

# 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](http://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](http://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](http://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

*A tot el Departament de Grec*

*als professors, que m'han iniciat i  
acompanyat en el difícil camí de la  
Filologia,*

*als meus companys d'estudis, que han  
volgut compartir amb mi estones d'es  
tudi i de lleure, de goig i d'aflic-  
ció,*

*als estudiants que, pacientment, han  
suportat els meus primers intents de  
comunicar-los allò que deia Demòcrit*

*Ἐτεῆ δὲ οὐδὲν ἴδμεν,  
ἐν βυθῷ γὰρ ἡ ἀλήθεια.*

*INTRODUCCIÓ*

Pretendre tractar un tema tan ampli com és l'estudi del calendari i de la festa com a graó i fita que atorga sentit a la successió de dies de l'any és una empresa que topa amb un nombre de problemes metodològics gens menyspreable, i encara més si tenim en compte que aquest estudi no es pot fer al marge de la consideració de les relacions entre festa i ritual i entre festa i mite, relacions que, elles soles, no han exhaurit encara totes les possibles discussions i estudis.

El material de què disposem en aquest tema proposat és abundant, però desordenat, confús i dispers alhora, i enfosqueix amb un excés de dades irrellevants tot l'estudi, mentre que, d'altra banda, no subministra alguns elements bàsics --la datació temporal de moltes festes, per exemple-- que són imprescindibles per a treure conclusions vàlides. Difícils d'ordenar, els testimonis poden donar lloc a interpretacions diverses, segons els criteris amb què se'ls examini i, també, hom corre el risc d'exigir-los que diguin més del que la seva fragmentarietat permet de dir i, per tant, el risc de forçar les dades reals per a obte-

nir-ne determinats resultats adients amb possibles teories preconcebudes.

D'altra banda, aquest tema ha gaudit d'una llarga tradició filològica i d'una abundant bibliografia que tampoc no faciliten l'aproximació al seu estudi. Els treballs existents són molt variats, d'acord amb els corrents filològics i antropològics imperants en el moment en què cadascun fou escrit, però tots topen amb la mateixa dispersió de material que obliga a continus replantejaments de mètode. En aquesta situació, més que cercar noves respostes a la interpretació tradicional de les festes, calia, sobretot, fer-se preguntes noves.

A més, si el calendari és una ordenació humana del pas del temps, si és una manera d'entendre'l per a viure'l, la societat que estableix aquest calendari significa coses a través d'ell: l'ordenació del temps implica una determinada visió del món i de les relacions entre l'home i el seu marc, natural i polític. Aquest no és un problema només grec: el mateix estudi de la significació del calendari i del sentit dels rituals que s'hi integren pot fer-

se en altres cultures i en altres indrets, i és ben coneguda la influència del cristianisme, per exemple, sobre cultures paganes i la transformació que ha fet de determinades festes antigues que han quedat integrades en un any que ha adquirit tota una nova significació.

Sense que la base material del tema hagi estat, doncs, bàsicament augmentada, i volent evitar de recórrer, altre cop, camins ja fresats moltes vegades, una pregunta que calia necessàriament plantejar-se en abordar el tema era: ¿tenen les festes gregues alguna significació *en conjunt* o cal observar-les sempre aïlladament? O, dit d'una altra manera, l'ordre de les festes al llarg de l'any, ¿és pertinent o és arbitrari? ¿Pot descobrir-s'hi cap sentit? En darrera anàlisi, ¿quina és la funció de la festa, fita en un calendari, en el món grec?

Plantejar-se la possibilitat d'una *sistematització* de les festes, incloses en un context ampli d'interrelacions -- context que, després, es va veure que constituïa el cicle de l'any-- obria la porta a hipòtesis de treball diferents: analitzar-les en el conjunt del calendari de cada indret, o agrupant els rituals del

mateix tipus, o fent una comparació de calendaris de diferents indrets.

Aquesta darrera hipòtesi, l'estudi comparatiu de calendaris de diferents ciutats, presentà de seguida problemes metodològics greus que el feren pràcticament impossible. És molt difícil --inviablè, diríem, a partir de les dades que posseïm-- establir un calendari ordenat de les festes de cada indret, molt més encara comparar-lo amb altres. La denominació dels mesos sovint és confusa i variable segons els llocs, tant, que els mateixos grecs s'equivocaven. Els testimonis dels rituals són molt abundants, però la informació que donen és migrada: un culte conegut en un indret concret sovint no és datable en el temps i, per tant, difícilment situable en el conjunt de l'any. D'aquí que la comparació de calendaris diferents --una comparació que pogués dur a conclusions significatives sobre l'organització del temps a Grècia -- esdevingués pràcticament impossible.

En canvi, analitzar els rituals que presenten semblances és una tasca difícil, però realitzable malgrat la confusió de material que posseïm. Considerar globalment totes les festes



de sembra o de sega o les que fan referència als ritus d'iniciació, d'arreu de Grècia, dóna la possibilitat de descobrir elements i característiques importants del conjunt que configuren tota una determinada estructura de l'any. Estudiar el cicle de la natura i la seva manifestació en el ritual duu a descobrir una concepció de l'any diferent de la moderna i que expressa una determinada manera de veure i d'ordenar el món.

Novament es presenten aquí dues dificultats metodològiques greus. D'una banda, la manca de datació temporal segura de moltes festes impossibilita de situar-les com a festes agràries d'una finalitat determinada i, a partir de les dades del ritual, no sempre és fàcil de fer una classificació, precisament perquè les festes que tenim ben testimoniades presenten prou contradiccions com per aconsellar una bona dosi de prudència a l'hora d'atribuir dates hipotètiques a les testimoniades pitjor. D'altra banda, una festa és difícilment classificable a partir d'un sol criteri, ja que l'evolució de la història grega i la progressiva complexitat de les estructures polítiques i socials fan que

les festes, al seu torn, també es compliquin amb l'afegitó de nous elements i la reinterpretació d'altres d'antics que ja no són compresos en el seu sentit originari pels mateixos que hi participen, i que han passat a formar part d'un conjunt significatiu en la història cívica d'aquests. Per això, cal ser cautes a l'hora d'aplegar rituals semblants, tenint en compte que la seva significació és més rica que la d'una classificació que tingui en compte només la dimensió agrària o iniciàtica.

Una tercera possibilitat, la d'analitzar el conjunt de les festes anuals d'un mateix indret a partir de la seva interrelació, es mostra fàcil en el cas d'Atenes i difícil en les altres ciutats gregues, sempre pel mateix problema de dispersió i confusió de dades. Una aproximació al conjunt de festes àtiques mostra que les fetes no són actes aïllats i amb un sentit exclusiu en elles mateixes, sinó que s'integren en un conjunt més ampli que, com a conjunt, adquireix també un significat en ell mateix.

Aquest conjunt significatiu és, a Grècia, tot el cicle anual. Tant si comparem entre ells

els rituals semblants de diferents indrets com si, per altra banda, analitzem el conjunt de festes d'una sola ciutat --la d'Atenes, en el nostre cas--, s'arriba a la conclusió que l'any és una unitat significativa en el ritual grec. De l'estudi dels diferents rituals agraris en sorgeix una configuració de l'any en tres estacions que no depèn del curs del sol, sinó de les característiques de la terra i de les tasques a realitzar i en el qual les festes s'estructuren d'acord amb aquestes tasques i amb l'objectiu que es pretén d'obtenir la propiciació dels déus per a la supervivència natural i humana.

En canvi, l'estudi dels rituals atenesos ens mostra una significació cívica de l'any, en què les tres estacions configuren progressivament una història de la ciutat i dels seus fonaments mítics. Altre cop, la metodologia planteja problemes, el principal dels quals és escatir quin és el lligam entre el ritual i el mite que l'explica. La vella qüestió de la relació mite/ritu es replanteja, però no en termes de prioritats o de relacions causa-efecte, sinó d'interacció: el mite i el ritu esdevenen,

de fet, dues cares de la mateixa moneda, que s'interrelacionen i s'engalzen per a configurar un sentit únic. Les explicacions mítiques que els grecs donen a molts rituals no són, necessàriament, l'origen autèntic del ritual, sinó possiblement l'explicació posterior d'un ritu que no s'entén ja o que sorprèn i al qual s'atribueix un origen més o menys racional. Ara bé, encara que aquests mites etiològics no serveixin realment per a explicar les arrels autèntiques d'un determinat ritual que es remun- ti a temps molt antics, no són mites triats a l'atzar pels qui els van atribuir a una festa determinada, ans prenen el seu sentit en relació precisa amb aquella festa, explicant, si no el que aparentment pretenen, els orígens de la festa, quelcom de molt més important, la *significació* del ritu per a una època concreta. En aquest sentit --i no pas en el sentit d'una causa mítica amb una conseqüència ritual o a la inversa-- s'entenen les festes d'un determinat període i, sobretot, poden relacionar-se entre elles en una globalitat significant.

L'any, doncs, té ritualment un sentit, d'a- cord amb el ritme de la vida que ordena el temps

d'una manera que respon a la manera de concebre el món i la ciutat. L'ordenament del cosmos que els grecs expliquen amb el mite i que expressa la idea del pas d'una situació inicial de caos i de desordre, en la qual res no era com avui, a la realitat cívica del present, es reflecteix en la successió del temps en el curs de l'any i aquest any esdevé, ell mateix, expressió d'aquest ordenament, natural o cívic.

Aquest sentit de l'any, en la seva complexitat i sobretot com a conjunt --no com a suma d'unitats aïllades-- és l'objectiu bàsic d'aquesta tesi. Les festes, doncs, són analitzades no pel significat que poden tenir en elles mateixes, isoladament, sinó en la relació que s'estableix entre elles, la qual permet d'entendre molts elements rituals que, altrament, eren de difícil explicació i, alhora, ens fa prendre en consideració una manera de concebre l'any, distinta de la nostra, amb un sentit en la seva totalitat.

**A. L'ANY I LES ESTACIONS A GRÈCIA**

## I. ORDENACIÓ DEL CICLE DE L'ANY

### *I. 1. Problemes del calendari*

Una de les qüestions més controvertides pels estudiosos del món antic és la manera com s'arribà a l'ordenació del temps i el que això representà per a la vida organitzada de les ciutats-estat gregues. Dins del complex procés ordenador del món, el repartiment del temps en unitats més o menys estables que servis- sin de punts de referència significa una fita important en la consolidació de la ciutat. La fixació del calendari és el procés complicat i lent que no es duu a terme de la mateixa manera arreu de Grècia i que presenta nombroses vacil- lacions. Cal reconèixer que la història no ha estat generosa i que les dades arqueològiques, literàries i epigràfiques són tan incompletes que sovint condueixen més a deduccions caòtiques que a un aclariment sobre el calendari antic, atesa la confusió dels noms dels mesos i la im- possibilitat de determinar amb exactitud els límits de les divisions en mesos i anys.

El coneixement del calendari d'altres territoris de la conca mediterrània ha dut a especulacions que han intentat omplir els buits que la investigació havia deixat oberts pel que fa a l'ordenament grec del temps (1), establint paral·lels amb Egipte i Mesopotàmia i suposant a Grècia una situació semblant. Al mateix temps, la interpretació de moltes inscripcions gregues possibilita un cert esquema de calendari civil, sobretot referent a les disposicions de caràcter estrictament ciutadà, en determinats llocs de Grècia, i particularment a Atenes, d'on es posseeix un coneixement més complet (2). D'altra banda, a partir d'aquestes inscripcions pot establir-se una nomenclatura i una successió més o menys fiable de mesos i determinar-ne amb força versemblança la correspondència entre les diferents ciutats-estat gregues (3).

Fins i tot si fos possible una determinació més completa o més segura de com comptaven el temps els grecs, caldria reconèixer que no ho feien d'una manera clara, estable, ni vàlida per a tot arreu. Originàriament, el punt de referència era la lluna i el seu



cicle, però aviat es feu palesa la inconve-  
niència d'aquesta divisió temporal que no s'a-  
diu amb el curs del sol, ja que una diferència  
aproximada d'uns onze dies entre el calendari  
lunar i el solar feia impossible de mantenir  
una coincidència entre les celebracions fes-  
tives i les activitats civils amb una data  
fixa i estable. La intercalació, de tant en  
tant, de mesos de traspàs donà lloc a una més  
gran estabilitat en l'adequació de mesos i  
cicle solar, però no va resoldre el problema  
(4). Les desigualtats entre el calendari so-  
lar i el lunar i les necessitats d'adequar els  
moments importants de la vida de la comunitat  
a la realitat astronòmica, de fixar un ordre  
civil del temps i de les activitats, va dur  
a solucions precàries com són la intercalació  
desigual de mesos o la constitució de macro-  
unitats més exactes (l'Octaetèride de Del-  
fos, l'únic lloc on va funcionar amb rigor)  
(5). La fixació del calendari respon al mateix  
procés organitzador que duu a la consolidació  
de la πόλις grega durant els segles VII i  
VI i, per tant, la solució fou diferent per  
a cada ciutat i donà com a resultat un calen-  
dari convencional, com és una divisió arbi-

trària en unitats que anomenem mesos, i que s'intentava adequar a les realitats físiques, però que només s'hi aproximava, i encara d'una manera tan desigual que no era possible l'entesa entre el calendari d'un lloc i el d'un altre (6). Igualment, es feu impossible fixar els rituals en un dia ben definit --com és costum en les festivitats modernes--, mentre que calia realitzar-los en la mateixa època cada any, guiant-se, més que pel còmput numèric del dia del mes (que d'altra banda tampoc no existia com l'entenem nosaltres avui i variava segons els indrets) (7), per les fases de la lluna o la relació amb les constel·lacions i, en el cas de festes estretament lligades a les feines del camp, amb els fenòmens atmosfèrics (8). La referència a la lluna i a les estrelles va resultar, per al pagès, molt més obligada que la distribució en dotze mesos d'un calendari inestable (9), i en aquest sentit, la fixació de calendaris és una manera de "racionalitzar el món", d'ordenar-lo i de distribuir-lo, semblant al que fa Hesíode quan fixa l'ordre de la vida del pagès. Hesíode, però, no utilitza els noms dels mesos com a

punts de referència, precisament per la seva voluntat que la seva ordenació sigui vàlida per tot Grècia; en canvi, el calendari de cada ciutat té un caràcter eminentment cívic, propi d'aquella ciutat i del seu ritme conformador del món. La vida del pagès es regia pel cicle natural, per les circumstàncies atmosfèriques i per la necessitat de dur a terme una determinada tasca en ordre a treure el profit reclamat de la terra. El calendari instaura, progressivament, un ordre en aquesta tasca a partir de la ciutat, instauració que reflecteix també un seguit de conflictes en l'adequació del cicle lunar i solar i l'experiència religiosa.

No és aquest el lloc d'aprofundir en les investigacions fetes sobre els calendaris grecs i en la divisió dels mesos, un tema que ja ha estat prou estudiat. En canvi, pot dir-se alguna cosa sobre la disposició religiosa del temps d'acord amb la celebració de les festes i amb els rituals. Malgrat les dificultats que presenta un estudi exacte de la datació de les festes gregues (datació impossible en molts moments en què només podem fer conjectures (10) ),

l'època en què se celebrava un ritu, quan és coneguda, i particularment els rituals que afecten la vida agrícola i el cicle de la natura permeten de postular una divisió religiosa de l'any que correspon també a una determinada concepció mítica.

### *I. 2. L'any agrícola i les estacions*

Una visió de conjunt de les festes gregues de caràcter agrari, no tant sols de les ateneses, sinó de les de tot el territori de parla grega, porta a descobrir una particular distribució del temps anyal en el món antic que reflecteix un determinat concepte del cicle natural, traduït al seu torn en unes pràctiques rituals concretes que senyalen cada moment important de la vida del pagès.

El cicle de les festes que giren a l'entorn de l'agricultura reproduïxen, en el ritu, el que la tradició ha fixat en el mite, això és, l'aparició i desaparició de Persèfone i la seva consegüent estada de mig any al món

dels morts i altre mig al dels vius. Durant l'època en què la filla viu en companyia d'Hades, Demèter plora la seva absència i a la terra hi domina la buidor i el fred. És el temps de llaurar i de sembrar, és un temps de treball i d'espera, en què el món dels difunts que Persèfone senyoreja és respectat i rep honors també de la part dels vius. Quan Persèfone retorna, és el temps de la flor i del fruit, la collita del gra, de la fruita, dels llegums i de la vinya, i hi haurà una altra mena de rituals que respondrà a aquest moment de la vida.

L'any, doncs, constitueix un període cíclic que retorna regularment i que es fragmenta en unes èpoques ben marcades segons el deure que escau.

### *I. 2. 1. Tres estacions*

Ara bé, contra el que la nostra ordenació moderna del temps ens predisposa a pensar, l'ordenament del calendari del ritu agrícola

antic no s'ajusta als quatre grans períodes astronòmics marcats pels solsticis i els equinoccis, propis del còmput del temps segons el cicle solar. Les estacions, segons la concepció religiosa grega, no són les quatre habituals, de tres mesos de durada cada una --primavera, estiu, tardor i hivern--, sinó que es limiten a tres, amb una línia divisòria imprecisa.

Per aquest motiu, tot i que la llengua grega posseeix la manera d'anomenar les nostres quatre estacions "tradicionals", el significat dels mots no es correspon amb el nostre, i l'examen del mite i la distribució de les festes ens indiquen una ordenació clarament diferent, no en quatre períodes, sinó en tres. Efectivament, els mots  $\epsilon\alpha\rho$ ,  $\theta\acute{\epsilon}\rho\omicron\varsigma$ ,  $\delta\acute{\iota}\omega\rho\alpha$ ,  $\chi\epsilon\iota\mu\acute{\omega}\nu$ , que corresponen al català primavera, estiu, tardor i hivern, respectivament, no són representatius dels mesos que hi ha entre equinoccis i solsticis.

El que és pertinent per al pagès són les funcions bàsiques que ha d'acomplir i segons les quals distribueix el seu temps. Aquestes funcions, fonamentalment, són llaurar i sembrar, d'una banda, i de l'altra, la collita

amb les seves diverses variants (messes, verema, fruiterars...). De manera general, corresponen als dos grans períodes del mite de Demèter i, efectivament, sembla que en un origen les estacions gregues foren, míticament, només dues, l'hivern i l'estiu (11).

Ara bé, tant el mite com el ritual grecs no ens presenten un binomi estiu-hivern, sinó una tríade que inclou una nova estació, la primavera. Havia de ser evident per al pagès, si la referència mítica de Persèfone li deia alguna cosa, que la filla de Demèter no era ja a sota terra quan els camps verdejaven i floren. El retorn de la vida era el retorn de la divinitat i, definitivament, l'hivern havia quedat enrera. No era menys evident, però, que l'estació de la collita no havia arribat encara, i no només això, sinó que la seva espera es feia cada cop més difícil, car s'anaven esgotant les provisions de la collita de l'any anterior. El contrast entre una naturalesa florent i les sitges buides --un contrast amenaçant de fam i de privacions, com indica Alcman (12)-- es deixa sentir també en un ritual que ja no és el mateix que el de la sembra, però que prepara les circumstàncies

adequades per a la collita que tampoc no és encara. Aquest estadi intermedi entre la germinació i la recol·lecció, entre l'hivern ple dels fruits passats i la collita dels d'enguany, constitueix el tercer període rellevant en la vida --i en el ritual-- agrícola.

Certament, la introducció d'un any solar porta a l'òbvia divisió de l'any en els quatre grans períodes estacionals que coneixem, divisió d'altra banda reflectida en el vocabulari grec, tenint en compte que la tradició de les quatre estacions coexisteix en la vida grega amb la realitat mítica i religiosa d'una divisió tripartita de l'any.

Que la tradició de les quatre estacions és artificial (és a dir, "fabricada" sobre un calendari solar) i superposada a una concepció tripartita de la natura, ens ho pot mostrar el mateix ús que els grecs feien dels mots utilitzats per a designar-les.

ἐαρ és l'estació en què tot floreix, corresponent a la primavera, quan ja ha quedat lluny el fred de l'hivern i la natura brota (13). Correspon aproximadament --en la vida



grega-- als mesos d'abril i maig. θερος és l'estació de la calor i de les messes, de la sega i del batre, l'estiu curull de fruit. Com a estació del fruit, però, coincideix de significat amb ὄπωρα, la qual designa l'estiu --els mesos de juliol, agost i setembre-- com a caracteritzat, sobretot, per estar carregat de fruit: no ja el cereal, més propi del θερος sinó la fruita dels arbres i la verema. En els poemes homèrics (14) apareixen θερος i ὄπωρα amb sentits semblants. És tan gran la significació de fruit que sovint perd la idea d'estació per a designar allò que s'hi cull (15). L'hivern, en canvi, χειμών, té les característiques pròpies d'una estació inhòspita i desagradable, venint a significar també "mal temps" i "temporal" (16).

Fàcilment es pot veure que, en aquest conjunt, manca la tardor, no com a època de l'any (que ve englobada dins de θερος-ὄπωρα) sinó com a concepte de decadència o d'interludi entre l'estiu i l'hivern. La natura no decau: el fruit mor, però en la seva mateixa mort hi ha la condició de la naixença. El que se succeeix, doncs, és la collita i la sembra,

sense decrepituds ni davallaments. No hi ha cap funció específica de la tardor (la verema no és altra cosa que una collita, situada al mes de setembre per raons biològiques, però idèntica quant a significat amb la collita de cereals o de fruita). Un cop acabada la collita --totes les collites-- ha quedat acabat també el cicle vegetal, el qual comença en el moment en què la llavor és enterrada i mor per germinar. A l'estiu (= fruit) el segueix l'hivern (= sembra). No hi ha lloc, o no hi ha necessitat, per a estadis intermedis, i encara menys per a la idea de declinar, del capvespre de la natura, que serà tan productiva en la literatura posterior (17).

Aquesta distribució tripartita prescindeix del curs del sol en els equinoccis i els solsticis i, per tant, no s'adiu a un lapse de temps igual per a cada ocasió, no reduïble tampoc a un nombre determinat de mesos. Per això, des d'aquesta perspectiva pagesa, l'època hivernal té el seu començament al novembre i l'acabament a inicis de març; la primavera dura del març al maig i l'estiu

el temps de la collita, s'estén del juny a l'octubre. Els moments que divideixen aquests períodes són els grans moments de la vida del camp, particularment significats pels rituals que marquen l'inici o la cloenda d'una estació (18).

