícies	94
II.2.2.	Φαρμακοί i primícies	97
II.2.2.1.	El φαρμακός grec	97
II.2.2.2.	Alguns mites d'herois de la sega	101
II.2.2.3.	Compensació i purificació	104
II.2.3.	Festes i primícies, sega i verema	107
II.3.	Diferències en el ritual	113
	<i>Notes al Capítol II</i>	117
III.	El cicle de la vida humana	134
III.1.	Les tres edats de la vida humana	134
III.1.1.	Paral·lels i diferències entre la natura i la vida de l'home	135
III.1.2.	Les tres edats humanes i el seu tractament literari	139
III.2.	Rituals d'iniciació i rituals agraris	144
III.2.1.	Primícies i purificacions	152

III.2.2.	Els rams de primavera	160
	A) Εἰρεσιώνη àtica	161
	B) Altres rituals de cançó i recapte	173
	C) Altres rams	177
	D) Altres ofrenes semblants	181
III.2.3.	Πενταπλόα, κυκέον, πανσπερμία	182
	<i>Notes al Capítol III</i>	186
	B. Ordenació de l'any àtic	198
	I. Els límits de les tres estacions	199
	I.1. El ritual	199
	I.2. Els difunts	203
	I.2.1. Les πανσπερμιά	203
	I.2.2. Les κῆρες	208
	I.3. Primícies i purificació	210
	I.3.1. Purificacions	211
	I.3.2. Θάερηλος i εἰρεσιώνη	216
	<i>Notes al Capítol I</i>	220
	II. El ritual i la πόλις d'Atenes	230
	II.1. Una història de civilització	230
	II.1.2. Les referències mítiques	233
	II.1.2.1. Els primitius reis de l'Àtica	234
	II.1.2.2. Teseu i Atenes	237
	II.1.2.3. El mite i la institució de la democràcia	239

II.1.3.	La pervivència del mite en el ritual atenès	244
II.1.3.1.	L'hivern i les menges atípiques	245
II.1.3.2.	La primavera, època de purificacions	253
II.1.3.3.	La institució dels sacrificis i la consolidació de la polis	262
II.2.	Iniciació femenina i transmissió de la ciutadania	274
II.2.1.	Ciudadans, però no ciutadanes	274
II.2.2.	Els factors biològics i els polítics	282
II.2.2.1.	L'aprenentatge d'una funció cívica	282
II.2.2.2.	El casament	293
II.2.2.3.	La garantia de la fecunditat	298
II.2.3.	El mite dels orígens de l'ordre	303
	<i>Notes al Capítol II</i>	309
III.	Festes de Cap d'Any	324
III.1.	Irrellevància del primer dia de l'any	324
III.2.	Cap d'Any independent del cicle solar	326
III.3.	Diverses possibilitats d'inici de l'any atenès	331

III.3.1.	Les Tesmofòries	334
III.3.2.	Les Pianèpsies	338
III.3.3.	Les Antestèries	342
III.3.4.	Les Targèlies	347
III.4.	El binomi Crònies - Panatenees	349
III.5.	Possibilitat --i impossibilitat-- d'un altre Cap d'Any	356
	<i>Notes al Capítol III</i>	360
	<i>Bibliografia</i>	364
	<i>Index</i>	374

Aquesta tesi ha estat acabada amb un ajut concedit pel Departament d'Ensenyament de la Generalitat de Catalunya.