Per a l'economia del camp només hi ha dos moments importants: la sembra i la sega (per això, el mite de Demèter i Persèfone distribueix l'any en dos grans períodes), als quals se n'afegeix un tercer, intermedi, el de la floració, que de cap manera no pot pertànyer a l'estadi anterior, però que encara no és el fruit, i precisament perquè *encara no l'és* no és indiferent des del punt de vista religiós, perquè cal propiciar-se els déus i assegurar que la collita no es malmetrà al darrer moment. En canvi, una transició entre el fruit -- ὄπωρα -- i la llavor tornada a colgar sota terra no té sentit d'existir, perquè no és productiva, ni naturalment ni ritualment. Allò que segueix al fruit, en una concepció cíclica, és altra vegada la sembra, l'inici del procés, sense cap espera ni cap decadència. En el món de la natura, el cicle

és de vida i mort, i després del fruit el que ve és la mort de la llavor, la qual no representa un acabament, sinó, al contrari, altra vegada el començament de la vida, sense poder deslligar les dues dimensions. Per això, en aquest concepte de créixer - florir - fruitar / sembrar (que torna a voler dir germinar i créixer) no hi ha lloc per a una tardor de transició. De la puixança del fruit es passa a la buidor de l'hivern, que és buidor prenyada de la plenitud que serà en el nou cicle. El pas de l'ὄπωρα al χειμὼν el marca allò que constitueix el pressupòsit necessari per a la nova creixença: la sembra.

Això té un paral·lel indiscutible en la mitologia (19). Les Hores, divinitats encarregades de vetllar sobre la natura, duen un nom indicatiu del cicle que protegeixen: Auxo, Tal·lo, Carpo, créixer, florir, fruitar (20). Les tres corresponen a les tres grans èpoques de l'any grec: Auxo, el temps de creixença de la llavor, correspon a l'hivern, quan Persèfone és a sota terra i Demèter plora per ella, quan es fa la sembra i s'espera que germini. Tal·lo és la floració, l'esclat de la

primavera, quan encara no hi ha res a collir, però Persèfone ha retornat, i es promet una estació de collita, Carpo, l'estiu ric en fruit.

Aquesta triple divisió, ultra trobar-se en la personificació de les Hores, es troba també en altres camps del mite, a més de la història de Persèfone. Adonis és un personatge que sofreix una sort semblant a la de Persèfone pel que fa al seu habitatge, amb la particularitat que, en lloc de dividir la seva vida salomònicament en dues parts, com en el cas de Core, Zeus, provident ordenador del món, divideix l'any en tres parts: una la passarà amb Persèfone, l'altra és per a ell i la tercera la passarà amb Afrodita (21), o sigui, una part a l'Hades i dues al món dels vius. El mite ens diu, però, que Adonis regala la seva pròpia part a Afrodita, amb la qual cosa l'any queda repartit altre cop en dues parts (l'estiu i l'hivern del mite de Demèter). El temps de l'hivern és el temps que Persèfone passa amb Hades i que Adonis passa amb Persèfone. Les dues estacions restants --Tal.lo i Carpo-- són el temps que Persèfone passa damunt de la terra i que Adonis con-

viu amb Afrodita. No hi ha lloc per a una quarta estació, perquè no té cap raó d'ésser en aquest cicle, ja que no cobreix cap època significativa en el curs de l'any.

Això és el que no sembla haver vist prou clarament Miss Harrison (22), que pren en consideració aquesta doble tradició de quatre o de tres estacions. És, al meu parer, correcta la relació que estableix entre Hores i Moires, ja que certament aquestes dues triades estaven estretament relacionades (com ho estaven també amb altres divinitats del mateix caire, Muses, Càrites i Erínies), i amb les fases de la lluna, les quals són també tres i regeixen el curs d'un cicle mensual. Ara bé, explicar el nombre mític de les tres Hores exclusivament per una relació de filiació amb la lluna i, per tant, per haver-ne adoptat el nombre de fases, és una solució massa fàcil que no té en compte ni el nom de les Hores mítiques ni la seva correspondència en el ritual grec.

*I. 2. 2. El testimoni d'Alcman*

Miss Harrison ha volgut veure l'any dividit en dos períodes, estiu i hivern, que poden ser tres (sense que hi trobi una explicació satisfactòria), i una tradició de quatre estacions paral·lela a aquesta i que es fa present en l'art i també en la literatura. Un primer exemple de col·lisió dels dos corrents seria un fragment d'Alcman (23), el qual permet, però, una interpretació diferent de la que ella dóna (24). Amb tota la relativitat que l'estat del text ens obliga a adoptar (25), l'aparent contradicció entre tres i quatre tant pot indicar la superposició de les dues tradicions, com vol Miss Harrison, com pot ser també un recurs literari per a subratllar allò que constitueix el nucli del fragment tal com el tenim: no les estacions, sinó el fet que n'hi ha una en què no hi ha res per menjar. D'aquesta manera, o bé es tracta certament d'una concepció de l'any en tres estacions i que n'afegiria una quarta, per a fer les paus amb l'altra tradició (i

amb un resultat, al nostre entendre, poc afortunat, al menys sense conèixer el context), o bé és una separació de dos grups: un de tres --en què es menja-- i una única època en què no es menja.

La primera possibilitat --la col·lisió de tradicions-- pot rebre objeccions. La més important és que, si estem d'acord amb el significat que l'ús de θερος i ὄπωρα presenten en els textos antics (anteriors i contemporanis a Alcman), aquests mots són pràcticament sinònims. No serà fins més tard que el mot que designa el fruit de l'estiu perdrà el seu sentit de fruit per a esdevenir pròpiament el denominant de l'estació tardoral (i encara formant part d'un compost prou explícit φθινόπωρον (26) ), és a dir, del temps entre l'equinocci de tardor i el solstici d'hivern. Si Alcman hagués volgut conciliar les dues tradicions, ¿no hauria, més lògicament, parlat de ἔαρ, θερος, χειμών en primer lloc --que sí que són significativament diferenciades fins i tot en l'ús lèxic-- i hauria introduït el nou significat d' ὄπωρα ? En canvi, per ell,



la quarta estació és una que no presenta confusió possible ni amb l'hivern ni amb l'estiu.

A més, la mateixa composició en quiasme indica una correspondència també creuada: els dos solsticis d'una banda, i els dos equinoccis de l'altra; no presenta les quatre estacions successivament, no hi ha cap ordre, començant per on es comenci. En canvi, hi ha un clar encreuament estiu-hivern, tardor-primavera, l'encreuament tradicional d'una concepció quadripartita de l'any, que oposa a les dues estacions fortes --climàticament i agrícolament-- les dues estacions "de transició". Alcman subratlla, intencionadament, la primavera. El significat del poema seria, doncs, "va constituir tres estacions, l'estiu, l'hivern, en tercer lloc la tardor, i una quarta, la primavera", tres estacions "normals" i una d'especial, desproveïda i miserable. No és necessari entendre el tres i el quatre com a excloents i contradictoris, sinó com a addicionals: "a més a més, va constituir (ἔσθηκε) una quarta estació", la descripció de la qual mereix més atenció que les altres....

Certament, això confirma que Alcman ja era coneixedor de les quatre estacions; ara bé, no sembla que aquest poema pugui ser un exemple de la col·lisió de les dues tradicions (27). Més aviat és un exemple clar del corrent que divideix ja l'any en quatre, sigui quin sigui el significat donat a ὄρῳρα . El calendari solar ha imposat una quàdruple terminologia per a designar els seus quatre períodes, però aquests no són rellevants ni mitològicament ni ritualment, perquè l'afegitó d'una quarta estació no representa cap novetat de la natura. En canvi, aquesta divisió en quatre pot ser assumida pel calendari polític i per totes les dimensions civils que es distancien de la funció estrictament vegetal del cicle de la terra.

### *I. 2. 3. L'hivern com a estació*

Per això tampoc no es convincent l'explicació de Miss Harrison sobre la manca d'importància de l'hivern (28). Auxo, Tal·lo i Carpo sí que cobreixen la totalitat de

l'any: Auxo és l'hivern (l'estació de la creixença), Tal.lo és la primavera (l'estació de florir, σάλλει μὲν d'Alcman) i Carpo el fruit de l'estiu (θήρος - ὀπώρα). És cert que ὄρα, quan no va referida a cap estació en particular, significa saó, moment culminant, punt d'una joventut que tot just madura (29), i en aquest sentit ho emprà Teognis tal com Miss Harrison llegeix (30). Però hi ha una diferència entre les Hores del món natural i les de la vida humana. Les Hores referides al món natural cobreixen les tres grans realitats de la natura: germinar, florir, fruitar. Ara bé, el sentit d'aquests tres grans moments és un altre quan s'empra metafòricament, com ho fa Teognis i com ho faran molts altres. Les tres estacions naturals són també les tres estacions humanes, com veurem en parlar de la iniciació (31), però ho són de manera diferent de com ho són en la natura, i aleshores és cert que l'hivern no és ὄρα, només pel que es refereix a l'home i als seus sentiments (l'ἔρωσ de Teognis). El cicle natural, estrictament parlant, coneix només tres moments, i l'hivern en representa el primer, cabdal i no gens negatiu en la correspondència mort - vida

que implica el desenvolupament de la naturalesa. No hi ha mai negativitats o positivitats absolutes. L'hivern és ambivalent: la llavor mor i creix; és, per tant, un temps positiu, en el qual es recorda, però, Hades, el refugi de Core. Les dues cares subsisteixen en el ritual agrari i l'hivern hi té ple dret d'estació. En canvi, en el cicle de la vida humana l'hivern tindrà una caracterització profundament negativa, aparellada amb θάνατος , aquest sí que sense retorn.

Conviuen, doncs, i se superposen dues tradicions i dues maneres de comptar el temps: l'una, primitiva, d'acord amb les fases de la lluna, que disposava l'any en tres etapes corresponents als moments claus de l'agricultura i que el mite reproduceix de diverses formes, i una altra, que segueix el curs del sol i que acomoda als quatre períodes determinats pels solsticis i pels equinoccis quatre denominacions que divideixen exactament l'any i que es van repetint en la literatura i en la tradició, però que s'han deslligat de la vinculació immediata amb la vida de pagès.

Aquesta divisió en tres etapes la veiem confirmada pel ritual, si tenim en compte que els moments forts de la vida són viscuts religiosament. Així, en el calendari festiu dels grecs, des de començaments d'octubre fins al març, abunden les festes caracteritzades per un ritual similar, festes de sembra i de llavor enterrada a sota terra, la qual ha de créixer, i hom ha de requerir la protecció dels déus i dels morts perquè ho faci. Al març comencen a aparèixer rituals de purificació col·lectiva i de primícies, encarrats a propiciar no ja el creixement, que ja ha tingut lloc, sinó l'abundància de la collita que s'acosta. Del juny fins al setembre, les festes agrícoles mostren un conjunt de trets semblants, pel fet de tractar-se de festes del fruit, ofrenes per tal de propiciar-se els déus. Tant si es tracta de les messes de cereals, com de la collita de llegums o de fruita, com de la verema, en tots els casos es tracta d'una collita, per tant del fruit que constitueix riquesa. El moment en què es realitzen les diferents festes d'aquest període respon als imperatius del cicle vital d'allò que és collit, però l'esquema general se-

gons el qual es regeixen aquests rituals és molt similar i configura tota l'estació des de la primera collita (la de llegums i cereals) fins a l'última (la verema). Després torna a començar el cicle de la sembra i del creixement de la llavor.

En els diferents calendaris cívics d'època històrica, no només aquestes festes configuren l'estació, sinó que, a més, el període hivernal ve obert i tancat per festes que es corresponen i que cal entendre en relació les unes amb les altres. Per a explicar correctament el sistema de festes gregues, cal veure-les en relació dins d'un conjunt, no com a fets aïllats. D'aquesta manera desapareixen dificultats de sempre en la interpretació d'alguns rituals, els quals adquireixen plena significació confrontats amb les altres festes d'aquell mateix calendari que s'hi relacionen (32).

I. 3. *Les tres estacions i la transició d'un ordre antic a un ordre nou. Paral·lels mítics. \**

La divisió de l'any en períodes --estacions-- representa una organització del temps que es repeteix cíclicament, una organització que respon a una disposició general del món, en el sentit més propi del mot κόσμος. L'edat actual en què viuen els homes s'oposa a una edat d'or mítica en què no existia res de la mateixa manera com existeix ara, i tampoc, per tant, l'ordenació de la natura en estacions. La sàvia disposició de Zeus que regula el κόσμος inaugura una època nova tant en l'esfera divina --la instauració de les noves divinitats i l'enderrocament de les antigues, Cronos, els Titans, etc.-- com en l'esfera dels homes --una natura que ja no ho dóna tot espontàniament i sense esforç--. Aquesta ordenació del món implantada per Zeus es manifesta a diversos nivells i la mitologia la reflecteix en nombroses ocasions, reproduint també les situacions de conflicte entre l'estat antic i el nou.

En l'apartat anterior apuntàvem l'existència de tres Hores personificadores de les tres estacions en què es divideix l'any agrícola grec, i trobàvem uns paral·lels mítics --la història de Persèfone i la d'Adonis-- d'aquesta divisió. Les tres estacions no són, però, figures aïllades dins de la complexa mitologia grega, sinó que, al seu costat i en relació amb elles, es retroben altres tríades divines que acompleixen funcions semblants: les Muses, les Hores, les Erínies, les Moires i, com un cas particular, les Agràulides. Els seus camps d'acció se superposen amb molta freqüència i sovint unes divinitats són indistinguibles d'altres, fins al punt que s'hi identifiquen quant a genealogia i nom. En molts casos existeix més d'una tradició, i un examen acurat de totes elles ens duu a constatar que existeix una evolució i una forta ordenació d'aquestes divinitats, lligada al concepte de destí i a l'ordre del món, des del moment en què aquest ha quedat subordinat a Zeus. El repartiment de funcions en un món civilitzat correspon al repartiment de les parts del món sobre què cada déu exerceix la seva sobirania i correspon també al reparti-



ment del destí, tal com Zeus disposa un cop traspassada l'edat antiga, l'edat de Cronos.

Convé examinar de més a prop cada una d'aquestes tríades divines i establir els elements que donen peu a parlar, d'una banda, de semblances i identitats i, de l'altra, de la submissió a l'ordre civilitzador instaurat per Zeus, i les situacions que encara determinen els conflictes entre èpoques.

### *I. 3. 1. Relacions entre les diferents tríades divines*

Quan una anàlisi d'elements aïllats duu a establir nombrosos paral·lels i coincidències, cal evitar caure en la temptació fàcil d'identificar ràpidament les figures analitzades; les dissemblances tenen un pes difícil d'esborrar i no responen a la casualitat. Tot i això, és significatiu de subratllar el gran nombre d'elements idèntics que tenen les Muses, Hores, Càrites, Erínies i Moires, i veure com les uneix un denominador comú en el repartiment del destí.

La tradició hesiòdica, la més coneguda, esmenta nou *Muses*, filles de Zeus i de Mnemòsine a les quals s'atribueix una tasca concreta en el camp de l'art, de la música i de la dansa (33). Moltes altres tradicions, però, donen un nombre diferent, i molt variat, de Muses. Hi ha qui ens diu que les Muses són tres (34), filles d'Urà i de Gea (35). Segons d'altres, el pare no seria ni Zeus ni Urà, sinó Cronos (36). Malgrat que els noms que se'ls donen en aquestes tradicions no corresponen als d'Hesíode, la seva funció fa referència també a la música i a la poesia. Se les considera protectores dels banquetes i de les festes, i contràries a la guerra (37), coneixedores del passat, del present i del futur dels homes (com les Moires!) (38). Els epítets que reben no els són exclusius: són anomenades *ἄγναι* (39), santes, com les Càrites, i també com elles, *ἀγλαά* (40). Reben culte les nou Muses a Pièria (41), a l'Helicó (42), però curiosament subsisteix també allí un culte a les tres muses de generació anterior a Zeus, culte instituït per Otos i Efiàltes, els dos personatges decidits a conquerir el cel i estimbats per Zeus (43).

Al costat de les Muses, dues altres triades presenten nombroses semblances: les Hores i les Càrites. Les *Hores* --les estacions-- apareixen com a servidores d'Hera (44), de Demèter i d'Afrodita (45), obren i tanquen les portes del cel (46), fan madurar el gra i la vinya (47), reben les primeres libacions (48), juntament amb les Càrites i Dionís, i també la primera figa madura (49) i assisteixen als casaments i als naixements (50). Són filles de Zeus i Temis i s'anomenen Auxo, Tal.lo, Carpo, tres noms referits directament a esdeveniments de natura (créixer, florir, fruitar), tal com correspon al seu paper d'estacions vigilants del cicle anyal (51); per alguns, el nom d'Auxo és substituït pel de Pandrosos, d'una etimologia que es remet a *δρόσος*, rosada, aigua, i que per tant, no s'allunya tampoc del món natural (52). Hesíode, tot i que les reconeix com a ordenadores del temps i de les estacions i, per tant, de funcions lligades al món de l'agricultura, les anomena de tal manera que oblida aquesta funció per a subratllar molt més el vessant "social", "civilitzador", d'aquest ordre

natural: Eunomia, Dike, Eirene (53). Del poder d'Eunomia ens en parlarà Soló en un altre indret (54); de Dike, Hesíode ens dirà que, des del costat de Zeus, vetlla els actes dels homes (55).

Molt semblants a les Hores són les *Càrites*, les quals reben noms i acompleixen funcions molt similars. També filles de Zeus, ho són d'Eurínome (56), i el seu nom és, segons la tradició, Aglaia, Eufròsine i Talia (57), o bé Auxo i Hegemone (58). Auxo és el nom d'una estació; Talia és també el nom d'una Musa, i Aglaia recorda, d'una banda, l'adjectiu *ἀγλαά* amb què Soló s'adreça a les Muses (59) i, de l'altra, Aglauros, la filla de Cècrops. Les tres Càrites van dansar a la boda de Cadmos i també a la de Peleu (60), són presents junt amb les Hores als festivals d'Olímpia (61) i, amb les Hores i les Moires, al naixement de Persèfone (62). A més, acostumen acompanyar --com també les Hores, encara que no exclusivament-- la dea Afrodita (63).

Al costat d'aquestes tríades de divinitats la funció de les quals podria definir-se com a positiva, apareixen dos altres

grups de representació més obscura: les Moires i les Erínies. Les *Moiræs* són filles de Zeus i de Temis (64) (i, per tant, germanes de les Horres) o també filles de la Nit (com les Keres) (65). Sobre el seu nom hi ha acord: Cloto, Làquesis, Àtropos (66). Ara bé, les seves funcions no es limiten al conegut paper de fi-lar el destí, sinó que són, a més, presents a les noces i als naixements (on actuen com a llevadores) (67) i disposen dels estadis de la vida dels homes, als quals assisteixen. Com s'atribuïa a les Muses, les Moires coneixen també el bé i el mal i els distribueixen als homes, un regal que hom no pot refusar (68). La Moira més vella, segons la tradició, és Afro-dita Urània (69) (aquest epítet adquireix, com veurem, particular relleu). El nom de *μοῖρα* com a nom comú, significa part, tros. Les Moires, doncs, reparteixen a cadascú allò que li pertoca, i de manera tan immutable que el destí que filen disposa fins i tot la mort i se situa per damunt dels déus i és anterior a ells. Tot i això, Zeus i també Apol.ló reben de ve-gades l'adjectiu de *μοιραγέτης* (70).

Les *Erínies*, pel seu cantó, executen allò que les Moires decreten. Filles de Gea i de la sang d'Urà (per tant, germanes de les primitives Muses) (71), castiguen tots els crims que atemptin contra l'honor dels déus, dels pares o dels estrangers. Freqüentment associades amb Demèter i Persèfone, les Erínies, com les Moires, apareixen com a més poderoses que Zeus, encarregades de la venjança i de l'acompliment del destí (72).

Tota una sèrie de trets comuns ha aparegut: les Moires segueixen el curs de la vida humana i les seves "estacions": la naixença, el casament (= iniciació) i la mort, tres estadis que coneixen per endavant i que filen i disposen. Les Hores, germanes de les Moires, segueixen el curs de l'any en la natura vegetal i animal: fan créixer, florir i fruitar els camps, a la vegada que també participen del curs de la vida humana. Al seu costat, les Càrites i les Muses participen de la protecció de la natura i de l'home i són anomenades de manera semblant entre elles. Les Erínies constitueixen la cara totalment negativa d'aquest context: a la transgressió del

destí correspon el càstig que elles s'encarreguen d'acomplir.

Ara bé, les semblances no acaben amb l'anàlisi dels elements externs i formals. Hi ha un lligam comú que les articula en un esquema civilitzador que explica, també, la varietat de les tradicions.

*I. 3. 2 Φύσις i νόμος o un procés de civilització*

El que crida l'atenció en examinar les dades que posseïm sobre les divinitats esmentades és que, al costat d'una tradició que les vincula a Zeus i a la disposició habitual del món olímpic ordenat, n'hi ha una altra que les fa remuntar a un temps anterior a Zeus, en què l'ordre establert per aquest, després de la seva lluita amb Cronos, encara no existia. Abans de les nou muses hesiòdiques, filles de Zeus, existien les tres muses filles de Cronos i de Gea, les quals conserven un culte establert per Otos i Efiàltes, rivals de Zeus i representants del món que aquest ha vençut. Les Moires, abans

que filles de Zeus, van ser filles de la Nit i, per tant, anteriors a Zeus i més poderoses que ell; també les Erínies són filles de Gea i de la sang d'Urà. Quant a les Hores, si bé no és possible trobar una altra genealogia anterior al Crònida, certament la modificació que Hesíode introdueix en el seu nom és important, com veurem tot seguit, i respon al mateix principi que el de les genealogies modificades.

El concepte clau per a la comprensió d'aquest context de divinitats a l'entorn de la figura de Zeus és el de distribució o part corresponent en un món ordenat. La paraula μοῖρα significa, en el seu origen, precisament això: la part que pertoca, i semblant és el que vol dir νόμος, el tros de terra propi de cadascú, allò que correspon, delimitat estrictament i més enllà del qual s'entra en allò que no ens pertoca, es traspasa un límit. Després de la seva lluita amb Cronos, Zeus instaura un ordre nou que enderroca el món antic i obre una nova regulació de l'Univers. A partir d'ara existeix el món dels homes que viuen en l'actualitat i l'Univers es regeix per la disposició sàvia de Zeus que l'ha repartit i ha atribuït a



cadascú allò --possessions o funció-- que li pertoca, i en aquesta distribució hi entren els homes i els déus. A diferència de l'edat de Cronos, en què l'home sense esforç ho aconseguia tot, i la natura, espontàniament i indiferenciadament, ho proporcionava tot (73), ara el que cal és aconseguir cada cosa amb l'esforç que li correspon i a partir d'un ordre determinat que no canvia i que exigeix una determinada regulació del treball i de l'èxit, de l'esforç i de la riquesa.

Aquesta distribució s'observa a diferents nivells: les Hores regulen el pas de l'any i estableixen a cada moment el que es fa i el que la natura dóna, sense que això sigui ni indiferenciat ni espontani, sinó que necessita del treball de l'home, el qual, al seu torn, s'ha de cenyir a aquest cicle (perquè prescindir-ne representaria la nul·litat dels seus esforços i, per tant, no collir res). Les Moires distribueixen a cadascú el destí, la vida i la mort. De la mateixa manera que no són intercanviables els moments de la natura, tampoc no ho són els estadis de la vida humana ni allò que és propi de la vida de cada home, i aquest destí, bo o dolent, és indefugible.

Correspon a l'home una determinada activitat en aquest nou ordre de l'Univers, i de l'acompliment adequat de la seva funció dependrà el seu reconeixement com a home just o injust. La figura de Prometeu s'insereix dins d'aquest esquema ordenador del món: en donar als homes el foc i altres coneixements, reparteix l'Univers entre els homes i els déus, igual com reparteix els sacrificis (74) (i això d'una manera "exemplar", és a dir, que constituirà, d'ara endavant, la manera habitual de repartir el món, com ho són també les libacions i les ofrenes a les Hores i a les Càrites).

L'ordenació del món natural té un paral·lel no només en l'ordenació de la vida humana individual (naixement, iniciació-jovenesa, mort), sinó en l'ordenació de la vida humana *col·lectiva*, les Hores, que presideixen el curs de la natura i de la vida, es converteixen també en reguladores de la vida social, de l'ordre de la *polis*: Εὐνομία, Δίκη, Ειρήνη, de les quals Δίκη assolirà tal importància que acabarà prenent el lloc vigilant i decisor de les Moires (75).

A cadascú li correspon una part, ja sigui déu o home. Als déus vigilar sobre l'Univers, la natura, la vida, la ciutat, l'activitat de l'home; i als homes, treballar d'acord amb aquest Univers, i no amb la despreocupació feliç de l'Edat d'Or, sinó amb l'adequació a la Moira, a la part que ha tocat a cadascú i a la part que toca en general al seu entorn: el cicle de les estacions, el cicle de la vida i de la mort, el cicle de la natura, el capteniment social i l'ordre civil.

Transgredir aquest ordre comporta, necessàriament, el fracàs. Transgredir l'ordre natural, volgut i establert per Zeus i vigilat per Hores i Càrites, duu forçosament l'anihilació física de l'home: qui no respecti les lleis de la natura i no hi adigui el seu treball no n'obtindrà res, perquè la natura ja no és αὐτοβόνη. Transgredir l'ordre social --regulat per les Moires i per les Hores, això és, per les Hores hesiòdiques, sobretot per Δίκη -- duu el càstig que arriba tard o d'hora. Aquesta és la convicció de Soló (76), en invocar les Muses com a donadores de felicitat --i no de riquesa, la qual, mal adquirida, porta càstig-- i d'He-

síode (77), que demana l'adequació a l'ordre establert i a la justícia, si no es vol caure en la desmesura i el càstig. Les Erínies són les encarregades de complir-ho: si l'home traspasa el llindar de la *μοῖρα*, del *νόμος*, d'allò que li pertoca i que li és llei, les Erínies vengen la transgressió i la injustícia, i ho vengen de manera "legalitzada", no com a Fúries, sinó com a Eumènides. Zeus ha disposat, doncs, l'ordre del món i els seus vigilants.

En la seva disposició, ha dominat a poc a poc tot allò que, anterior a ell i potser superior a ell, amenaçava de no encaixar en aquest ordre i ho ha disposat sotmetent-ho a aquesta funció reguladora. Per això cal veure les Muses filles de Cronos com a pertanyents a un estadi més antic (el d'Otos i Efialtes) del qual les arrenca la seva vinculació amb Zeus i la memòria, funció aquesta del record --o sigui, de la transmissió-- que duren a terme d'ara endavant. Les Hores s'han transformat de naturals en civilitzadores i les Moires, senyores del destí que depassa fins i tot Zeus, se sotmeten a un Zeus *Μοιραγέτης* que ha sabut cridar al seu costat una Justícia omniscient i vigilant que

acompleix la funció de la Moira filadora, en tant que, ella també, envia el càstig reservat a les Erínies. No en va la Moira més vella, segons una tradició, és Afrodita Urània: Afrodita, la dea de les Hores i de les Càrites, però sobretot Urània (com una Musa hesiòdica, com les tres muses de la generació anterior, com les Erínies, com tot el que és anterior a Zeus): Ara, però, la possessió del bé i del mal de les Moires és la de Zeus, és la de la justícia. Les Moires reparteixen a cadascú el que els plau, com ho fa Zeus, que dóna indistintament béns i mals als homes, i les Erínies-Eumènides s'han sotmès també al νόμος de la πόλις (78).

La μοῖρα, la part que pertoca a cadascú, ha passat a ser νόμος, allò que regula el que pertoca a cadascú. Les filles del cel i de la terra són les filles de Zeus i de la Memòria; les Estacions de la natura, de la φύσις, són les vigilants de la bona consolidació de la polis i la Moira omnipotent cedeix el seu tron a Δίκη, la justícia de Zeus. A tota acció humana correspon, si s'escau, el càstig diví, perquè el món està ordenat de manera que l'activitat de l'home es vegi corresposta pel que per-

toqui, ja sigui l'èxit --aconseguit amb treballs--, ja sigui el càstig per la transgressió del que és just.

*I. 3. 3. Un cas particular: les Aglàurides*

Molts punts en comú amb tot l'anterior tenen les filles de Cècrops, les Aglàurides: Aglauros, Herse i Pandrosos, filles d'un rei d'Atenes, Cècrops, van rebre d'Atenea l'encàrrec de vetllar una cistella, amb l'ordre terminant de no obrir-la. Tafañeres, Aglauros i Herse desobeïren la dea, i a dins de la cistella descobriren Erictoni infant, voltat de serps, fill de la Terra (79). El seu nom les acosta a les Hores, a les Muses i a les Càrites, com a referència a l'esclat de la natura. Aglauros representa la brillantor, Herse significa la rosada, cosa subratllada per la seva germana Pandrosos (per alguns una Hora). En certa manera, acompleixen una funció semblant a la de les Hores, les Moires i les Càrites, presents als naixements i als estadis de la vida humana. També el seu culte hi fa referència, ja que la festa

de les Arrefòries hi és vinculada i Pandrosos rep, al seu temple de l'Acròpolis, el jurament dels efebs (80).

Però Erictoni representa per als reis de l'Àtica el pas de l'època dels "nascuts de la Terra" a la generació dels homes actuals, de l'Univers ordenat. Encarregades de vetllar Erictoni, amb les Aglàurides acaba un determinat estadi de la vida d'Atenes --el de Cècrops-- i comença el de la civilització tal com la tenim ara, la qual és inaugurada per Erictoni i Atena. La història àtica de les Aglàurides és la història de la creació de la primera dona, Pandora. Del naixement *sense dona*, directament de la Terra, es passa al naixement tal com es coneix a l'actualitat, als nascuts de dona. Les Aglàurides representen aquest pas d'un estadi a l'altre, i l'aprenentatge d'una sexualitat femenina que només una de les tres noies supera amb èxit.

El que per Hesíode, i també per Soló, s'esdevé a nivell còsmic --el mite de les edats, la lluita de Zeus amb Cronos i el naixement del món actual, amb un ordre natural i social determinats--, s'esdevé, en el mite de les Aglàuri-

des, en l'àmbit àtic. El significat, però, és el mateix: el sorgiment d'un estadi de civilització a partir d'uns elements anteriors que queden com a vigilants d'aquesta civilització i del nou ordre establert (81).



*Notes al Capítol I*

1. G. THOMSON (II) pp. 105-130; A. E. SAMUEL.
2. J. D. MIKALSON (I); B. D. MERITT.
3. El treball de BISCHOFF a *RE* s.v. *Kalender* és un bon quadre comparatiu, tot i que no resol tots els problemes, i és un intent reeixit de clarificar la confusió del còmput del temps a Grècia. De fet, no és fins a l'arribada de Juli Cèsar que es fixà un calendari regular.
4. Per tot el referent a la divisió del temps i del calendari, ens remetem als ja citats BISCHOFF, THOMSON i SAMUEL.
5. SAMUEL, p. 35.
6. Fins al punt que, en el cas de tractes comercials entre diverses ciutats, s'havia arribat a consignar la data de totes les maneres possibles segons les parts implicades, per tal d'evitar malentesos, cf. BISCHOFF, *RE* 1569.
7. BISCHOFF, *RE* 1572; SAMUEL p. 59.
8. A. B. CHANDOR, p. 59
9. Aquestes són les referències d'Hesíode als *Treballs i Dies*, perquè són les úniques vàlides per tot el territori grec. Hesíode no esmenta els mesos pel seu nom (excepte el

mes de Leneó, v. 504), ja que això només seria útil per a un lloc concret i incomprendible per als altres. La referència astronòmica, en canvi, és universal.

10. Sovint, l'única referència que tenim d'una festa és que era dedicada a Demèter (per tant, ¿és lícit suposar que es tracta d'un ritual de sembra o de sega?) o que s'ofereien primícies (a qui i quan?), però la referència temporal manca molt sovint, i fins i tot és discutida la datació de festes tan ben testimoniades com les Carnees o les Jacínties.
11. J. HARRISON (II), p. 185. La divisió en dues estacions possiblement es féu a partir de la constatació d'un fet evident: l'allargament o l'escurçament del dia en els solsticis, que no signifiquen forçosament una concepció quadripartita de l'any. cf. Plin. *HN* XVIII, 231.
12. *Alcm.* 12 Calame
13. *ἕαρ ὀρώσα*, *Theoc.* 13, 45
14. *Ilíada*: *ἕαρ* : 6, 148; *ὀρώσα* i derivats: 22, 27; 21, 346; 5, 5; 16, 385; *χειμών* : 21, 283; 3, 4; 17, 549.

Odissea: ἔαρ : 19, 519; θέρος : 11, 192; 14, 384; ὀπώρα 11, 192; 12, 76; χειμῶν 4, 566; 14, 522.

15. Sentit d'"estiu": X. *H.G.* 3, 2, 10; Ar.*Av.* 709; Arist. *Met.* 348<sup>a</sup> I; Hdt. 4, 199.  
Sentit de "fruit": S. *Tr.* 703; X. *H.G.* 2, 4, 25; Pl. *Lg.* 844d, 845c; Arist. *H.A.* 606b, 2; 629<sup>9</sup> 2; Is. 11, 43. Alc. 130 Calame.
16. χειμῶν en sentit de mal temps i tormenta: S. *Aj.* 20, 7; Hdt. 4, 62; Hes. *Op.* 675; Pi. *I.* 7, 39.
17. Certament, pot objectar-se que els grecs tenien una paraula per a designar-la (que ha donat el vocable actual) que no és cap de les esmentades: φθινόπωρον, l'estació que ve després de l'ὀπώρα, després de l'estació del fruit. Aquest nom no es troba en Homer i quan apareix en altres escriptors, fa una certa impressió d'artificiositat, com si calgués forçar una divisó quadripartita, adequada als trimestres solars, per damunt d'una més antiga distribució en tres grans blocs: l'hivern, la primavera i l'estiu, això és, l'època en què la llavor és sota terra, germina i creix, l'època del florir i l'època

del fruit. Vegi's els equilibris que fa Diògenes Laerci (8, 10) per a establir la correspondència entre θέρος i φθινόπωρον i les edats de la vida humana, anomenant νεηνίης els homes de quaranta a seixanta anys (cf. *infra* p. 104 ); cf. el comentari al fragment citat d'Alcman , ed. Claude CALAME, Roma 1983, pp. 374-376.

18. El cas de les Pianèpsies, Antestèries i Targèlies a Atenes o el de Zeus Sosípolis, a Magnèsia del Meandre.

19. Els paral·lels mítics són degudament analitzats *infra* p. 38.

20. Paus. 9, 35, 1.

21. Apollod. *Bibl.* III, 14, 4

κρίσεως δὲ ἐπὶ Διὸς γενομένης ἐν τρεῖς μοῖρας διηρέθη ὁ ἐνιαυτός, καὶ μίαν μὲν παρ' ἑαυτῷ μένειν τὸν Ἄδωνιν, μίαν δὲ παρὰ Περσεφόνῃ προσέταξε, τὴν δὲ ἑτέραν παρ' Ἀφροδίτῃ. ὁ δὲ Ἄδωνις ταύτῃ προσένειμε καὶ τὴν ἰδίαν μοῖραν.

22. HARRISON (II), pàg. 186 - 193

23. Alcman. 12. Calame

ῶρας δ' ἔσηκε τρεῖς, θέρος  
καὶ χειμα κώπωραν τρίταν  
καὶ τέτρατον τὸ Φῆρ, ὄκα  
σάλλει μὲν, ἐσθίην δ' ἄδαν  
οὐκ ἔστι

χειμάχων· παραν cod., corr. anon.  
τοηροκας άλλ'εί μὲν cod.,  
explic. Grotefend, Fiorillo,  
Porson, Schweighaeuser.

24. ... "in late art, four seasons are the rule, but the notion of fourness has crept in as early as Alkman (...) Possibly in Alkman we have a mixture of two systems (1) two parts of the year, χειμών and θέρος (2) two or three *Horae* (Spring and Summer (and Autumn) )" (o. c. p. 187). En realitat, el coneixement dels períodes solsticials i equinoccials havia de ser corrent des del mateix moment en què s'introduí l'any solar, però això no obliga que aquesta noció quadripartita de l'any s'estengués també al ritual, el qual, generalment, s'aferra conservadorament a habituds antigues.
25. De fet, els versos que introdueixen la "quarta" estació són reconstruïts a partir d'unes restes precàries (cf. *supra* n. 23, aparat crític).
26. φθιινόπωρον = tardor. Hdt. 4, 42; 9, 117; DL 8, 10.
27. De totes maneres, ni la situació fragmentària ni la brevetat del poema no permeten de

fer gaires deduccions sobre la posició d'Alcman en aquesta qüestió.

28. HARRISON, *o. c.* p. 187: "Auxo, Thallo and Karpo obviously do not cover the whole year. Winter is no true Hora".
29. Als poemes homèrics, ὥρη s'usa en sentit de temps adequat, moment adient, excel·lent; temporalitat més que no pas divisó del temps. cf. AUSTIN, p. 88: "Hora is first a general concept, that moment when a variety of things function in unison, and then it can be applied to specific conjunctions, such as spring. The Horai who are the doorkeepers of Olympos in Homer (Il. 5, 749; 8, 393, 433) clearly are "timeliness". We may call them goddesses of the seasons, but only if we understand seasons in the most general sense, as opportune moments".
30. HARRISON, *loc. cit.*
31. cf. *infra* p. 135
32. El cas més evident és el dels rituals àtics, analitzats a la segona part d'aquest treball.
33. Hes. *Thgn* 75-79.
34. Cypria 23 Kinkel.

35. Hes. *Thgn.* 9 15-6; *Schl.* Pi. N. III 16b;  
Alcm. 81 Calame.
36. *Schl.* Ap. Rhod. III, 1; cf. BARMAYER p. 58.
37. Stesich. 210 Page
38. Hes. *Thgn.* 38.
39. Ar. *Ran.* 875.
40. Sol. 1 G.-P., 1
41. E. *Bacch.* 409-416; Paus. 9, 29, 3-4.
42. Paus. 9, 29; Hes. *Thgn.* 2-8; *Op.* 658.
43. Paus. 9, 29, 1-3.
44. Paus. 2, 17, 4.
45. *HH. Ven.* 5; *Cer.* 54, 192, 492.
46. *Il.* V. 749; VIII, 393.
47. *Od.* XI, 330
48. Ath. 2, 36d.
49. Ar. *Pax* 1168.
50. Nonn. *D.* 8, 4-5; 3, 381-2; 9, 12-6; 16, 396-8=  
48. 801. Pi. P. 9, 59-62.
51. Hes. *Thgn.* 901; Paus. 1, 40, 4.
52. Paus. 9, 35, 1.
53. Hes. *Thgn.* 902
54. Sol. 3 G.-P.
55. Hes. *Op.* 256-262.
56. Hes. *Thgn.* 907
57. *ibid.* 909



58. Paus. 3, 18, 6.
59. Sol. 1 G.-P., 1
60. Hes. *Thgn.* 15-16; Q. S. 4, 140.
61. *HH. Phoeb.* 194-6
62. Orph. *H.* 43
63. *Od.* 18, 193-5
64. Hes. *Thgn.* 904
65. Hes. *Thgn.* 217
66. Hes. *Thgn.* 218; 905.
67. *Ar. Av.* 1731-1743; *E. Iph. Taur.* 203-7;  
*Hel.* 212-4; *Il.* 3, 183; *Od.* 7, 197s.
68. Hes. *Thgn.* 219s
69. Paus. 1, 19, 2.
70. Paus 5, 15, 5; 8, 37, 1; 10, 24, 4
71. Hes. *Thgn.* 185.
72. Paus. 8, 25, 4; *Il.* 9, 454-7; *A. Pr.* 531-4.
73. Hes. *Op.* 117s  
...καρπὸν δ' ἔφερε ζείδωρος ἄρουρα  
αὐτομάτη πολλὸν τε καὶ ἄφθονον
74. Hes. *Thgn.* 535-555; *Op.* 50.
75. Hes. *Op.* 356-262; *S. Aj.* 1389-92; *Pi .P.* 4, 145s
76. Sol. 1 G.-P., 3-13.
77. Hes. *Op.* 255-237.
78. Quan Atenea decideix el vot de l'Areòpag a favor d'Orestes.

79. Paus. 1, 2, 6; Apollod 3, 14, 5-6.

80. Poll. VIII, 106

81. MIRALLES (II) pp. 272s.

\* Vegeu quadre nº 1

| GENEALOGIA                 | NOM  | AMBIT DIVI   | CULTE  | OFRENES | AMBIT D'ACCIO                                 | QUALITATS   |   |
|----------------------------|--|--|--|---------|---|---|---|
| M<br>U<br>S<br>E<br>S      | CRONOS+ →GEA<br>URA +<br>→MNEMOSINE<br>Z                             | Musa<br>Tea<br>Himno<br>Melete<br>Mneme<br>Aoidé                   | instituit per:<br>Otos i Effaltes                                  |         |   |   |   |
|                            |  | Eunomia<br>Dike<br>Eirene<br>Pandrosos<br>Auxo<br>Carpo<br>Tal. lo | servidores<br>d'Hera i<br>d'Afrodita;<br>amb DEMETER               |         | In: glop beguda<br>p. figa madura             | PROTECTORES<br>noces i nai-<br>xements                                      | CONEIXEN<br>present<br>passat i<br>futur                                |
| M<br>O<br>I<br>R<br>E<br>S | E<br>U<br>S<br>↔ M<br>I<br>S<br>filles de la<br>NIT<br>com les KERES | Cloto<br>Làquesis<br>Atropos                                       |  |         | AFRODITA<br>ZEUS --- }<br>APOL.LO-<br>ARTEMIS | LLEVADORES<br>presents a<br>les noces                                       | POSSEIDO<br>RES del<br>bé i del<br>mal                                  |
|                            |  | Afrodita Urània<br>(Eumènides)                                     | amb DEMETER<br>i PERSEFONE<br>(Demèter Eri-<br>nis a Arcà-<br>dia) |         |   | CASTIGUEN<br>delictes con-<br>tra l'honor<br>dels déus, pa-<br>res i hostes | més PODE-<br>ROSES que<br>Zeus; ere-<br>cuten de-<br>crets Moï-<br>ses. |
| ERÍNIES                    | URÀ ↔ GEA  |  |  |         |   |   |   |
| GRÀCIES                    | ZEUS ↔ EURÍNOME  | Aglaia<br>Eufrosine<br>Talia<br>Auxo<br>Hegemone                   |  |         |   |   |   |
| AGRAU-<br>LIDES            | filles de<br>CÈCROPS   | Aglauros<br>Herse<br>Pandrosos                                     |  |         | jurament<br>dels<br>efefs                     |   |   |

## II. LES TRES ESTACIONS EN EL RITUAL AGRARI

Pretendre descobrir, en el complex conjunt de les festes gregues, a partir de les dades que es conserven, de les quals la majoria són d'autors tardans, allò que pertany a un estadi primari o antic és una tasca impossible pràcticament, i també desaconsellable des del punt de vista d'un rigor filològic estricte. L'engranatge de la *polis* i els successius estadis de la civilització han anat transformant i modificant les primeres festes pageses, i la noció que en podem posseir a partir de les recerques i restauracions arqueològiques no sabem tan sols a quin moment concret del món grec pertanyen, ni si tots els trets que atribuïm a cada ritual en formen part sincrònicament (1), o són elements que s'hi incorporaren al llarg del temps. A més, cada festa era sentida, en el moment de celebrar-se, com un tot, i si fos possible destriar els diferents estrats d'antiguitat dels seus ritus, allò que l'antropòleg o el filòleg tindria al seu davant després

d'un estudi minuciós i ingrat seria un bon treball d'anàlisi, però no una idea del que devia representar aquella festa pels individus concrets que la celebraven, ignorants de l'antigor o de la modernitat dels seus ritus.

Amb el relativisme a què obliga aquesta precarietat de dades o l'excessiva complicació d'algunes massa confuses es pot abordar, tanmateix, l'estudi del ritual per a trobar-hi rastres d'una organització religiosa que pren com a punt de partida el món del camp i les exigències del món del conreu, que es reflecteixen en unes determinades relacions amb la divinitat.

Per això, tot i la modificació que dins l'estructura de la ciutat poden haver sofert les festes de caràcter predominantment agrari, pot encara descobrir-se l'existència d'un conjunt de festes relacionades, sobretot, amb l'esfera de la natura. La societat grega antiga era econòmicament depenent d'una base agrària, però el lligam amb el camp quedava present dins d'un complex polític més ampli. D'una primera organització de nuclis aïllats, dispersos, *κατὰ κώμας*, es passa, progressiva-

ment a una estructura de ciutat-estat cohesionada, la qual no implica una oposició món urbà / món rural entesa en un sentit modern, sinó una oposició entre dues maneres de concebre --i de viure-- l'estat (2). La *polis* clàssica --entesa com a edificis i camp alhora (3)-- sent també com a imperiosa la necessitat de garantir la seva subsistència assegurant-se el beneplàcit dels déus sobre la natura, però, a més, el conjunt de les festivitats de la ciutat clàssica tendeix a garantir, sobretot, l'estabilitat de l'ordre actual i de les estructures ciutadanes del present. Aquesta complicació de les estructures cíviques permet, en alguns moments, detectar la superposició o l'afegitó de determinats elements datables històricament (4), però en altres ha configurat de tal manera les festes que aquestes queden convertides en rituals polivalents que permeten interpretacions no pas contradictòries, sinó més probablement complementàries.

Per aquesta mateixa polivalència del ritual tal com nosaltres el coneixem, cal guiar-se per la prudència a l'hora de dur a

terme la seva interpretació, ja que la temptació metodològica de deixar-se arrossegar per claus interpretatives monovalents és fàcil. Així sorgeixen intents de sistematització que ho contempen tot des del prisma dels rituals de fertilitat o de vegetació, o d'altres que veuen el món religiós grec obsessionat per la idea de la iniciació i fan de tots els rituals un *rite de passage* (5). Els impulsos humans que duen a establir una relació amb l'esfera del diví són més complexos i la seva concepció d'aquesta mateixa esfera sagrada va més lluny que la ingenuïtat de veure arreu innominats "esperits de vegetació" o situacions de transició contínua.

Tenint en compte aquests pressupostos metodològics i la possibilitat de reinterpretar el ritual a la llum de dades sociològiques i mitològiques, pot intentar-se una aproximació al que anomenem, simplificant-ho, el calendari agrícola grec, el conjunt de festes que provenen d'un context rural i afecten les relacions de l'home --i per tant dels déus-- amb la natura.

El mateix que, en el capítol precedent, s'estableix a partir de dades mítiques, això és, l'existència d'una tradició lligada a les festes de la terra que marca només tres estacions, en lloc de les quatre habituals en un any solar, és el que pot concloure's de l'estudi del cicle de festes agràries.

Aquestes tres estacions que són detectables en el pla mític no responen a una teorització de dades exclusivament mitològiques, sinó que apareixen a partir d'un sistema de rituals de caràcter agrari present arreu de Grècia --a l'inrevés d'altres esquemes rituals que són propis només d'una regió, com serà el cas d'algunes particularitats àtiques-- que s'estructura, al marge d'una ordenació cívica del temps basada en el calendari solar, en tres períodes ben definits corresponents a les tres estacions abans estudiades.

Efectivament, hi ha dos moments bàsics en les celebracions: les festivitats a l'entorn de la sembra i del creixement de la llavor i aquelles que fan referència a la collita. A això s'hi afegeix un tercer moment que correspon a un estadi intermedi, com són



totes les festes de primícies, que s'anticipen a la collita, propiciant-la i evitant que es pugui malmetre. Les festes de primícies i les de collita no són essencialment diferents, sinó que es produeixen en els diversos moments de la recol·lecció del fruit, ja sigui immediatament abans de començar-la, ja sigui en acabar-la. La idea bàsica, però, és la mateixa, de propiciació de la divinitat per a protegir el fruit collit. Aquests grans tipus de festes corresponen a les tres estacions establertes: a l'hivern tindran lloc -especialment a l'inici, però també durant el seu desenvolupament-- les festes destinades a la llavor, al món dels morts i a la creixença dels sembrats. En canvi, a la primavera, trobarem rituals de purificació col·lectiva, de preparació per a la collita i d'ofrena de primícies, que es perllongaran durant tot l'estiu en forma d'ofrenes de fruit a la divinitat. No cal dir que, en aquest esquema, les festes de verema presenten semblances notables amb les de sega, ja que en ambdós casos es tracta d'una collita, i igualment pot dir-se d'altres plantes (el cicle del lli, comparable

mitològicament al de la sega) (6). Vegem, doncs, en què consisteixen els trets comuns a cada una d'aquestes estacions.

## *II. 1. Festes de començament d'hivern*

L'inici de l'hivern, a Grècia, és marcat per una sèrie de festes que assegurin la fertilitat dels camps i de la llavor. Llaurar i sembrar exigeixen una atenció particular als déus i, en especial, a les divinitats que protegeixen la vida agrícola i que n'han estat les instauradores. D'ací que, fonamentalment, els cultes agraris de la sembra o de propiciació de la llavor sembrada estiguin vinculats a Demèter i Core com a donadores del gra, i als mites que expliquen aquesta donació. Des de finals de setembre fins al novembre, segons els indrets, tenen lloc aquests rituals, ja siguin de llaurar, com les Proeròsies, ja senzillament siguin μετὰ τὸν πρῶτον σπόρον (7) que fan referència a la sembra.

## II. 1. 1. Festes de sembra

El temps que Persèfone passa a sota terra és el temps que garanteix la germinació i la creixença de la llavor. És aleshores que Demèter recorre els camps i els pobles cercant desesperadament la seva filla i és aleshores que cal propiciar-se el seu ajut --que, míticament, un dia es concretà en la donació del blat als homes-- per tal que continuï el cicle de la creixença (8).

A *Beòcia* té lloc la festa de Demèter 'Αχαΐα durant el mes de *Damatrió* que equival al *Pianepsió* atenès (octubre - novembre). És dedicada al dol per *Core*, i *Plutarc* (9) subratlla especialment que té lloc durant el mes de la sembra i que quan es remou la terra (= llaurar) cal recordar-se especialment dels de sota terra. Aquesta referència als inferns i als difunts és constant durant el període hivernal, que serà el període en què els morts senyoregen la terra (10) (cosa que en el calendari atenès queda especialment clara per la relació entre les *Pianèpsies* i les *Antes-tèries*). Probablement, el ritual emprat en

aquesta festa té semblances amb el de les Tesmofòries molt millor testimoniades. Així ho vol veure Nilsson (11) establint un paral·lel entre els μέγαρα de Beòcia i els *sacra* de les Tesmofòries. La manca de dades explícites sobre molts rituals és la principal dificultat a l'hora de determinar paral·lelismes i sovint només queda el recurs d'establir una correspondència genèrica, en una classificació que no pretengui detalls massa exactes.

A *Arcàdia*, s'ofereixen sacrificis a Demèter "després de la primera llavor" (12), per tal que el fruit esdevingui aliment i llavor. A *Fèneos* i a la mateixa època (cap el setembre - octubre), hi ha un ritual presentat com a idèntic a Eleusis (13) i un ritual a Demèter Κιδαρία probablement místic (14), en el qual es colpejava el terra amb bastons, una pràctica que trobem també en altres ocasions (15).

Més desproveït, encara, de dades, és el culte de Demèter Μύσια a *Pel·lene*. Tant per l'ἀϊτιον (l'acolliment que dóna a Demèter un tal Μίσios) com pels pocs detalls coneguts de la festa (l'exclusió d'homes i

d'animals mascles i les burles rituals), es pot deduir la semblança amb les Tesmofòries i, per tant, la seva relació amb la fertilitat de la terra i la sembra de la llavor (16).

A Atenes el moment de començar a llaurar era religiosament marcat per les *Proeròsies*, l'anunci oficial que el temps de treballar el camp havia començat. La seva data és incerta, atesa la diversitat de les referències, i s'ha qüestionat si tenen lloc al mes de Boedromió o de Pianepsió (17). Sembla que consistien, ultra l'anunci que en feia el κήρυξ, en el sacrifici amb nombroses víctimes (18) i, sobretot, la presentació i distribució de grans de cereal, encara que les dades són obscures. Chandor dedueix (19), amb raó, que devien tenir el caràcter sagrat de les primeres llavors sembrades, amb un poder particular de germinació. H. W. Parke (20) en fa, sobretot, una ocasió d'emmagatzematge de gra a Eleusis. La qüestió, però, és més complexa de com ell la resol i és simplificar-la molt dir que "generally one gets the impression that the *Proerosia* was a state-ceremony centred on Eleusis, but only established after

Athens had incorporated that city in Attica" (21). Que el seu centre fos, en època clàssica, Eleusis és possible per la forta atracció que aquest santuari exercia en matèria religiosa, sobretot pel que fa a tot el relacionat amb Demèter, però les *Proeròsies* com a tals, amb aquest nom o no, i com totes les festes agràries, se celebraven probablement, en un principi, a cada un dels dems a la seva manera (la qual cosa explicaria la divergència de dates concretes, però a la mateixa època) en tant que començament del temps de llaurar i primer acte, ritual, de l'arada. En la modificació que sofreixen totes les festes quan s'integren dins d'una estructura social més complicada com és la de la ciutat-estat, Eleusis podia haver assumit un paper centralitzador molt més rellevant, tot i mantenint-se algunes pràctiques rituals particulars en cada un dels dems. És per aquí, sembla, que es pot trobar l'explicació pels tres moments del llaurar atenès i de les discrepàncies entre Pean i Tòric i la resta de l'Àtica (22). Aquesta mena de divergències i, sobretot, d'aparents redundàncies en els rituals és sovint deguda

al fet que observem les restes que en posseïm de manera sincrònica, mentre que no forçosament havien de correspondre --amb la mateixa importància-- al mateix període, sinó que de vegades una pràctica religiosa en determinat indret devia adquirir, pels motius que fossin --de caire polític o econòmic--, una certa preponderància, tot i coexistent amb altres manifestacions de rituals semblants que eren vistos com a corresponents a la mateixa finalitat i, per tant, fàcilment identificats. Aquest és el cas de nombroses festes agràries i d'iniciació i és, potser, la manera d'explicar fins i tot diversos ritus a l'interior d'una mateixa festa (23).

Un cas particular i indicatiu de les festes de sembra de l'inici i acabament de l'estació de la sembra és el de Zeus Sosípolis, a *Magnèsia*. La festa consta de dues parts ben diferenciades, i el més significatiu és que la primera té lloc al mes d'Hereó, mentre que la segona part es desenvolupa al mes de Croniό, això és, al començament de l'època de la sembra i al començament de la de la sega (24). Un brau és consagrat a Zeus en la

primera part de la festa, alimentat durant tot l'hivern i sacrificat en començar la collita (junt amb altres sacrificis a Àrtemis i Apol·lón). La festa incorpora altres elements comuns a rituals de sacrifici: processons, cors de joves i noies, competicions atlètiques diverses. L'important, però, és el caràcter d'inici i cloenda que té la festa, que relliga significativament els dos extrems d'una estació sentida com a única i que marca dos grans moments del món agrícola: la sembra i la preparació per a la collita (25).

II. 1. 2. *Les Tesmofòries panhel·lèniques i la seva relació amb l'agricultura*

La gran festa relacionada amb el mite de Demèter i Core i vinculada amb la sembra i la fertilitat dels camps és, sense cap dubte, la de les Tesmofòries, per la seva extensió arreu del territori d'hegemonia grega. N'hi ja testimonis a Atenes (les millors conegudes), a altres dems de l'Àtica, a Lacònia, Argòlida, Arcàdia, Beòcia, a les illes, a



Àsia Menor, a Sicília (26), encara que de vegades se'n conserven unes referències molt migrades. El ritual, però, és ben conegut a partir de les Tesmofòries ateneses. La duració de la festa era variable segons els indrets; a Atenes, les Tesmofòries pròpiament dites duraven tres dies, de l'onze al tretze del mes de Pianepsió. Dos dies abans, el dia 9, tenien lloc les *Estènies* una altra festa de dones soles, que s'ha volgut veure absorbida per la importància de les Tesmofòries (27). Pròpiament, però, semblen un pròleg a aquestes o un començament de la festa, almenys tal com les tenim en època clàssica, sobretot tenint en compte que el dia 10 --el que queda lliure entre les Estènies i les Tesmofòries-- tenien lloc les Tesmofòries d'Halim, a uns quants quilòmetres d'Atenes (28). Probablement, aquestes diferents pràctiques s'expliquin per fusió o superposició, en una determinada època, de rituals semblants, però practicats a llogarrets diferents, veïns, que després, en constituir-se una estructura més complexa i més àmplia, com la de la polis subsistiren amb algunes particularitats, però

a l'ombra del que havia esdevingut ritu central. Per això i ateses les especials característiques de les Estènies, sembla adient observar-les juntament amb les Tesmofòries i no fer-ne dos rituals aïllats (29).

El característic d'aquest primer dia 9 eren les αἰσχρολογίαί, les burles rituals, de caràcter obscè i lliure, que tenien com a referència mítica les burles de Iambe quan Demèter descansava a Eleusis, però que, en realitat, formen part de nombrosos rituals relacionats amb la fertilitat (30) i que també es troben al segon dia de les Tesmofòries.

El primer dia de les Tesmofòries, anomenat ἄνοδος sembla que era el dia de l'aplec al santuari atenès situat al *Pnyx* (31), on es feien les ofrenes de porcells, en les cavitats dites de Demèter i Core, d'on es recollien les restes d'anteriors ofrenes per tal de barrejar-les amb la sembra de l'any i augmentar-ne així la fertilitat (32).

El segon dia, Νηστεία, les dones, allotjades en tendes d'una manera primitiva i damunt de jaços d'alog (33) observaven una

rigorosa abstinència i creuaven entre elles les burles i els insults rituals. És incert que realment se celebressin en aquest dia, si bé sembla el més probable. El darrer dia, dia de les Καλλιγένεια, acabat ja el dejuni, feia referència a la "bona naixença", això és, a la fecunditat humana (34). Durant aquests dies s'ignora quins eren realment els detalls dels rituals duts a terme, ja que eren encoberts pel mateix vel de secret que cobria els rituals místics, pràctiques prohibides al coneixement masculí, com molt ritus femenins, i per això alguns aspectes de la seva celebració romanen ocults.

La participació de les dones en aquesta festa ha estat discutida i constitueix un dels interrogants que plantegen les Tesmofòries. Sembla que només hi participaven dones casades ciutadanes d'Atenes, però hi ha testimonis confusos que permetrien pensar que hi eren admeses noies no casades i també heteres (35), encara que és possible que hi hagués una evolució en la festa i que les normes d'acceptació fossin menys estrictes amb el pas dels anys, la qual cosa explicaria algunes aparents

contradiccions entre els testimonis, sobretot tenint en compte que només ens podríem basar en Llucià per a dir que hi participaven també cortesanes.

Les Tesmofòries apareixen clarament com una festa la finalitat de la qual és d'assegurar la continuïtat del cicle vital i, en tant que això, són una festa de dones enteses com a donadores de vida, la dona en la seva funció procreadora (36), que abarca tant l'àmbit estrictament vegetal --la sembra, amb la barreja de les restes d'ofrenes i la llavor-- com l'humà --la bona naixença--, com a fomentadores de la fecunditat humana, materna. Per això, el caràcter de les festes, tot i ser reservat exclusivament a dones, està fortament integrat dins del conjunt de festes de la ciutat garantidores de la continuïtat de l'ordre. Al començament de l'estació de la sembra cal assegurar el bon resultat de la llavor --que un dia Demèter donà als homes-- perquè aquest representa la prosperitat de la comunitat sencera, i cal garantir també la continuïtat d'aquesta mateixa comunitat, i això en relació a les dues divinitats més fortament

vinculades amb el gra i el seu conreu: Demèter i Core. Aquesta era la funció principal de les dones i damunt d'elles queia la responsabilitat d'aquesta garantia (37).

Les múltiples referències que conservem de les Tesmofòries arreu de Grècia ens indiquen que la vinculació de Demèter amb el moment de la sembra era sentida com a imprescindible. En molts indrets, el testimoni es limita a ressenyar una festa en honor de Demèter θεσμοφόρος i a partir d'aquí es pot assumir que es tractava d'unes Tesmofòries, encara que l'epítet θεσμοφόρος ha donat lloc a massa discussions perquè puguem decidir definitivament que només pot estar relacionat amb les festes de les Tesmofòries tal com les coneixem (38). El ritual, en els llocs en què ens és transmès, té similituds amb el més conegut d'Atenes, i s'hi afegeixen alguns elements particulars que complementen la visió de culte ctònic i de pràctiques que recorden un temps antic. Així, a Erètria, les dones no rostien la carn, sinó que la deixaven coure directament al sol (39); a Siracusa s'ofereien pastissos de sèsam i mel, en forma d'òr-

gans genitals femenins (representacions freqüents en altres rituals de fertilitat) (40). Podem pensar que, amb algunes discrepàncies en els detalls, el ritual, pel que fa a dejunis, burles, tabús sexuals i ofrenes del porcell i de pastes amb diferents formes, devia ser semblant arreu del món, així com la seva funció a l'interior del cicle de festes de cada lloc (41).

*II. 1. 3. Problemes plantejats per les Haloès i altres festes agrícoles d'hivern*

Si les Tesmofòries són, amb tots els seus problemes, unes festes prou conegudes que permeten interpretacions divergents només en els detalls, les Haloès són motiu de discussió no ja sobre alguns elements de la festa, sinó sobre la contradicció mateixa dels seus testimonis i la impossibilitat de classificar-la en cap categoria definitiva. Intentar treure l'entrellat de què significaven realment, implica donar prioritat a uns tes-

timonis sobre uns altres, i a partir de la hipòtesi que moltes d'aquestes fonts donen referències equivocades. El problema rau a determinar amb quin criteri s'estableixen aquestes equivocacions.

La primera pregunta és la col·locació de les Haloes en el calendari: els únics testimonis que fan referència a la data parlen del mes de Posidó (42), que correspon al desembre - gener. Això ha portat a prendre dues posicions: o bé acceptar la data tal com la tenim, i aleshores examinar el ritual tenint en compte que és una festa d'hivern i, per tant, difícilment podrà celebrar la sega o ser una ofrena de primícies; o bé afirmar que aquesta data és una equivocació i que correspon a algun altre moment del calendari. Mommsen (43) és partidari de fer-ne una festa dedicada a Zeus al mes de Maimacteriō i al·lega una possible confusió entre la Ποσειδῶνος πομπή (44), que se suposa existia a la festa, i la referència a Ποσειδεῶνος μηνός (45).

Aquest problema de la situació d'aquesta festa té l'origen en les característi-

ques rituals, que contrasten amb l'aparent significat del nom i amb el que coneixem d'altres festes de la mateixa època. El nom, Haloès, s'ha volgut fer derivar d'ἄλωϰ, que significa "era" i, per tant, la festa seria una festa del batre (46), la qual cosa és impossible a l'hivern. El testimoni més llarg que posseïm, un escoli de Llucià (47), parla d'ἄλωαι, que volen dir sarments, i ho posa en relació amb Dionís, aparentment també honorat en aquesta festa. Això faria de les Haloès, sobretot, una festa del vi, més comprensible en el context de l'hivern, dedicat primordialment a les festes de Dionís. Una derivació més possible, però, sembla la d'ἄλωή, que té significat més ampli que el d'era: significa un terreny cultivat, un jardí, un camp (48). Així, les Haloès mantenen la seva relació -evident a partir del ritual-- amb l'agricultura, però no necessàriament del batre ni de la vinya.

Les Haloès eren unes festes el ritual de les quals és molt difícil de decidir, atesa la imprecisió dels textos. Potser hi havia una processó en honor a Posidó i ofre-



nes a Demèter, Core i Dionís. La participació d'homes és discutible, ja que, d'una banda, sembla que hi prenien part efebs i que els homes feien ofrenes a Eleusis (49), mentre que, d'altra banda, el moment central de les Haloes --o almenys el més ben testimoniats-- és el ritu de les dones, apartades de tot element masculí, duent a terme accions molt semblants a les de les Tesmofòries o altres festes exclusivament femenines (50). Intercanviaven insults, burles i acudits obscens, portaven figures de guix en forma d'òrgans genitals i es compartia un banquet en què eren prohibides pràcticament les mateixes menges que es prohibien als misteris d'Eleusis, cosa que fa apropar les Haloes també al mite de Demèter i Core i el seu record als misteris.

Per la raó del mes en què se celebren no sembla possible acceptar la referència d' *ἀναρχαί* que dóna Eustaci (51), i encara més tenint en compte la resta del ritual.

En aquest context no és gaire explorable el paper de Posidó, que ha estat molt discutit (52), ja que no hi ha més evidències

que la Ποσειδῶνος πομπή ja citada, i que potser era esmentada per confusió amb les festes de Posidó que s'esdevenen en el mateix mes (53). L'escoli de Llucià explica que en aquesta festa es tastava el vi per primer cop, cosa que sabem impossible, ja que aquest fet era ritualment celebrat, i amb particular significació, a les Antestèries (54). La proximitat de les Lenees i el panorama general de l'hivern com a dedicat primordialment a Dionís fa que s'hagi volgut veure una confusió entre aquests dos tipus de festes (55), mentre que d'altres hi han vist una introducció tardana de Dionís, associat artificialment amb Demèter (56). D'aquí vindria la interpretació ἄλωαί com a sarments i la història d'Icari que explica Llucià (57).

La participació de les dones presenta també problemes, perquè --a causa del comentari de Llucià-- s'ha volgut deduir de la llicenciositat aparent de la festa la presència de cortesanes i, fins i tot, que era una festa especialment dedicada a elles (58), però, en realitat, no són esmentades enlloc, i si hi participaven devia ser com a les Tesmofòries.

Cal tenir en compte que les obscenitats i burles són freqüents en els rituals místics i en els dedicats a Demèter, i es troben també en altres festes pageses; la seva explicació s'ha de cercar --almenys en l'origen-- més en la funció purificadora i la propiciació de la fertilitat que en un determinat grup social.

S'han volgut veure també les Haloes connectades amb els misteris d'Eleusis i essent elles mateixes també uns misteris d'iniciació femenina (59), però totes les festes agràries exclusivament femenines contenen uns elements que fan pensar en els misteris, a causa de la relació amb el mite de Demèter i Core, que té la seva celebració per excel·lència a Eleusis, encara que en un altre context que no és l'estrictament agrari. Festes com les Tesmofòries o les Haloes, reservades només a dones, forçosament devien comprendre alguna part que els homes no podien conèixer; d'ací la seva assimilació als misteris d'Eleusis; ara bé, res no permet imaginar que la funció d'aquestes festes femenines, respecte a les dones, fos la mateixa que la d'Eleusis respecte als ciutadans atenesos. Una altra cosa és la suggerèn-

cia de Harrison (60) que fa de les Haloès uns primitius misteris, encara que això, ara per ara, només pot ser una intuïció difícil de demostrar amb les dades que posseïm.

La interpretació de les Haloès, doncs, obliga a una constant revisió de les fonts, eliminant algunes referències i acceptant-ne d'altres. La menció del mes de Posidó no sembla rebutjable, si més no, perquè no hi ha cap paral·lel d'aquesta festa ni en una altra zona de Grècia ni en un altre mes; i, en canvi, no és del tot il·lògic un ritual a l'hivern, de les mateixes característiques que les Tesmofòries, encaminat a la mateixa funció i en un temps en què la llavor germina i creix; al cap d'uns mesos de la sembra cal assegurar que aquesta creixença serà ben duta a terme: d'ací que el record de Demèter i Core torni a ser imprescindible. El que no és tan acceptable és la qualificació que fa Chandor (61) --que d'altra banda fa una anàlisi força encertada del ritual-- de les Haloès com a "fertility festival in general". atès que, encara que la precarietat de les dades ens resulti incòmoda, no són pensables aquests "rituals de vegeta-

ció" genèrics, sense una motivació i apreciació concretes, depenent del cicle estacional i de la realitat del conreu pràctic d'aquell determinat indret.

Encara que les Haloos constitueixen un ritual que podríem qualificar d'excepcional per la seva particular col·locació al desembre, no és del tot l'únic. A Míconos coneixem una festa en honor de Demèter Χλοή també al desembre, al mes de Posidó (62), a la qual se sacrificava un porc. A Míconos mateix, un mes més tard, el 10 de Leneó, tenia lloc una festa en honor de Demèter, Core i Zeus Buleus, reservada només a les dones (63). La inscripció diu clarament: ἐπι ὠιδῆι ὑπερ καρποῦ una festa per tal d'assegurar la fertilitat de la llavor ja sembrada, i per aquesta raó, a l'hivern, quan aviat els camps començaran a cobrir-se de verdor. Les referències a Demèter Χλοή a l'hivern no són contradictòries amb l'altra Χλοή que es troba també a les Targèlies àtiques, sinó que, en realitat, corresponen a la mateixa evidència: com a no madura, que verdeja (o que comença a verdejar) té el seu lloc tant al desembre,

quan comença a créixer la llavor, com a la primavera, quan verdegem les messes (que encara no han madurat). La vigilància exercida sobre els camps es concreta en aquestes festes, típicament femenines, que recorren l'hivern, fins a esperar les primícies de la primavera.

## *II. 2. Festes de primavera i estiu*

L'altre gran moment en el món agrícola el constitueix l'època de la sega, el resultat del període anterior de sembra i espera de la germinació, i que també és objecte d'una atenció ritual particular. La consideració als déus adopta especial relleu en els dos punts més perillosos per a la subsistència de la natura: la sembra i la collita. Per això, existeixen els rituals especialment dedicats a aquestes dues ocasions, amb una forma pròpia i que es distribueixen al llarg de l'any d'acord amb la situació del món natural.

Un cop la sembra s'ha dut a terme tot acomplint un ritual meticulosament seguit, de manera que se'n pot esperar un resultat satisfactori, cal aconseguir la propiciació dels déus en el moment crític de la collita, quan encara es pot malmetre. La primavera, una estació, com hem vist, distinta de l'hivern, perquè l'evidència dels camps manifesta que la llavor ja no és a sota terra, és alhora un temps en què més imperiosament es fa sentir la necessitat d'una collita abundosa, ja que comença a mancar la reserva de l'any anterior. La urgència de la nova sega i l'evidència que tota la subsistència futura en depèn es deixen sentir clarament a l'inici del període estival.

### *II. 2. 1. Primícies*

Arreu de Grècia, doncs, són freqüents els rituals i les festes en què el fruit és present, per tal d'assegurar-ne l'abundor i la qualitat. Aquestes festes tenen com a característica principal l'ofrena de primícies,

això és, de la primera espiga o del primer fruit recollit, que s'aparta de l'ús normal que li donen els homes, per entrar dins de l'esfera del sagrat, del diví. L'ofrena de primícies és una de les formes més simples --i potser més antigues-- de sacrifici (64), i una propiciació de la divinitat, sigui quin sigui, per tal que tota la resta del fruit sigui preservat de qualsevol desastre.

Fer partíceps els déus de les pràctiques humanes és habitual en el ritual antic i respon alhora a un designi apotropaic i propiciatori. La primera espiga, el primer fruit, el primer raïm, no pertanyen a cap home, sinó al déu, el qual comparteix així l'esfera dels homes i evita que tot el conjunt del qual ha estat extreta aquella ofrena pugui sofrir cap dany. La vida quotidiana repeteix també, amb menys solemnitat, les ofrenes de primícies: les libacions del vi en els banquets, abans de ser begut, responen a la mateixa voluntat de fer la divinitat partícep d'un vi que resulta, així, dessacralitzat i la consumició del qual no comporta cap perill de part dels déus, perquè n'han rebut el primer.



La idea de "primer" va unida a la de "millor". Les primícies són alhora el primer fruit en sentit temporal i el més escollit, tenint en compte que el millor correspon als déus. L'ofrena de primícies conté tota la qualitat en el seu grau més excels, i per això la seva excel·lència --en tant que és regalada a la divinitat-- retorna a la resta del fruit per la propiciació divina. S'estableix així una relació recíproca entre la donació del fruit per part dels homes i la benvolença del déu que l'acull i retorna a l'home. La primera espiga, el primer vi, la primera noia --i la més ben nascuda, com trobarem en algun ritual d'iniciació (les Arrefòries a Atenes)(65)-- assumeixen en ells l'excel·lència que es vol aconseguir per a la resta i eviten també que la divinitat, gelosa, pugui anorrear tota la subsistència humana, en sentir-se exclosa del repartiment.

II. 2. 2. *φαρμακοί* i primícies

II. 2. 2. 1. *El φαρμακός grec*

El ritual del *φαρμακός*, el boc emis-  
sari que carrega damunt seu tota la impuresa  
d'una comunitat, es retroba arreu de Grècia  
i ha estat profusament estudiat (66). El  
*φαρμακός*, que podia revestir formes diverses  
--un animal, un home o una dona, disfressats  
i caracteritzats de manera representativa de  
tot el grup purificat-- acomplia bàsicament  
la funció de *κάθαρμα*, purificació, en una oca-  
sió en què alguna dissort s'abatés damunt la  
ciutat, ja fos una epidèmia, un període de se-  
quera i fam o un altre assot (67), però en la  
realitat el trobem en festes que es repeteixen  
anyalment, en ocasions fixes. Els més ben ex-  
plicats són els de les Targèlies ateneses,  
en què dos homes, amb un collar de figues (blan-  
ques o negres, per representar l'un les dones,  
l'altre els homes) eren assotats i expulsats  
de la ciutat (68). En altres indrets trobem  
episodis semblants: a Rodes, en ocasió de les

Crònies, expulsaven un condemnat a mort que havien retingut fins a aquella ocasió (69) i Plutarc'ens explica l'expulsió de *Boulimos* que personifica la fam, a Queronea (70).

En altres cultures, aquest ritu també es troba present ja sigui en la forma més extrema de matar un condemnat o un presoner, o en la utilització simbòlica d'un tronc d'arbre vell o de la roba d'un home vell, o d'un ninot de palla disfressat, sobre el qual es carreguen totes les culpes (71). En alguns casos es tractava només del bandejament de la comunitat, de l'expulsió, l'exili o l'abandó en el desert. Res no exclou que, en alguns indrets, no es duqués realment a terme la primera idea òbvia: la mort del boc emissari. Ara bé, aquest aspecte, a Grècia, no és gens clar i, si bé potser alguns testimonis apunten vers un possible ajusticiament --en alguna època-- del *φαρμακός*, les dades fiables indiquen una expulsió de la comunitat, amb una flagel·lació o lapidació prèvia, que aconsegueix igualment la mateixa funció (72). Les interpretacions que es poden donar a aquest ritual són, fonamentalment, dues: veure en el *φαρ-*

μακός l'encarnació de l'esperit de la vegetació que retorna l'any següent o limitar-se a presentar-lo com una propiciació de la collita de l'any.

Una interpretació frazeriana del ritual condueix a veure'l com un esperit de la vegetació -i també un esperit de l'any-- que és mort i que ressuscita l'any següent, la mort simbòlica del qual representa l'assegurança de la fertilitat de l'any que ve. Gebhard (73), que s'adscriu a aquesta manera de veure-ho, en discrepa, però, en considerar el φαρμακός l'encarnació de l'esperit de vegetació que mor per a assegurar la collita d'aquell any (no la fertilitat posterior), atès que es tracta de rituals presents en festes de primícies.

Una altra lectura dels φαρμακοί podria veure'ls no com a encarnacions de cap esperit, sinó com a purificadors de la comunitat i, per tant, propiciatoris d'una bona collita, i no pas la de l'any següent sinó la del mateix any. Sense entrar en cap binomi mort-resurrecció o arribada-retorn (propi d'una visió de l'any que es renova en aquella ocasió),

la neteja de la ciutat o del grup humà presuposa les necessàries condicions perquè la collita pugui tenir lloc apropiadament i sense perill de fracàs. Igualment, en trobar-se en una situació de desgràcia, la comunitat expulsa un culpable --algú a qui s'ha carregat la idea de culpa-- i, així, esdevé lliure. En unes comunitats agrícoles, disperses, κατὰ κώμας, el φαρμακός tenia com a objectiu immediat la purificació del territori per a assegurar una bona collita. En la societat cívica, en la πόλις, a més d'assegurar la fertilitat dels camps, la comunitat sencera és purificada per a evitar no només la fam que es deriva d'una mala collita, sinó una epidèmia, una dissort, una còlera dels déus que castigui la ciutat. La comunitat carrega damunt d'un personatge tota la sutzura i la impuresa col·lectives, i així se'n purifica. D'aquí que la πόλις castigui els culpables --de crims o de delictes-- segons uns models mítics que reapareixen en un ritual anyal (74). El φαρμακός doncs, té un caràcter ambivalent: d'una banda, és el personatge més abjecte i més repulsiu de tota la comunitat; de l'altra,

és el que porta la prosperitat, en tant que, per la seva expulsió assegura l'èxit i la millora.

Aquesta ambigüïtat no es limita, però, només a la figura del boc emissari. En realitat, el *φαρμακός* constitueix la creu d'una medalla de la qual l'ofrena de primícies és la cara. Això es veu, sobretot, considerant alguns mites relacionats amb la sega i la verema, en què l'ofrena expiatòria estableix la compensació pel fruit que és arrabassat a la terra.

#### II. 2. 2. 2. *Alguns mites d'herois de la sega*

Ultra el ritual ben testimoniats dels *φαρμακοί* el pensament mític dels grecs coneix un seguit de contalles --en la majoria de casos, sense que en conservem restes explícites en festes concretes-- que configuren, en el pla mític, quelcom molt semblant al que el *φαρμακός* representa en el ritual. Tota una sèrie de personatges són morts o simplement desapareixen en ocasions de sega o de verema,

i després són cercats al so d'una cançó que lamenta i plany la seva desaparició.

El més conegut, quant a la sega, és Litièrses, el fill bastard de Midas, el qual obligava els estrangers a competir amb ell en la sega dels camps, els decapitava i els lligava a una garba. Finalment, Litièrses fou vençut per Hèracles (75). D'una manera diferent, Bormos era un jove d'una gran bellesa i perfecció, el qual, presenciant la sega dels seus camps, va anar a buscar aigua per als segadors i desaparegué. Un heroi molt semblant a Bormos és Maneros, segons que ens conta Ate-neu (76). Aquest és també el conte del que succeí a Hílas, un jovencell que fou raptat per les Nímfes quan havia anat a buscar aigua (77). El jovencell Maneros és identificat per Heròdot (78) amb Línos --un jove que duu el nom del lli-- un infant mort pels gossos (79) o bé, segons altres versions, un jove poeta castigat per Apol·ló (80), que ha donat lloc a un cant que duu el seu nom i que és cantat en el temps de la verema (81). Sembla com si hi hagués forçosament una compensació de l'acte de segar, com si la collita fos vista peri-

llosament, com un delicte del qual calgués descarregar la culpa en algú altre, que és ofert a canvi del blat (82). Hi ha paral·lelismes en altres cultures (83), en què també s'han vist com a encarnacions de l'esperit de l'any o de la vegetació, morts violentament i lamentats amb un cant que constitueix l'element comú a tots aquests casos (84).

Però la funció de Litièrses i de les seves víctimes, de Bormos, d'Hilas, de Maneros i de Linos, no és tant la de representació d'un esperit com, sobretot, una ofrena als déus que preserva la resta de la collita, un tribut que garanteix el bon resultat de la sega, i en aquest sentit tots aquests personatges són també *φαρμακοί* morts per assegurar una bona collita.

L'ofrena d'un element compensatori per a preservar la resta de tot mal, la donació d'una part del conjunt (la més excel·lent, la més selecta) per a protegir-lo, és la característica dels sacrificis de primícies (85). Les *ἀπαρχαί* del fruit que es presenten als déus dessacralitzen tota la collita, perquè



aplaquen la possible còlera divina pel roba-  
tori que representa la recol.lecció del fruit  
de la terra (86). Conferir a l'esfera del sa-  
grat una part --la primera i la millor-- pre-  
serva la resta del mal.

Bormos i Hilas són, així, primícies  
consagrades als déus. Són nois destacats par-  
ticularment per la seva bellesa: el millor,  
el més jove, dels segadors. La seva desapari-  
ció --o sigui, l'entrada en un món no-humà,  
diferent del món quotidià al qual pertanyen  
les messes-- constitueix una ofrena semblant  
a la de les ἀπαρχαί vegetals --que també dei-  
xen de pertànyer a l'esfera purament humana  
per passar a ser del domini dels déus.

### *II. 2. 2. 3. Compensació i purificació*

El φαρμακός i les primícies, doncs,  
es retroben en una mateixa funció ritual. És  
habitual veure el φαρμακός com un ésser repug-  
nant i lleig --i sovint és triat precisament  
per les seves característiques físiques nega-  
tives--, el més odiós i menyspreable de la co-

munitat. En canvi, les ἀπαρχαί ofertes als déus són el millor i el més retriat de tot. Però els nois que van a buscar l'aigua són els més bells del grup i també tenim referències que el φαρμακός és escollit entre els κάλλιστοι del poble (87). Cal que l'home es desprengui d'alguna cosa, d'una part del seu món, per tal d'obtenir la possibilitat de gaudir d'aquest mateix món sense que els déus hi interfereixin negativament. L'expiació que fa el φαρμακός --i el lament de la pèrdua dels joves-- i l'ofrena dels primers fruits responen al mecanisme de compensació, del *do ut des* que regeix la relació de l'home amb la divinitat. Ofertint una expiació (en forma positiva i negativa, amb les primícies i el φαρμακός), l'home garanteix la conservació de la comunitat i del seu mitjà de subsistència. Els dos fets tenen alhora un caràcter apotropaic i propiciatori. Canalitzant tota la negativitat, el φαρμακός es converteix en un element positiu, mentre que les primícies, abandonant també l'esfera humana per passar a la divina, eviten el retorn de la negativitat (88).

Per aquest motiu, en casos d'epidèmia o de sequera, l'ofrena i la purificació es retroben indivisiblement. Aquesta és l'explicació de l' αἴτιον típic de l' εἴρεσιώνη atenesa --la branca d'olivera voltada de llana--, en ocasió de la primavera (89). El que les fonts donen com una explicació alternativa a la considerada com a unànimement vàlida no és res més que l'altre aspecte de la mateixa realitat: així, Hesiqui parla de l' εἴρεσιώνη com un costum habitual d'ofrena de primícies a les Targèlies i a les Pianèpsies, en honor d'Apol·ló, i com a segona explicació afegeix que s'instituí el costum en un temps en què la fam s'abatia damunt de la ciutat (90). Recordem, però, que aquesta és la mateixa explicació que es dóna en ocasió dels φαρμακοί: en el moment en què un grup humà es troba en un període de dissort, tria un culpable que, amb la seva expulsió de la ciutat, fa retornar la prosperitat perduda (91). Εἴρεσιώνη i φαρμακός corresponen a la mateixa intenció d'ofrena, de bescanvi, de compensació, en un doble aspecte, positiu i negatiu, d'una mateixa relació de l'home, obligat a desprendre's

d'alguna cosa, amb la divinitat que, al seu torn, evitarà el mal i propiciarà l'èxit de la supervivència.

II. 2. 3. *Festes de primícies, sega i verema*

Parlar de festes de sega a Grècia antiga vol dir, sobretot, parlar de primícies. o sigui de festes de *començament de la sega* . En una concepció utilitària de la seva relació amb el déu, el pagès grec no agraeix el do rebut, sinó que l'exigeix d'entrada, en una relació recíproca de dons i ofrenes, però sempre en un *do ut des* previ. Les festes de la sega són una propiciació de la collita, un acte ritual del bon acompliment del qual depèn el resultat de l'anyada i no un reconeixement de la bondat divina a la qual es tributen honors *a posteriori*. Per això, no es pot fer una diferència clara entre festes de primícies pròpiament dites i festes de sega, perquè, si bé poden tenir lloc en èpoques diferents de l'any --ja sigui a finals de la primavera o a ple estiu--, responen bàsicament al mateix

esquema d'ofrena de primícies als déus abans o durant la collita.

Potser les festes que més s'acosten al concepte de "festes de primavera" que encara no són ben bé de sega, són les que s'esdevenen immediatament abans de la collita, entre les dues estacions d' ἔαρ i θέρος, com a festes o sacrifici introductoris del període que seguirà. A aquest tipus corresponen les Προλογία de Lacònia (92), o les Προχαριστήρια d'Atenes (93) i, sobretot, les festes de Demèter Χλοή --verdejant-- a Atenes, que consistien en sacrificis a Demèter --θυσία-- en un santuari a l'Acròpolis, el dia 6 del mes de Targelió (94). L'epítet Χλοή -que es troba aplicat a Demèter en altres ocasions en alguna festa al mig de l'hivern-- fa referència a la verdor dels camps que aviat donaran fruit. La posició d'aquesta festa al final de la primavera i a l'inici de l'estiu --de les estacions que hem assenyalat com a primavera i estiu per al món grec-- indica la condició de "preparació", de "disposició" per a la tasca de la sega que començarà aviat.

Aquests rituals, però, no poden separar-se d'altres que tenim testimoniats com a específicament de primícies i, per tant, de començament de sega. En realitat, no hi ha res que els diferenciï uns dels altres, si no és una lleugera anticipació cronològica, d'altra banda no demostrable. Els lidis porten primícies a Zeus Ἄσκραϊος (95), els atenesos a Atena en les Καλαμαῖα (96); a l'illa de Cos, Demèter és honorada amb l'ofrena del blat que li és propi, en una llarga processó descrita per Teòcrit (97). A Delfos, s'ofereixen primícies a Zeus Patroos i a Apol·ló, en ocasió de les mal testimoniades Βυκάτιες (98).

Una de les festes més conegudes, però, com a festes de primícies, són les Targèlies ateneses. Prenen el nom del θάργηλος descrit com un pot ple de tots els fruits de la terra (99) o d'una barreja sagrada (100), o de llavors (101), o de primícies d'allò que ha brotat (102), en el mes de Targelió (abril-maig), un temps en què el sol crema i les flors de la terra s'assequen (103). Les Targèlies ateneses, que tenien lloc els dies 6 i 7 del mes, eren dedicades a Apol·ló i a Àrtemis,

amb dues parts ben diferenciades del ritual que en constitueixen la cara i la creu. El primer dia era dedicat a la purificació de la ciutat mitjançant el ritual del φαρμακός (104): dos homes, l'un amb un collar de figues negres, l'altre de figues blanques, que representaven el sexe masculí i femení, respectivament, eren assotats i expulsats de la ciutat per tal de purificar-la. El segon dia es presentava el θάρπηλος a Apol.ló, l'ofrena de les primícies. Els dos aspectes són complementaris: d'una banda, la purificació de la ciutat per a deixar-la a punt de rebre la collita; d'altra banda, l'aportació dels primers fruits que garanteixen una bona continuació (105).

Molts altres rituals contenen també aquesta constant d'una època de fam i esterilitat superada per l'ofrena d'una víctima propiciatòria. Per exemple, en les festes d'Àrtemis Triclària i Dionís Asimnetes, a *Patres*, se sacrificaven un cop l'any el noi i la noia més bells per a posar fi a un període de desgràcia i carestia. En el transcurs de les mateixes festes, uns nens duïen garlandes trenades d'espigues de blat, que canviaven per gar-

landes d'heura després d'un bany en el riu (106). Purificació (en aquest cas, amb uns *φαρμακοὶ κάλλιστοι*, no abjectes) i primícies tornen a anar, altre cop, de costat.

Una cosa semblant succeeix a Delfos amb el ritual de *Χάριλλα* en què cada any s'enterra una nina per tal de posar fi, també, al període de la mancança i de la carestia, en record d'una primera mort d'una noia jove, *Χάριλλα* (107). El *φαρμακός* humà, present aquí només en el mite, és substituït per un símbol artificial, però roman la mateixa estructura d'expulsió d'un element per tal de preservar la collita i, per tant, la subsistència.

Un episodi semblant al de Linos i Bormos és el d'Esceffos<sup>h)</sup>, a Tegea (108), on es lamenta la mort del noi amb un cant ritual i ofrenes a Apol.ló Agieiu, després d'un període de fam i de sequera. Igualment com en el cas dels herois de la sega, cal una compensació --el lament-- després de l'oferiment d'una víctima per a evitar tota esterilitat o plaga.

Al costat d'aquestes festes d'ἀπαρχαί, de primícies que assegurin la sega, en



trobem d'altres --poques i amb poques dades-- que tenen lloc probablement un cop segats els camps, però sense res que indiqui que es tracta de cap acció de gràcies. Així, les Megalàrties de Demèter a *Delos*, en què en el mes de Metageitnió s'ofereixen pans (109) a aquesta divinitat --per tant, cal suposar que ja s'ha collit tot el cereal-- o a Beòcia, on l'epítet *μεγάρτος* és atribuït a Demèter i fa pensar, doncs, en una festa semblant. Igualment, l'únic testimoni que tenim d'una festa de Core, a *Sicília*, parla d'ofrenes en ocasió de la *Κόρης καταγωγή* un cop s'ha segat tot el fruit del blat (110).

Si totes les festes anteriorment citades fan referència a la collita del blat; les de la verema són semblants, perquè es tracta també d'una collita, encara que d'un altre fruit i en un altre temps. Així, les *Προτρούγια* en honor de Dionís tenen lloc just abans de la verema (111). Els rodís i els messàpis celebren les *Βιοβαΐα* i les *Κλαδευτήρια* (112). De la mateixa manera, en el ritual espartà de les *Estafilodròmies*, en ocasió de les *Carnees*, i en les *Oscofòries* ateneses, la pro-

cessó amb sarments carregats de raïms pot tenir un origen agrari vinculat amb la verema, si bé el desenvolupament de les festes tal com en conservem les descripcions és molt més complex que el d'una festa exclusivament de collita (113).

Les festes de sega i verema responen, doncs, a un model en què el binomi primícies - purificació és quasi constant, i en què el que importa és assegurar la subsistència mitjançant la propiciació de la divinitat per a la collita present.

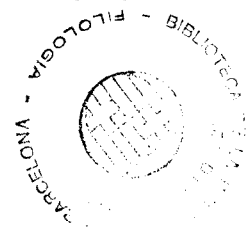
### *II. 3. Diferències en el ritual*

Els dos grans moments del cicle natural es distribueixen ritualment en dos grans tipus de festes, les de sembra i les de sega, al llarg de tot el calendari. Les primeres s'ocupen de la llavor que ha de germinar; les segones, de la collita que no s'ha de malmetre. Les primeres tenen lloc a l'hivern, les segones tant bon punt el gra verdeja o és madur, ja sigui en el començament de l'estiu, a ca-

vall entre la primavera i l'estiu, o més entrat el bon temps, a l'acabament de les tasques de collita, però sempre amb la mateixa intenció propiciatòria.

Les festes de sembra reunien el conjunt de característiques diferents de les de primícies i sega, si bé amb un denominador comú. A tots els rituals que fan referència al món de la natura, la purificació és l'element cabdal, però no s'acompleix arreu de la mateixa manera. La diferència bàsica entre els dos tipus és la diferència d'"individualitat" a "col.lectivitat".

Les festes de sembra són carregades de tabús rituals de purificació que afecten tot el grup humà, certament, però en tant que suma d'individus. A les festes agrícoles d'hivern, la prohibició de determinades menges, el tabú sexual, la prescripció d'una forma concreta de vida (apartats; en tendes; damunt del terra) són elements corrents i fàcilment retrobables, junt amb la pràctica de burles i obscenitats que constitueixen també una mena de purificació apotropaica.



En canvi, les festes de primavera i d'estiu no obliguen a cap d'aquestes prescripcions: no se sent parlar de cap menjar prohibit, ni de cap abstinència sexual forçada, ni tampoc de burles rituals. La purificació hi és present, però en la figura del  $\varphi\alpha\rho\mu\alpha\kappa\acute{o}\varsigma$  que canalitza i aglutina tota la impuresa de la comunitat. Les festes de sembra no ofereixen cap exemple de  $\varphi\alpha\rho\mu\alpha\kappa\acute{o}\varsigma$  ; les de sega no recorden, en cap moment, els rituals de les Tesmofòries. Si bé totes responen a la mateixa voluntat de preservar la subsistència natural, les funcions de cadascuna són diferenciades: a l'època de la sembra, el que cal és garantir l'adequada propietat de l'actor de la sembra --exigint-li determinades qualitats-- i augmentar la força de la llavor. El dejuni i l'abstinència sexual enforteixen, per oposició, el vigor fecund de la llavor (o de la naixença humana) i la puresa del que practica el ritu és el reflex de la puresa --de la manca d'entrebancs-- amb què es desenvoluparà el procés de creixement.

En canvi, el temps de la collita demana la neteja de tota la comunitat que ha de

rebre el fruit, per tal que aquest no pugui malmetre's abans d'hora per alguna falta comesa. La fam que amenaça a la primavera només pot ser allunyada garantint un estat òptim en la relació amb els homes i amb els déus, estat que s'aconsegueix mitjançant la purificació de tot l'àmbit humà --l'expulsió del φαρμακός-- i la participació amb els déus del que els déus donen --les primícies--. De la vigorització de la llavor mitjançant les prohibicions del primer temps es passa a la garantia d'una collita tan excel.lent com allò que és donat als déus i tan mancada de pol.lució com ho és la ciutat que ha expulsat tota la pol.lució en la figura del φαρμακός.

La idea bàsica, sotsjacent, és la mateixa, doncs, per a tots els tipus de ritual agrari. La seva concreció és diferent: la mateixa necessitat de purificació i de sacralització - desacralització del món agrícola apareix realitzada de manera diferent segons que es tracti d'una situació de sembra o de sega, d'una llavor o d'una collita. En l'un privaran els elements de caràcter individual, en l'altre els col.lectius, tots tendents, però, a una finalitat única.

*Notes al Capitol II*

1. GERNET, p. 29s
2. "In normal usage, *polis* meant a city-state. both territory (*chora*) and the conurbation at its centre (sometimes also called *asty*) where one would find the basic Greek political institutions -magistrates, council and citizen assembly-- and the public buildings in which they were housed" (HUMPHREYS p. 130) "... there was no sharp dividing line between city and countryside (*chora*) either in political status or in religion" (*ibid.* p. 131).
3. "Polis", since the time when it outgrew its earlier meaning of "citadel" or "stronghold", has probably meant merely a conurbation of a certain minimum size. Now, in its strictest usage, it came to mean a settlement with two essential and new qualities: first, political independence (not always unqualified) from its neighbours; second, political unity with a tract of country surrounding it, this time entirely unqualified, in that no formal distinction was made between the inhabitants of the countryside and the

inhabitants of the main settlement" (SNOD-GRASS, p. 28) cf. també ROUSSEL.

4. És el cas de commemoracions d'esdeveniments històrics fàcils de situar en el temps, com la celebració de la batalla de Marató a la festa d'Artemis Agrotera, el 6 de Boedromiό, a Atenes, un exemple entre molts.
5. Això no treu valor a l'excel·lent treball de Miss HARRISON a la recerca d'estadis pre-olímpics, ni a la sistematització de dades de NILSSON o les interpretacions de JEANMAIRE. anàlisis que poden molt bé complementar-se les unes a les altres.
6. És el cas de Linos, un jove que duu el nom del lli i que sofreix una sort semblant a la d'altres joves segadors, cf. p. 102
7. St. Byz. s. v. Ἀρκάς
8. H.H. Cer.
9. Plu. qu. rom. p. 272 E  
ἢ ὅτε κινουῦσιν τὴν γῆν ἀρχόμενοι σπόρου,  
μεμνήσθαι μάλιστα τῶν κάτω πρόσῃκει.
10. En altres llocs se'ns indica també que els morts són de Demèter: Plu. *de facie in orbe lunae* 28
11. NILSSON (I). p. 325



12. St. Byz.

Ἄρκαδια τῆ Διμήτρι μέλλοντες θύειν  
ἄνθρωποι, ταύτην γὰρ τὴν θυσίαν συν  
εστήσαντο μετὰ τὸν πρῶτον σπόρον,  
ὅτι αὐτῆς ἐκ γῆς ἔμολεν ὁ καρπὸς  
εἰς τροφήν καὶ σπόρον, καὶ οὕτω τὰ  
Ἄρκαδια τιμῆς χάριν.

sobre els rituals de Demèter a Arcàdia, cf.

STIGLITZ.

13. Paus. 8, 15, 1-4.

14. NILSSON (I) p. 343

15. Paus. 8, 15, 3.

16. Paus. 7, 27, 9. Incomprendiblement, ROBERT-  
SON (p. 11) hi troba a faltar una referència  
a Posidó i nega que aquesta festa es pugui  
relacionar amb les Tesmofòries, com fa, amb  
més encert, NILSSON (I) p. 327.

17. A. ROVERI p. 208s les presenta com a festes  
de Boedromiό, abans d'Eleusis, mentre que H.  
W. PARKE (p. 73s) les fa immediatament ante-  
riors a les Pianèpsies. A. B. CHANDOR (p.  
54-65) fa una anàlisi molt acurada de les  
diverses fonts i del seu valor per als dems  
d'Àtica.

18. IG II<sup>2</sup> 1363 i 1028.

19. p. 62
20. p. 73s. Curiosament ell ho anomena primícies, "first-fruits" quan, en realitat, si és com el que diu, es tractaria d'un tribut pagat a Eleusis, i explicable per la forta influència del santuari d'Eleusis sobre tota l'Àtica i sobre tota Grècia, influència reforçada, a més, per l'autoritat d'Apol·ló.
21. o.c. p. 74
22. Es llaurava, amb caràcter sagrat, en tres indrets: a Escíron, a la plana Rària i al peu de l'Acròpolis, tal com conta Plutarc *Mor.* 144 B). Sobre la situació d'aquests tres llocs, cf. CHANDOR p. 63.
23. vid *infra* rituals d'iniciació. Potser és la manera d'explicar la processó al temple d'Atena Esciras, de les Osofòries.
24. SIG <sup>2</sup>553.
25. cf. NILSSON (I), p. 26.
26. FARNELL, III, 326-332 presenta una llista àmplia dels testimonis a cada indret.
27. Hsch. s.v. cf PARKE p. 88.
28. Plu. *Sol.* 8, 4; que alguns presenten com a "Tesmofòries aristocràtiques", cf. PARKE, *loc. cit.*

29. És el camí que, molt encertadament, segueix  
A. B. CHANDOR, pp 79-82.
30. S'han volgut veure com a rituals de purificació o bé com a propis de la renovació de l'any. La relació causa-efecte entre dejuni i insults, que fa PARKE (p. 86), com una mena de relaxació del mal humor provocat pel no menjar, és un racionalisme que no té en compte els altres casos, nombrosíssims, en què aquesta αίσχρολογία té lloc en un context alegre d'on el dejuni n'és absent; cf. PELLIZER. Sobre les possibilitats d'una festa de Cap d'Any, vegeu el que en diem en parlar de l'Àtica.
31. Aquesta és la interpretació habitual d'aquest dia, cf. BURKERT (II) p. 366 i PARKE, p. 85, encara que CHANDOR, p. 82, l'interpreta a partir del ritual de "pujar" o "baixar" a les cavitats sagrades.
32. Hsch. *loc. cit*; Schl. Luc. DMeretr. 2, 1. Rh. Mus XXV.
33. Ath 307 F; Ar. Th. 985; 1150; Schl. Ar. Th. 376. L'aloc és ἄγνος, *vitex agnucastus* una planta de propietats anafrodisíaques, però al mateix temps estimuladora del període mens-

trual i de la llet de les dones, cosa que posa en relleu l'aspecte de fecunditat i no la sexualitat, que era bandejada d'aquests rituals.

34. Phot. s. v. θεσμοφορίων ; Schl. Ar. Th. 80.
35. Luc. *DMeretr* 2, 1; cf. CHANDOR p. 85s, BURKERT (II) p. 365 i DETIENNE (I).
36. Independentment del mascle, per això els homes en són exclosos, i independentment de la sexualitat --que és prohibida en aquests dies-- però subratllant el caràcter de *μαρτυροτροφος*.
37. Que les Tesmofòries eren sentides, a Atenes, com una festa cabdal de la prosperitat ciutadana ho assenyala d'una banda, l'obligada contribució dels marits al pagament de les despeses i, de l'altra, el tancament de la *Boulé* i la cessació d'afers civils durant els tres dies de la festa: Ar. Th. 985, 1150; Schl. Ar. Th. 376.
38. BURKERT (II) p. 367: "Was "niedergelegt" wird, kann griechisch *thesmós* heissen; "getragen" werden von den Frauen jene Reste von den Gruben"; i més endavant, p. 370, diu: "Die Griechen haben Demeter *thesmophoros* schliesslich als Bringerin der "Satzung", der Ordnung

der Ehre, der Zivilisation, des Lebens überhaupt gedeutet, und sie hatten damit nicht ganz Unrecht". Una bona anàlisi de la discussió la dóna CHANDOR, pp 70-73, i FARNELL III, pp. 77-81.

39. Plu. *qu. graec.* 31.

40. Ath. 647 A; D. S. 5, 4; Pl. *Ep.* 349 D.

41. El principal problema plantejat en aquest punt el constitueixen les Tesmofòries de Delos, les quals són celebrades al mes de Metageitnió, a l'agost-setembre, dos mesos abans de les ateneses. De totes maneres, més que esmentar clarament la festa, els textos parlen de ταῖς Θεσμοφόροις fent referència a les divinitats, i la descripció de les ofrenes --grans pans,μεγαλόρτια -- sembla adir-se més amb una festa de collita que de sembra:  
Ath. 109 E:

Ἀχαΐνας· τούτου τοῦ ἄρτου μνημονεύει  
Σῆμος ἐν ὀγδόῳ Δηλιάδος λέγων ταῖς  
Θεσμοφόροις γίνεσθαι· εἰσὶ δὲ ἄρτοι  
μεγάλοι, καὶ ἑορτὴ καλεῖται μεγαλόρ-  
τια, ἐπιλεγόντων τῶν φερόντων ἀχαΐνην  
στέατος ἔμπλεων τράγον.

La finalitat immediata originària de la festa, la propiciació de la fertilitat i de la fecunditat vegetal i animal i el record del mite de Demèter i Core com a origen del conreu del blat i renovació dels camps, no podia tenir gaire sentit en una illa com Delos, de poca població, centrada quasi exclusivament a l'entorn del culte d'Apol.ló, de forta atracció sobre tots els territoris jònics. A més, entenent aquesta festa en el conjunt de les festes de l'illa, l'existència del mite de les dones hiperbòries i la necessitat de rebre el blat a les Dèlies, fa inútil un ritual de propiciació d'una llavor, el resultat de la qual no en sorgeix, sinó que ve de fora. Per tot això, sembla que calgui explicar les Tesmofòries a Delos a partir d'una implantació religiosa obligada per la influència atenesa i com un culte a unes divinitats del Panteó Olímpic que no podien restar absents d'un lloc on tot ho disposava Apol.ló, més que no pas un ritual carregat de totes les significacions originàries de les altres Tesmofòries conegudes.

42. Phot. s. v. Ἄλωα
43. MOMMSEN (I) p. 320.
44. AB, 385
45. Harp. 17. Aquest és el mateix argument, però a l'inrevés, que fa servir CHANDOR, p. 107, per a refusar la presència de Posidó en la festa: "First, it is possible that Poseidons festival at the beginning of the month has been conflated with the Haloa. Another and complementary explanation lies in the similarity of the phrases Ποσειδεϊονος πέμπτη (Photius) and Ποσειδῶνος πομπή (Synagoge). Could an editor or scribe have invented this procession by a slip of the pen?".
46. PARKE, p. 98.
47. Schl. Luc. D Meretr. VII, 4. Rh Mus XXV.

1 Ἐορτὴ Ἀθήνη μυστήρια περιέχουσα Δήμητρος καὶ Κόρης καὶ Διονόσου ἐπὶ τῇ τομῇ τῶν ἀμπέλων καὶ τῇ γείσει τοῦ ἀποκειμένου ἤδη οἴνου, γινόμενα παρὰ Ἀθηναίους ἐν οἷς προτίθεται (d. Subject fehlt im cod.: zu ergänzen ist πέμματά [oder πλακοίτηα] τινά)

Ἐλισχόναις ἀνδρείαις (sic) λοιότα, περὶ ὧν διηγοῦνται ὡς πρὸς σύνθημα τῆς τῶν ἀνδρῶπων σπορᾶς γινόμενων, ὅτι ὁ Διόνυσος δοῦς τὸν οἶνον παροξυντικὸν φάρμακον τοῦτο πρὸς τὴν μίξιν παρέσχεν. δέδωκε δὲ αὐτῷ (so, αὐτὸν oder αὐτὸ?) Ἴκαριον, ὃν καὶ ἀποκτείναντες ποιμένες τῷ ἀγροῖαι ὄσω (so die Hs.; zu schr. ist wohl ὅπως) διατίθηται πο-

- 10 θείσ οἶνος<sup>1</sup> (οἶνον die Hs.), εἷτα μανέντες, διὰ τὸ καὶ πρὸς τὸν Διόνυσον ἕβρισταικῶς κινήθηται, καὶ ἐπ' αὐτοῦ τοῦ (om. ed.) τῆς αἰσχύνης σχήματος καταμεμηγυῖτες (καταμεμηγυκότες die Hs.), χρησμὸς, παύσεσθαι τῆς μιανίης αὐτοῦς, διηγέρεσσε, πῆλινα (πηλίκα die Hs.) ποιήσαντις αἰδοῖα καὶ ἀναθέντας· οὐ δὴ γενομένου αὐτοὶ μὲν ἔστησαν τοῦ
- 15 κικοῦ, ἐπόμημα δὲ τοῦ πάθους ἢ τοιαύτη ἐορτή. ἐν ταύτῃ καὶ τελετῇ τις εἰσάγεται γυναικῶν ἐν Ἐλευσίνι, καὶ παιδικαὶ λέγονται πολλαὶ καὶ σκώμματα· μύνοι δὲ γυναῖκες εἰσπορευόμεναι ἐπ' ἀδείας ἔχουσαι ἄβούλονται λέγειν. καὶ δὴ τὰ αἰσχίστα ἀλλήλαις λέγουσαι τότε, αἱ δὲ ἰερεῖαι λάθρα προσιούσαι ταῖς γυναιξὶ κλεψιγαμίας πρὸς τὸ οὐς ὡς
- 20 ἀπέρρητόν τι συμβουλευούσαι. ἀντιφωνοῦσα δὲ πρὸς ἀλλήλαις πᾶσαι αἱ γυναῖκες αἰσχρὰ καὶ ἕσπερα, βασιάζουσαι εἶδη σωματίων (so die Hs.; der Sinn erfordert σχημάτων = genitalium oder etw. ähnl.) ἀπρεπῆ (ἀπρεπῆ die Hs.) ἀνδρεία τε καὶ γυναικεία. ἐνταῦθα οἶνος τε πολὺς πρόκειται καὶ τράπεζαι πάντων τῶν τῆς γῆς καὶ θαλάσσης γέμουσαι
- 25 βρωμάτων πληγὴν τῶν ἀπειρημένων ἐν τῷ μυστικῷ, φοῖβος φημι, καὶ μήλον, καὶ ὀρνίθων κατοικιδίων, καὶ ὠών, καὶ θαλαττίας τριγλῆς, ἐρυθίνου (ἐριθίνου die Hs.), μελανούρου, κωράβου (so die Hs.; zu schr. ist wohl καράβου), γαλειοῦ (γαλαιοῦ die Hs.)· παραπθέασα δὲ τὰς τραπέζας οἱ ἄρχοντες καὶ ἔνδοι καταλιπόντες ταῖς γυναῖξιν, αὐτοὶ
- 30 χωρίζονται ἕξω διαμένοντες, ἐπιδεικνύμενοι τοῖς ἐπιδημοῦσι πᾶσα, τὰς ἡμέρας τροφὰς παρὰ αὐτῶν εἰρεθῆναι καὶ πᾶσα κοινωθῆναι τοῖς ἀνδράποισ παρ' αὐτῶν. πρόσκειται δὲ ταῖς τραπέζαις καὶ ἐκ πλικοῦντος κατασκευασμένα ἀμφοτέρων γενῶν αἰδοῖα. ἄλωα (so, ohne Iota subscr., das indess der Schreiber der Hs. überhaupt nicht kennt)
- 35 δὲ ἐκλήθη διὰ τὸν καρπὸν τοῦ Διονύσου· ἄλωαι γὰρ αἱ τῶν ἀμπέλων φῦται.

48. Cf. CHANTRAINE. *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, Paris, 1968-1980. Es l'opinió de NILSSON (I) p. 329, n 1, que comparteix CHANDOR, p. 105.
49. IG III, 1147.
50. Schl. Luc. loc. cit.
51. ad Il. 722, 25
52. Una processó hauria d'haver estat prou important per a ser esmentada en inscripcions o en altres fonts que parlin de les Haloos; cf. CHANDOR, p. 107.
53. Sobre les festes de Posidó en aquest mes, cf. ROBERTSON, que, al meu parer, exagera



el paper de Posidó en les Haloos i minimitza el gran moment del ritual, l'aplec de dones soles en honor de Demèter.

54. Plu. 655E

55. CHANDOR, p. 110. En canvi, MOMMSEN (I) p. 320-322, fa de les Haloos una festa del naixement de Dionís, en el seu intent d'establir, en el ritual, un cicle vital de Dionís paral·lel al de la natura. Miss HARRISON (I) p. 147, fa de les Haloos una festa del batre, però traslladada a l'hivern a causa de la influència de Dionís, un trasllat no gaire comprensible.

56. PARKE p. 100.

57. Una història que és explicada, amb molt més encert, en ocasió de les Antestèries, a les Αἰῶρα , cf. HANI.

58. CHANDOR, p. 111

59. G. E. SKOV, p. 140.

60. (I) p. 146, suggeriment recollit i acceptat per SKOV, *loc. cit.*

61. p. 105.

62. NILSSON (I) p. 328-9.

63. SIG<sup>2</sup> 615

64. BURKERT (III) p. 52.

65. Les noies εὐγενεῖς, cf. *infra*
66. Cf. la tesi doctoral de GEBHARD, una obra de referència imprescindible per a l'estudi dels *φαρμακοί*.
67. Tz. H. V, 726

Τί τὸ κάθαρμα.

Ὁ φαρμακός, τὸ κάθαρμα, τοιοῦτον ἦν τὸ πάλαι. ἂν συμφορὰ κατέλαβε πόλιν θεομηνία. εἴτ' οὖν λιμός, εἴτε λοιμός, εἴτε καὶ βλάβος ἄλλο, τὸν πάντων ἀμορφότερον ἦγον ὡς πρὸς θυσίαν, εἰς καθαρμὸν καὶ φαρμακὸν πόλεως τῆς νοσοῦσης. εἰς τόπον δὲ τὸν πρόσφορον στήσαντες τὴν θυσίαν τυρόν τε δόντες τῇ χειρὶ καὶ μάζαν καὶ ἰσχάδας, ἐπτάκις γὰρ ῥαπίσαντες ἐκεῖνον εἰς τὸ πέος σκίλλαις, συκαῖς ἀγρίαις τε καὶ ἄλλοις τῶν ἀγρίων τέλος πυρὶ κατέκαιον ἐν ξύλοις τοῖς ἀγρίοις καὶ τὸν σποδὸν εἰς θάλασσαν ἔρραινον εἰς ἀνέμους, καὶ καθαρμὸν τῆς πόλεως, ὡς ἔφην, τῆς νοσοῦσης, ὡς καὶ Λυκόφρων μέμνηται που περὶ τῶν Λοκρίδων, ὧδε πως λέγων, ἀκριβῶς τὸν στίχον οὐ γιγνώσκω·

Ὅταν ἀκάρποις γυῖα συμφλέξας κλάδοις  
Ἥφαιστος εἰς θάλασσαν ἐκβράσση σποδὸν  
τῆς ἐκ λόφων Τράρωνος ἐφθιτωμένης.

68. Harp. 180.19

φαρμακός· δύο ἄνδρας ἐξῆγον καθάρσια  
ἐσομένους τῆς πόλεως ἐν τοῖς θαρρηλίοις  
ἓνα μὲν ὑπὲρ τῶν ἀνδρῶν, ἓνα δὲ ὑπὲρ  
τῶν γυναικῶν.

69. Porph. *Abst.* II, 54

70. Plu. *Conv.* VI, 8, 693-4

Θυσία τις ἔστι πάτριος, ἣν ὁ μὲν ἄρχων  
ἐπὶ τῆς κοινῆς ἐστίας δοῦν τῶν δ' ἄλλων  
ἕκαστος ἐπ' οἴκου· καλεῖται δὲ "βουλίμου  
ἔξέλασις"· καὶ τῶν οἰκετῶν ἓνα τύπτον-  
τες ἀγνίναις ῥάβδοις διὰ θυρῶν ἐξελαύ-  
νουσιν, ἐπιλέγοντες "ἔξω βούλιμον ἔσω  
δὲ πλοῦτον καὶ ὕγίειαν".

71. FRAZER p. 486.

72. GEBHARD (pp. 43-48) considera que és difícil pronunciar-se sobre la mort del φαρμακός però és de l'opinió que probablement només era exiliat o apedregat, no mort.

73. p. 51

74. Per això la ciutat tria, per a exercir la funció de φαρμακός, els criminals que ha condemnat: cf. *Schl Ar. Ran.* 730ss i *AB* 315.

75. *Poll.* IV, 54; *Schl. Theoc.* 41

76. *Athen.* XIV, 619 ss

77. *Theoc.* XIII; *A. R.* I, 1207ss

78. Hdt. II, 79.
79. Paus. I, 43, 7
80. Paus. VIII, 18, 1
81. Il. XVIII, 567. Cf. ADRADOS (I) p. 427.
82. "Lityerses is the harvester who slaughters someone else in order to expiate his crime or to give the earth something in return for the theft of its corn" (J. P. GUÉPIN, p. 184).
83. FRAZER, pp 509 ss
84. S'ha estudiat la relació entre la mitologia d'aquests personatges i el cant, cf. MIRALLLES,
85. GUÉPIN, *loc. cit.*
86. Com que, en realitat, es tracta de compensar *la terra*, la divinitat a la qual s'ofereixen les primícies no té gaire importància, i per aquest motiu trobem Apol·ló, Àrtemis, Zeus, Demèter, Atenea i altres com a destinataris de l'ofrena. Cf. BURKERT, (III) p. 52.
87. Ath. 602 cd; cf. VERNANT (I) p. 124.
88. Despendre's de quelcom de preuat per a evitar la ira dels déus és el nucli del famós conte de l'anell de Polícrates, entre altres,

Cf. GERNET, p. 142 ss.

89. Vegeu el capítol III
90. Hsch. s.v. Είρεσιώνη
91. El φαρμακός més estudiat a partir de la literatura, que reuneix aquestes característiques ambivalents és, sense cap dubte, Édip. Cf. VERNANT; VIDAL-NAQUET, (I) pàg: 101-131.
92. Hsch. s.v. Προλογία
93. Suid. s.v. Προχαριστήρια
94. Paus. I, 22, 3; Corn. ND 28; Schl. Ar. Lys. 835; Schl. S. OT. 61; 1600
95. Plu. 501F
96. IG<sup>2</sup> II, 1177.
97. Theoc. 7, 31-34
98. SIG<sup>2</sup> 438, 210 ss.
99. E.M. 443.
100. Hsch. s.v. θάρηλος
101. *ibid.*
102. *ibid.*
103. E.M. 443
104. D.L. 2, 5, 23; Harp. 180, 19.
105. La neteja de la ciutat és pròpia d'aquest mes de Targelió i adquireix una particular importància en el conjunt de les festes àti-

ques, com es veurà en la segona part d'aquest treball.

106. Paus. 7, 19 i 20.

107. Plu. 293 E

108. Paus. 8, 53, 3.

109. Se les ha anomenades les Tesmofòries Dèlies. Sobre l'oportunitat de les Tesmofòries en temps de sega, vegeu què en diem en la nota 41.

110. D. S. 5, 4.

111. Προτρογήτηρ és el nom d'una estrella que surt al temps de la verema i Προτρούγαιος és l'èpítet de Dionís associat en aquesta festa amb Posidó φυτάλμιος, cf. Hsch. s.v.

112. Hsch. s.v. βίσβην

113. En el cas de les Osofòries, hi ha tota una dimensió "cívica" que depassa el límit d'una festa exclusivament agrària; les Carnees, al seu torn, tenen una complexitat semblant.

### III. EL CICLE DE LA VIDA HUMANA

#### *III. 1. Les tres edats de la vida humana*

La successió de les estacions de l'any i les mutacions que s'observen en la natura tenen el seu paral·lel, comprovat i establert des de sempre, amb la vida humana. L'home que viu inserit en un context natural --i no en té d'altre-- observa aviat la semblança entre el seu esdevenir físic i l'evolució dels éssers animats que l'envolten. Els fenòmens del naixement i de la mort, del creixement i de la madura, de la reproducció i de l'anihilació, li són prou familiars en el seu entorn i en la seva pròpia existència i fàcilment s'estableix una relació entre l'experiència observada en la natura i la seva pròpia experiència de la vida humana.

Per això, el pas del temps que viu un home ha estat comparat al pas del temps en els camps i en la natura i el concepte d'estació ha servit també per a designar diferents etapes de la vida humana. Es parla de la pri-

mavera de la vida com de la primavera dels camps, i de l'hivern de l'home com de l'hivern de la natura, fent correspondre les semblances dels canvis biològics.

*III. 1. 1. Paral·lels i diferències entre la natura i la vida de l'home*

Ara bé, aquesta correspondència no és tan exacta que pugui atribuir-se de la mateixa manera a la vida el mateix cicle de la natura. Hem vist que el món grec reconeix tres estacions en el curs de l'any; l'hivern, la primavera i l'estiu, corresponents a l'etapa de la sembra - creixença, la floració i el fruit. Igualment, es parla de la primavera de la vida, de la saó i de l'hivern, però en un sentit diferent: la primavera correspon a la juvenesa; l'estiu, al punt dolç de la maduresa; i l'hivern, a la senectud i a la mort.

Aquest esllavissament de la metàfora de les estacions respon a l'ambivalència inherent al cicle natural que no es troba en la vida humana. En parlar de l'hivern agrícola, retrobàvem els dos conceptes indistriciament



barrejats de mort i vida, com és habitual en un context de fecunditat. L'hivern representa l'estació de la mort dels camps, del repòs, de la desaparició de Persèfone i del seu domini en el regne dels difunts. Les ofrenes funeràries que recordaven les ànimes dels traspassats, es troben a l'inici i al final de l'hivern, i la idea de la llavor que mor és la base de tota idea de sembra i germinació. Aquests difunts, però, no són venerats només en tant que morts, sinó, sobretot, pel seu caràcter donador de vida. Vida i mort són dues cares d'una mateixa realitat fertilitzadora. Els morts viuen a sota terra, que és allà on es colga la llavor, i d'ells ve la vida. L'hivern és alhora l'estació de la mort i de la naixença, amb una doble caracterització que el fa, com a mort, oposat a la primavera i a la plenitud del fruit, però que, com a sembra i germinació de la llavor, significa el començament d'aquest fruit.

El cicle de la natura té un començament i un acabament, però diferents del començament i de l'acabament de la vida humana. Quan la llavor és sembrada, comença un procés de

naixença que es clou amb l'esclat del fruit i la seva recol·lecció. La mort, en el cicle natural, no es troba al final, sinó al principi del procés. El que mor no és el fruit collit, sinó la llavor destinada a ser nou fruit. Al punt de saó, indicat per l'esplendidesa de l'ὄπωρα, no segueix una etapa de decadència i mort com a final d'un període, sinó que el que segueix és, directament, el començament del cicle. El fruit és collit en plena maduresa i ací s'acaba un recorregut que s'inicia immediatament altre cop amb una mort que representa alhora una naixença. Per això, l'hivern té un valor positiu com a estació de la germinació, de l'*origen* del procés.

En canvi, la vida humana no segueix l'evolució idèntica. La naixença no és l'hivern, sinó que és la primera edat de la vida, puixant en la seva juvenesa, a l'igual com la flor de la primavera. L'estiu és l'edat madura, la plenitud adulta, el que correspon al fruit a punt de collir. Però en el cas humà, aquest "fruit" no acaba en aquesta etapa de maduresa, sinó que --a l'inrevés que en el cas de la natura, en què el cicle s'acaba aquí--

inicia una etapa de decadència i de davallada que és entesa com a presidida per la idea de la mort, el seu terme final. Aquí la idea de mort no és productiva de vida, sinó que representa l'acabament definitiu de la vida. L'hivern és vist no com a principi d'una naixença que florirà a la primavera, sinó exclusivament en el seu aspecte de fredor, de temps rúfol i desavinent. No és l'etapa anterior --i necessària-- a la primavera, sinó l'oposició a l'estiu. L'ambivalència mort - vida que es trobava en el cicle natural es trenca en parlar de l'esdevenir humà, perquè aquí el cicle no recomença de la mateixa manera, a nivell individual. La mort representa l'acabament d'aquell individu --encara que l'espècie dels homes continuï, encara que es perpetui en una descendència--, mentre que la seva naixença no és vista com a mort, sinó com a inici de primavera. L'hivern, en comptes de ser gràvid de vida, com en la natura, és sinònim de la mort definitiva i ineluctable de l'ésser humà.

III. 1. 2. *Les tres edats humanes i el seu tractament literari*

Aquest paral·lel entre les etapes naturals i les humanes és observable en l'ús literari que es fa de les metàfores sobre les ὥραι. El passatge més il·lustratiu d'aquesta qüestió és, potser, el fragment 20 de Mimnèrm (1).

El text marca tres etapes de la vida: la de la florida primavera, el fruit de l'edat i la fi de la vida, caracteritzada per tota mena de mals. La paraula ὥρη (v. 1) apareix emprada en un sentit positiu, no com a referència només a "estació" en un sentit neutre, sinó que és sinònim de *saó*, de maduresa, i el seu final -- τέλος ὥρης (v. 1)-- és identificat amb la mort. Les comparacions són clares: en un primer moment compara les fulles de l'estació florida de la primavera a la flor de l'edat i la idea de la creixença queda reforçada per la referència al sol que fa créixer --αύξεται-- les fulles (v. 2). La paraula flor es fa servir tant per a la primavera com per a l'edat ( πολυάνθεμος ὥρη

ἔαρος (v. 1-2) ἀνθροισιν ἤβης (v. 3) ) i l'αὔξει-  
ται solar recorda el nom de la primera es-  
tació, Auxo, que en el món de la natura iden-  
tificàvem amb l'hivern, però que en l'àmbit hu-  
mà és l'etapa de creixença humana, o sigui, la  
primera joventut.

La segona estació és la del fruit,  
la maduresa de l'edat, la saó de la joventut.  
La metàfora agrícola continua: ἤβης καρπός  
(v.7-8) i altre cop es repeteix l'al·lusió al  
sol: ἐπὶ γῆς κίδναται ἡέλιος (v. 8). El sol  
és present a l'evolució de la natura, ja sigui  
fent-la créixer, ja sigui estenent-se damunt  
del fruit; en canvi, és absent de l'hivern  
--natural i humà--.

El tercer moment és la mort, o allò  
que és pitjor que la mort. La comparació amb  
l'ὄρη s'ha acabat, la referència a la natura  
ha quedat enrera. Hem arribat al τέλος ὄρης  
amb una doble vessant, la de la vellesa i la  
de la mort, les dues κῆρες μέλαιναί (v. 5),  
i les dues esperen pacients al final de l'esta-  
ció del fruit, després de la dolça florida pri-  
maveral i de la plenitud del καρπός . La ter-  
cera etapa és ja la mort, el θάνατος (v. 10)

hivernal, τέλος ὄρησ (v. 9). Les tres etapes humanes queden, així, establertes en una comparació amb les tres estacions de la vida vegetal, utilitzant també un vocabulari semblant, però capgirant-ne l'ordre: allò que en el món de la natura és el començament, perquè en realitat és un punt d'un cercle que, en el binomi mort - vida, comença i acaba alhora, en el camp humà és el final, perquè aquest cercle, per a l'individu, ja no existeix, sinó que l'acabament representa la mort sense ambigüitats. Auxo, Tal.lo i Carpo es converteixen en πολυάνθεμος ὄρη, καρπός i θάνατος dels quals només els dos primers són vistos com a positius.

No és només Mimnerm el que presenta aquesta comparació de la vida humana amb les estacions de l'any. Com a comparació general, la més coneguda és la de la Ilíada (2):

οἴη περ φύλλων γενεή, τοίη δὲ καὶ ἀνδρῶν.  
recuperada després per Semònides (3). L'equiparació de la joventut amb la flor de l'edat és també constant: ἄνθος ἥβης a Semònides (4), al mateix Mimnerm (5), a Teognis (6), sempre contraposada a la idea de la flor mústia que és la vellesa - mort.

Com a concepte de maduresa, ὤρη no té el sentit d'estació i per això es contraposa a θάνατος al qual li correspon l'hivern, per exclusió de l'època de la flor i del fruit. Miss Harrison llegeix, així, correctament Teognis (7), que relega ἔρωσ for a de la vellesa i només l'atribueix a la flor de l'edat. En la vida humana, l'hivern no és estació, ὤρη, perquè és sinònim de mort. En la vida vegetal, en canvi, l'hivern és la primera estació, perquè és alhora mort i vida.

La divisió tripartita de la vida humana és represa en altres indrets, sense fer-ne, però, una comparació natural. Així, el fragment 321 Merk-West d'Hesíode presenta una divisió en joves, mitjana edat i vells:

ἔργα νέων, βουλαὶ δὲ μέσων, εὐχαὶ δὲ γερόντων

divisió represa en altres indrets de la lírica arcaica (8).

Potser la referència més coneguda popularment de les tres edats de l'home sigui l'enigma tradicionalment atribuït a l'Esfinx: "un ésser de dos peus i de quatre, amb una sola veu i tres peus" (9), que és més fort com menys peus té damunt la terra. La solució a l'enigma

és prou coneguda: l'home quan és infant --quatre peus--, quan és jove --dos peus-- i en la vellesa --tres peus--, amb el punt culminant de la seva fortalesa en el moment del mig, el centre de la vida.

La comparació de la vida humana amb les estacions de l'any ha sofert també l'adaptació al reconeixement de quatre estacions solars, encara que observi, al fons, la pervivència d'una primitiva divisió tripartita. Diògenes Laerci cita Pitàgores i en fa una interpretació (10): "Divideix així la vida dels homes: un nen, vint anys; un jovencell, vint; un jove, vint; un vell, vint. Les edats es corresponen amb les estacions: el nen, la primavera; el jovencell, l'estiu; el jove, la tardor; el vell, l'hivern. Per ell és, doncs, el jovencell un adolescent; el jove, un home".

En realitat, es tracta de tres edats, una de les quals ha estat desfeta en dues. Pròpiament, el que hi ha és un παῖς, un νενηύς i un γέρον. La subdivisió entre νενηύσος i νενηύς és una adaptació al nombre de quatre estacions, per tal que la tardor --que ve expressada pel nou mot φθινόπωρον, "després de



όπώρα" després del temps del fruit-- tingui la seva correspondència. Diògenes Laerci arranja la successió d'edats interpretant aquesta duplicitat que ja el sorprén: ἔστι δ'αὐτῷ ὁ μὲν νεηνίσκος μειράκιον, ὁ δὲ νεηνίης ἀνήρ.

L'adequació de les quatre estacions solars que han adoptat ja la nomenclatura que elimina όπώρα - ἔαρ, θέρος, φθινόπωρον i χειμών-obliga a una divisió quadripartita de la vida humana en què l'època de la maduresa és desdoblada entre la primera i la segona joventut, que comprén també el desdoblament de l'estació estival en estiu i tardor, abans de la vellesa de l'hivern (11).

### *III. 2. Rituals d'iniciació i rituals agraris*

Si la vida del camp té una repercussió clara en la religió perquè es tracta d'un món de què depèn la subsistència humana i, per tant, cal que la relació amb els déus sigui prou satisfactòria com perquè aquesta subsistència quedi preservada i garantida, la vida humana en ella mateixa no té pas menys importància. La

fertilitat dels camps que acullen la llavor i la fan germinar i fruitar és idèntica a la fecunditat de la dona que infanta fills, la vida dels quals ha de ser també assegurada.

Vida agrícola i vida humana són vistes com a idèntiques, ja que idèntic és també el seu desenvolupament: una naixença, una creixença, una plenitud. Assegurar la pervivència de la vida humana significa garantir-ne l'aliment, però també assegurar el ritme de la procreació. Fecunditat humana i fertilitat agrícola són, doncs, dues facetes indivisibles de l'exigència de supervivència que presideix els rituals més antics.

Per aquest motiu, la relació amb els déus comportarà la preocupació per aquests dos vessants primordials de l'home: el conreu --la domesticació-- de la natura i la preocupació pel cicle de la vida humana. De la mateixa manera que, en el cicle natural de la terra, hi ha uns moments que exigeixen una atenció especial perquè comporten també una més gran perillositat, com són la sembra i els moments abans de la sega, també en la vida humana hi ha cir-

cumstàncies crítiques que reclamen unes pràctiques religioses complexes per tal d'evitar un mal desenllaç. La naixença humana i el pas del nen a l'adult --tant en l'aspecte masculí com femení, l'home guerrer o la dona casada i mare-- són ocasions en què el favor de la divinitat ha de ser reclamat amb una atenció especial. En un principi mític, els homes eren nascuts de la Terra, γηγενεῖς (12). El regal que Zeus va fer (a tall de càstig!) als homes, la primera dona, Pandora, representa la instauració de la manera "actual" de nèixer. La dona és, així, identificada amb la Terra, ambdues com a mares i ambdues mitjans de la supervivència humana. Cal assegurar, doncs, que la fillada sigui nombrosa, perquè aquesta representa el mateix que el blat, això és, la supervivència humana (13), i que assoleixi la plenitud. Per això, els ritus de transició que marquen el pas entre l'estat de la infantesa i el de la joventut, ritus que confirmen la pertinença d'aquella persona a la comunitat humana que els accepta com a membres plens, tenen un notable risc. Si el ritual no és dut a terme amb la correcció necessària, aquella transició no ar-

riba al seu fi i fracassa: aquesta és la idea que hi ha darrera dels mites de jovencells morts abans d'arribar a la maduresa o l'explicació dels parts fallits (14).

Tenint en compte, doncs, que els moments de la vida humana i el cicle de la natura són objecte de la mateixa atenció per part de l'home religiós, no sorprendrà pensar que el ritual participa també d'un aspecte i de l'altre. Garantir la vida és l'objecte d'unes pràctiques religioses dirigides alhora vers la natura i vers el cicle humà. No es tracta de dir que en un primer moment hi hagué la presa de consciència de la importància del camp i després, més tard, el desenvolupament d'una consideració de la vida humana: la subsistència --la pervivència-- d'entrada implica els dos aspectes. El cicle agrari i el cicle iniciàtic no són moments consecutius, sinó simultanis. Cal assegurar la fertilitat del camp i la pervivència del grup humà, alhora propiciant-se el favor dels déus i desacralitzant així les etapes més perilloses de la vida, tant vegetal com humana. D'aquí que els paral·lels entre els rituals agraris i els iniciàtics siguin

freqüents en les restes que posseïm i que sovint les dades resultin indestriables o confuses, senzillament perquè, originàriament, no pertanyien a dos móns diferents.

Ara bé, que en un principi les festes agràries i les iniciàtiques s'identifiquessin en bona mesura no implica que sempre, al llarg de tota la història grega, això hagués de ser així. Igualment com ens és difícil de destriar, d'entre el complex conjunt de festes gregues, aquelles que són purament i exclusivament agràries, també resulta impossible de decidir quines són exclusivament iniciàtiques i, sobretot, d'afirmar que hagin de correspondre forçosament a rituals de pagès. La qüestió és una qüestió de mètode: es planteja el mateix problema que en el cas de les festes del cicle agrícola. Tal com conservem les dades del ritual, una festa concreta no ha de correspondre forçosament a una única funció, sinó que es tracta de rituals polivalents que permeten una anàlisi des d'òptiques variades, sempre que se'ls consideri formant part d'un sistema més ampli. Poden aïllar-se elements significants d'una funció determinada, però que no en constitueixen obligatòriament l'única possible.

Així, parlar d'un cicle iniciàtic coexistent amb el cicle natural és possible a partir d'unes dades que ens mostren els dos aspectes indissolublement units, però no és un postulat aplicable a l'anàlisi exhaustiva del ritual d'època clàssica, que va més enllà d'una pura dependència del món natural i que ha aconseguit ja prou distanciament com per a dissociar, fins i tot, elements que en un principi eren units. Que la fecunditat humana i la iniciació fossin vistes com a inseparables de la fertilitat dels conreus és propi d'una societat depenent estretament de la terra, però no és absolutament necessari en un context que se n'ha independitzat fins a un cert punt.

Evidentment, el món antic no se separa mai del món agrícola, almenys tal com aquesta separació és entesa avui dia en una societat industrialitzada del primer món. En la πόλις clàssica continua la dependència del sòl com a mitjà de producció, però les relacions comercials estan basades en l'ús de la moneda, l'estructura de la societat recolza en una organització democràtica i no en una suma de llinatges

familiars i s'ha creat una xarxa complicada de dependències entre ciutats-estat. Els lligams ja no són de solidaritat de sang sinó de solidaritat política, i un sistema econòmic que era autosuficient per a proporcionar-se tots els serveis a l'interior del mateix casal --οἶκος -- és ara un sistema que intercanvia els serveis en un aglomerat, un conjunt --πόλις-- que ha compliat molt les relacions (15). L'agricultura continuarà tenint importància --i, per tant, el món religiós vinculat a ella--, però la iniciació, a més d'assegurar el pas d'una edat a l'altra i la fecunditat de l'espècie humana com a tal, no serà vista tant --o no només-- com a perpetuació física, sinó que de mica en mica podrà anar subratllant la complexitat del caràcter cívic d'aquell que és iniciat i els esdeveniments històrics i els mites fundadors pertanyents a la ciutat i constitutius d'ella. En aquest moment, els rituals d'iniciació no han d'anar, ja, forçosament units als agraris i es desdibuixen per especialització i per diversificació d'uns elements, per nuclearització que pot crear complexitat, unes festes originàriament precises --en un origen al qual, malauradament, les restes his-

tòriques no ens permeten d'accedir--.

Abordar, doncs, l'estudi dels rituals iniciàtics a partir del seu paral·lel amb els agraris obliga a l'humil reconeixement que no més serà possible marcar algunes traces de seguiment i imposar-se uns objectius molt més modestos: detectar alguns punts de contacte encara supervivents entre dos tipus de ritual, les interseccions --en les festes tal com les coneixem, no en una hipòtesi indemostrable de com podien ser-- entre els components agraris i els iniciàtics, fins i tot quan es troben en un context ritual que no pertany ni a unes ni a altres, sinó que se situa dins d'una complexitat que els deixa enrera.

El que es pretén a continuació, per tant, és això: senyalar punts de contacte detectables en els rituals d'època clàssica entre un món agrari i l'esfera de les iniciacions, encara que, com a rituals, s'hagin separat o s'hagin refós i transformat en una més gran complexitat religiosa.



III. 2. 1. *Primícies i purificacions*

El *φαρμακός* apareixia, en les festes agràries, com un clar element purificador destinat a netejar tota sutzura per tal de preservar la collita de tot mal. L'expulsió de la negativitat centrada en un personatge o el dol per la desaparició d'un jove eren característiques de determinades festes de sega que s'anaven repetint en el mite i en el ritual.

L'esquema bàsic del *φαρμακός* és d'un ésser que suporta una determinada prova --flagel.lació, lapidació-- i s'aparta del grup originari al qual pertanyia. Tot això s'acostuma explicar a partir d'una ordre divina que mana purificar-se en una situació de λιμός o de λοιμός (16), de fam o d'epidèmia.

Si bé aquest ritual de *φαρμακός* sembla clar pel que fa a la funció i és perfectament inserit en un culte agrari, hi ha rituals marcadament iniciàtics que presenten uns trets semblants. Les Carnees, a *Esparta*, eren festes en honor d'Apol.ló celebrades --si cal fiar-se de les dates incertes-- al mes d'agost. Pre-

senten un ritual molt complex (17), del qual una part molt important són les Estafilodròmies. Aquestes consisteixen en la cursa d'un Καρνεάτης (jove no casat -άγαμος- triat amb altres cada quatre anys) coronat de στέμματα (cintes) i perseguit pels Estafilodròms. Si arriben a agafar-lo, això es considera de bon auguri per a la ciutat; si no, és un mal aversany. Els perseguidors reben el seu nom de les στάγυλαι, els sarments, que probablement devien dur (18). Tenint en compte que s'apropa el temps de la verema, les Carnees apareixen com a festa de començaments de verema (semblantment al que passa amb les festes de primícies de sega) i, d'aquesta manera, no fa obstacle la seva col·locació temporal, ja que és lògic que sigui un mes abans de la verema pròpiament dita.

No cal anar a cercar en el Καρνεάτης perseguit cap encarnació teriomòrfica d'Apol·ló ni cap substitut d'un marrà o d'un animal que calgués matar un cop pres (19), sinó una persecució ritual d'un noi que ha assumit les característiques --purificadores i benèfiques-- del φαρμακός i una cursa que recorda les de

les Osofòries àtiques. A més, una explicació mítica de la institució d'aquest ritu recorda l'esquema ben conegut del delicte que exigeix un κάτασμα : Carnos era un endeví d'Apol·ló que fou mort per Hípotes, d'on la venjança del déu que va causar estralls en l'exèrcit dori, que van acabar-se amb la propiciació de Carnos (20). A partir de les magres referències que posseïm, no queda clar que les Carnees siguin pròpiament una festa d'iniciació, però la tria dels joves Carneates entre els homes no casats i la cursa, semblant a la de les Osofòries ateneses, fan pensar en alguna mena de ritu de transició (21). A més, l'altra gran particularitat d'aquesta festa, la construcció de cabanes de fulles en què habiten els joves, significa amb tota probabilitat l'exclusió de l'ordre habitual per a passar un període de segregació, típic dels rituals iniciàtics (22).

Unes setmanes abans de les Carnees, a *Esparta*, tenien lloc les Jacínties, una festa que s'ha vist com a festa de Cap d'Any per les seves característiques de capgirament de l'ordre establert i pel retorn a un estadi precivilitzat. Al primer dia tenia lloc el dol

per Jacint, un estimat d'Apolló mort per aquest en un llançament de disc (23). El dol per la mort de Jacint recorda el cas de Linos --també l'estimat d'Apolló-- i el dels joves segadors desapareguts. Jacint és un noi que no ha assolit l'estadi superior de la iniciació, que no ha traspassat satisfactòriament el ritu de transició necessari. La seva evocació i el plany per la seva mort tenen lloc en un context de sega i de collita, fent alhora referència a l'adolescència humana: la planta anomenada jacint era coneguda pels antics per la seva propietat de retardar, en els nois, l'aparició de la pubertat (24). L'endemà d'aquest primer dia de dol se celebraven cants en honor del déu --sobretot el pean-- i el ritual es transformava en una festa de joia. D'ací que alguns hi hagin vist una festa de renovació de la natura (25). Tenint en compte, però, que des de molt antic les Jacínties aplegaven tots els estaments de la ciutat i que la seva celebració obligava fins i tot a la treva de les armes (26), corresponen a aquelles festes que han assolit un alt grau de complexitat i una significació política en el si de la ciutat que depassa els elements

originaris estrictament rurals. Per la seva importància en el territori espartà, han estat comparades a les Panatenees àtiques (27) i, certament, la seva significació ciutadana és semblant. Tenint en compte això, no gensmenys, poden trobar-se en el binomi dol - joia i en el mite de Jacint com a adolescent no iniciat amb paral·lels en altres mites rituals, restes dels primers moments de coincidència entre el món agrari i l'iniciàtic.

També els nois enviats pels hiperboris a *Delos* per a portar-hi el primer blat no van retornar mai a casa seva. Triats entre els millors --οἱ τὸν ἄριστοι-- i en la flor de l'edat, desaparegueren i assoliren la glòria, εὐμοῖροι (28). Els acompanyaven en la mateixa missió les filles de Bòreas (29). En record d'aquesta expedició, les noies de *Delos* cada any ofereixen a la divinitat llurs cabelleres i els nois, el primer borrissol d'adolescents (30). Els hiperboris desapareguts recorden aquells herois de la sega, com Linos, Bormos, Maneros o Hilas, triats entre els joves més bells. Al mateix temps, l'ofrena del borrissol és també l'ofrena de la primera sega, com diu

Cal.límac (31), més encara si tenim en compte que *βουλος* significa pèl moixí, borriçol, i que hi ha una cançó que combina els dos mots, *βουλος* i *οὔλος*, referint-se a Demèter:

πλεῖστον οὔλον ἔει, βουλον ἔει (32). Demèter és anomenada *χλόη* en algunes ocasions, mentre que en d'altres és *Ἰουλώ* (33): Demèter verdejant o Demèter rossa d'espigues. El borriçol dels jovencells i la sega del blat es corresponen, com es corresponen també les ofrenes de primícies a Delos i la presentació de la cabellera dels joves (34).

A *Esparta*, una de les festes més riques de ritual eren les d'Artemis Ὀρθια Λυγοδέσμα, conegut sobretot per la διαμαστίγωσις o flagel.lació ritual d'uns efebs escollits entre els εὐγενεῖς. L'altar de la dea s'havia de tacar de sang periòdicament, en record d'aquella primera vegada en què els habitants dels quatre pobles d'Esparta entraren en lluita i moriren prop de l'altar, mentre que la resta, en càstig, fou atacada per una epidèmia. La manera d'acomplir aquesta ordre divina de banyar de sang l'altar és la flagel.lació en lloc de la mort. Però aquesta flagel.lació és,

ahora, una prova de resistència a la qual se sotmeten els efebs abans de ser integrats com a adults en la ciutat espartana (35). La fustigació marca la separació del món anterior i la integració en un nou ordre, ahora que la purificació.

Un altre cas clar d'apartament d'un món habitual i de retorn després d'acomplir una prova, amb una part de purificació, és l'expedició del παῖς ἀμφιθαλής de Delfos a Tempe, en ocasió de les Dafnefòries tebanes, en record de l'expiació apol·línia per la mort de la serp Pitó (36). El noi és acompanyat d'un cor de donzelles cantant en honor del déu i d'un sacerdot que porta la κωπώ o branca de llorer entreteixida de garlandes. S'han fet notables paral·lels entre aquesta festa i d'altres en què apareix també una branca semblant, i l'expedició indica, per alguns, una renovació d'estació (37). Les Dafnefòries contenen les característiques de purificació i de propiciació típiques d'una festa de fertilitat vegetal i, fins i tot, s'ha parlat explícitament de les característiques del φαρμακός (38). Al costat d'això, a més dels

trets de renovació de la natura, l'expedició a Tempe revesteix les característiques de segregació del grup, acompliment d'una prova i integració en la comunitat, pròpies d'un ritual iniciàtic (39).

En aquests ritus d'iniciació esmentats no sempre hi participen *tots* els joves d'aquella edat, sinó un grup que esdevé representatiu de la resta, triat per les seves característiques positives: εὐγενεῖς de bona naixença, i sovint ἀμφιθαλεῖς, això és, de pares encara vius, és a dir, que no coneixen el dol de la mort en la família. Això remet altre cop als trets que apareixen en els rituals agraris (40): l'ofrena del déu ha de ser la més escollida i la més neta de tota sutzura. La propiciació de la divinitat i el pas d'un estat a l'altre s'aconseguiran millor com millors siguin els qui l'executen, igual com s'esdevé en les primícies de la collita i igual com els segadors desapareguts en els mites de la sega són els més ben plantats. La puresa pròpia de les primícies i la compensació pròpia de les purificacions es retroben, doncs, en els mateixos personatges que atravessen un llindar de transició.



*III. 2. 2. Els rams de primavera \**

Arreu de Grècia es retroba, en nombrosos rituals, la presentació d'una branca ornada de garlandes i amb diferents penjolls, la qual acompanya processons dedicades a un déu o és portada de casa en casa per a recaptar queviures mitjançant una cançó. La forma més coneguda i més ben testimoniada d'aquesta pràctica és l'εἰρσιώνη àtica, però reapareix en d'altres contextos amb algunes variants que fan suposar un denominador comú sotsjacent a una pràctica que els grecs devien veure, arreu, com a idèntica.

Aquests rituals de processó, cançó i recapte acostumen a tenir lloc a l'entrada de la primavera, la qual cosa ha fet que se'ls qualifiqués de "branques de maig", a semblança d'altres costums que es troben arreu d'Europa, en què s'ornamenta un arbre o un ram que esdevé el centre d'una festa de primavera (41). El ritual grec, però, apareix també en altres ocasions que no són la primavera i, encara que, certament, té paral·lelismes amb usos que s'han

conservat arreu fins avui dia, no hi és immediatament identificable (42).

Segons els testimonis ressenyats en el quadre adjunt, podem classificar aquests rams en: a) εἰρεσιώνη àtica; b) altres rituals de cançó i recapte, amb o sense ram; c) altres rams sense recapte; d) altres ofrenes en contextos semblants.

#### A) Εἰρεσιώνη àtica

El ritual de rams de maig més ben testimoniats és el de les Targèlies, a Atenes. Diversos testimonis coincideixen a descriure l'εἰρεσιώνη com una branca d'olivera --en un sol cas es diu que fos de llozer (43)--, engarlandada amb cintes de llana vermelles o blanques i ornada amb diversos fruits de la terra i llaminadures: fruita seca --ἀκροδρύων--, pa, mel, oli, vi figues (44). Segons un escoli d'Aristòfanes, allò que es penja en la branca són les ὄραι, les estacions, interpretables, per comparació amb la resta de testimonis, en un sentit metonímic del

"fruit de les estacions", igual com Hesiqui diu ὠραῖα . (45).

Invariablement, l'εἰρσιώνη és acompanyada d'una cançó que els textos conserven amb prou fidelitat i que descriu tot allò que l'olivera duu penjat: "l'εἰρσιώνη porta figues i pans grassos, mel en una gerra i oli per untar-se i una copa de bon vi perquè s'adormi embriaga" (46).

Aquesta branca era oferta a Apol·ló i després de la festa es penjava a la porta de les cases, on s'estava durant tot l'any, fins la festa següent en què era renovada (47). En algun cas, era presentada al temple d'Apol·ló, com diu Eustaci (48) i una de les versions que recull Hesiqui (49), però sembla que el seu ús era popular i tenia el caràcter d'un element quotidià en la casa atenesa (50).

L'ofrena de la branca i la cançó eren prerrogativa dels infants (παῖδες) o bé, més concretament, d'un παῖς ἀμφιθαλής, o sigui, un adolescent amb els dos pares vius encara. L'ocasió de l'ofrena eren les dues festes que iniciaven i cloïen, respectivament,

l'estació del fruit: Targèlies i Pianèpsies (51). En això, els testimonis són reiteratius, així com en l'atribució a Apol.ló. Hi ha un altre cas en què es presenta l'εἰρσιώνη la festa de les Delfínies, el mes de Muniquió, quan Teseu marxa cap a Creta (52). També en aquest cas, el déu que rep l'ofrena és Apol.ló. Que l'εἰρσιώνη fos oferta a Apol.ló, essent el déu de les Targèlies, no ha d'estranyar. El que sorprèn és que, al costat de l'atribució a Apol.ló i de la confirmació que se celebrava a les Targèlies, l'εἰρσιώνη fos oferta també a Hèlios i a les Hores, una dada recollida tant per Hesiqui com per un escoliasta d'Aristòfanes (53). La situació de les Targèlies a principi de l'època del fruit pot explicar aquesta atribució, com veurem.

L'αἴτιον que dóna motiu del costum d'aquesta ofrena té un doble vessant, vist com a alternatiu per moltes fonts. D'una banda, l'εἰρσιώνη es relaciona amb la tornada de Teseu de Creta i el seu pas per l'illa de Delos, des d'on queda establert el ritual de la teoria anual a l'illa (54). D'altra banda, s'atribueix a una ordre del déu (Apol.ló ?) per

a fer cessar una fam --o una plaga-- que s'abatia damunt de la ciutat (55). Les dues versions --la súplica de Teseu i la fam-- coexisteixen en nombrosos testimonis. En el cas de les Delfínies, el motiu és el de Teseu, però no després de tornar de Creta, sinó abans de marxar-hi, en una ofrena de suplicants al déu (56).

En alguns casos, l'εἰρεσιώνη és descrita explícitament com a primícies ofertes al déu per a apaivagar una situació de fam (57). La idea de les primícies que pengen de la branca escau bé a una festa de Targèlies en tant que responen a una situació de fam, pròpia de la primavera (quan encara no s'ha collit res, però s'estan acabant les reserves de l'any anterior).

Les idees de la súplica i primícies són les dues que constitueixen la base de la significació de l'εἰρεσιώνη, i la seva col·locació en el calendari atenès és al començament i a l'acabament de l'estació del fruit, inaugurant el θερος-όπωρα (i acabant així la primavera) i cloent-lo alhora (i començant, per

tant, l'hivern), en una divisió també tripartita de l'any atenès. La presentació de fruits - primícies presideix l'estació de la collita, al començament i a la fi. Que realment les característiques del ram fossin exactament les mateixes --sobretot amb els mateixos fruits penjats-- tant en una ocasió com en una altra, ni es pot afirmar ni es pot negar sobre cap base textual. Les fonts que ens en parlen ho fan considerant les dues festes indistintament, d'on es dedueix que *la funció* de l'εἰσεσιώνη devia ser la mateixa en els dos moments, i que els atenesos establien una identificació --de ritual, d'αἴτιον i de finalitat-- entre les dues ocasions. Les Pianèpsies tenen lloc en un moment en què es poden oferir fàcilment "παντοδαπούς ἐκ τῆς γῆς καρπῶν" com a final que són de l'època estival. Les Targèlies se situen en un moment en què acaba un període d'escassetat --la primavera, en què tot floreix, però no hi ha res per a menjar, com diu Alcman-- i comença tot just el temps de l'abundor. La súplica perquè cessi una situació de fam és la que dóna lloc, cada any, a l'aparició d'una situació de riquesa. Ritual-

ment, complint l'ordre originària i fundant d'Apol.ló, es passa de la manca a l'abundància, de l'escassetat a la riquesa, de la fama a la collita. Al mateix temps, en acabar aquest període, es repeteix un ritual semblant, que reprèn el mateix motiu amb una idea de continuïtat: l'εἰρесиῶνη garanteix que a un temps d'escassetat segueix un temps d'abundor i que l'abundor del fruit collit és garantia de supervivència, és prevenció contra l'escassetat --ἀποτροπή λοιμοῦ--. Súplica i ofrena de pímicies s'entrecreuen, perquè no són dos elements oposats (58). L'ofrena al déu significa al mateix temps arrancar-li la seguretat que aquell fruit servirà per al que ha de servir, això és, per a garantir una supervivència que pot posar-se en perill si la vida natural no s'acompleix com sempre.

El primer significat de l'εἰρесиῶνη --el més antic, el que és a la base del costum popular i de l'ús estès i quotidià que es fa del ram-- és, doncs, probablement, un significat agrari, destinat a propiciar una collita i a garantir una continuïtat natural. Per això, s'entén la seva col.locació en dues grans

festes que marquen la transició entre les estacions de l'any agrícola a Atenes. L'atribució a Apol.ló --que no és un déu especialment agrícola-- pot ser explicada per la forta atracció que exerceix aquest déu sobre tots els rituals de primícies i sobre les purificacions que els acompanyen. Al costat d'aquesta dedicació, l'esment d'Hèlios i de les Hores té sentit. Tenint en compte que les Hores són les estacions de l'any, el recull de les primícies del fruit --les ὄραι-- els és dedicat, i això precisament en el moment en què comença l'estació per excel.lència --la que, metafòricament, rebrà el nom d'ὥρη, saó--, l'època del fruit.

Res no impediria, tampoc, pensar en l'εἰρσιώνη com un ritual de canvi d'any: l'entrada del ram que inaugura una nova etapa --l'etapa de l'abundor-- deixant enrera un període d'escassetat i de fam. El fet d'anar unida amb el φαρμακός de les Targèlies --la purificació definitiva de tot l'anterior-- podria corroborar-ho (59). Ara bé, d'una banda la manca de testimonis, d'altra banda la repetició de l'εἰρσιώνη a les Pianèpsies ens



impedeix d'afirmar categòricament que es tracta d'un Cap d'Any. Més aviat, l'εἰρεσιώνη inaugura una etapa nova --la del fruit-- que alhora clou, marcant-ne els límits, encara que la renovació de l'εἰρεσιώνη antiga per la nova seria un argument per a indicar un canvi d'any. De totes maneres, no queda clar quina de les dues εἰρεσιώναι --la de les Pianèpsies o la de les Targèlies-- es renovava (60).

La cançó és prou explícita: ἡ εἰρεσιώνη...φέρει .... Aquest φέρει es refereix tant al fet concret, pràctic, que el ram duu penjades llaminadures de tota mena, com al sentit genèric d'aquest φέρει : "proporciona", "fa arribar", referit a l'abundància de fruit que entra amb l'εἰρεσιώνη . Les primícies de la branca simbolitzen tot el que comença amb la cançó: l'entrada del temps en què s'ha acabat la fam, l'inici de l'estiu. El ram porta --físicament-- fruits, però, sobretot, els porta darrera d'ell, representa la introducció d'una continuïtat de fruit.

L'explicació de l'εἰρεσιώνη a partir del mite de Teseu té sentit en el conjunt

de festes ateneses, pel paper civilitzador que aquest heroi exerceix. La seva funció és la d'heroi civilitzador de l'Àtica --de la manera semblant a Hèracles, a qui també s'atribueix, en un text, l'εἰρσιώνη -- a partir del qual s'inaugura un nou temps per a Atenes. El paper que Teseu té en el ritual atenès serà analitzat amb molt més detall en la segona part d'aquest estudi, però convé recordar aquí algunes de les seves gestes: Teseu allibera el camí que duu a l'Àtica de ferotges entrebancs --el lladre Sinis (61)--, allibera la ciutat d'un tribut ignominiós --la història del Minotaure (62)--, estableix un nou sistema de govern i ajunta tot el país cohesionant-lo en un aplec de pobles --συνολικισμός (63)-- en lloc d'una dispersió de casals. Així doncs, inaugura una nova etapa de la *polis* que es constitueix d'aquesta manera com a tal i que és l'etapa que subsisteix ara, en el moment històric que viuen els atenesos que practiquen aquests rituals.

Les Pianèpsies recorden un moment particular de tot aquest mite de Teseu, potser el moment central: la seva tornada de Creta,

després d'una empresa que ha tingut èxit. Moltes dades de les Pianèpsies s'expliquen a partir d'aquest αἴτιον, encara que és obvi que es tracta d'una explicació forçada: el πύοντιον, la processó de les Osofòries, les Dipnofòries.. (64). No és estrany que també l' εἰρεσιώνη sofreixi aquest mateix tractament integrador en una història de civilització. Això explicaria, també, l'aparició d'aquest ram a la festa de les Delfínies, precisament el moment anterior a les Pianèpsies, mitològicament parlant: quan Teseu es disposa a sortir cap a Creta. En aquest cas, el ram adquireix exclusivament el valor de "branca de suplicant" presentada a l'altar d'Apol.ló, però és identificada --per la descripció-- amb la usual, de les Pianèpsies i les Targèlies (65). La relació de Teseu amb Delos i el seu caràcter "fundador" d'una teoria anual s'inclou també en la referència a l'εἰρεσιώνη. El viatge a Delos es feia, per ordre d'Apol.ló i sota el seu patrocini, per a portar-hi les primícies del gra. L' εἰρεσιώνη són les primícies del fruit, relacionades amb Apol.ló i amb Teseu. El cercle de relacions, amb un sentit a l'interior de

la ciutat atenesa, es tanca així, tenint en compte també que l'expedició a Delos probablement tenia lloc durant les Targèlies.

Hi ha un darrer element que crida l'atenció en l'εἰρησιώνη en context àtic. Es tracta de la llana, que s'ha volgut veure com a element originari de l'etimologia del mot --εἶρον, llana-- i que tots els testimonis afirmen com a part constitutiva important del ram. Curiosament, la llana que envolta el tany d'olivera no apareix en cap altre ram d'arbre de Grècia --encara que d'un argument d'absència, sobretot atès l'estat dels testimonis, no se'n pot treure cap conclusió, menys encara tenint en compte que en altres rams es parla de garlandes, sense especificar de quin material eren, cosa que no permet excloure un teixit com la llana--, mentre que a Atenes té un significat tot especial.

La llana, en el context de símbols grecs, representa la dona. Hi ha un curiós experiment sobre això, recollit per un autor hipocràtic: en posar en aigua un tros de llana sense filar i un tros de roba d'un teixit dens, del mateix pes, durant dos dies i dues

nits, es trobarà que la llana pesa més, perquè ha absorbit més líquid. La dona és com la llana, que absorbeix més fàcilment la humitat (66).

Aquesta comparació de la dona amb la llana té, en el mite atenès, una rellevància particular. El primer rei de l'Àtica que inaugura tota una successió "normal" de reis i que actua, ell també, com un personatge civilitzador, Erictoni, és fill d'una gènesi complicada en què intervenen alhora Atena, la Terra, Àtide i la llana. Hefest, desitjós d'Atenea, la persegueix, però la dea el defuig. Ell intenta de fer-li violència i ella se'l treu de sobre lluitant, però, en la baralla, l'esperma del déu ha caigut sobre la cuixa d'Atenea. Fastiguejada, la dea se l'eixuga amb un tros de llana que llença a terra. D'aquesta unió de la llana amb l'esperma del déu damunt la Terra naixerà Erictoni (confiat després a Àtide, la seva "mare" humana i epònima de l'Àtica) (67). Altre cop trobem un element de l'ἐλπεσιώνη --i un element que no hi manca mai-- relacionat amb un personatge significatiu de la història de la ciutat.

La llana, penjada a la porta d'una casa com a símbol de la dona, significa el naixement d'una filla, mentre que l'olivera, el d'un fill. L'element masculí i femení es troben, doncs, presents a l'εἰρσιώνη. Essent així, la referència a la fertilitat agrària va més enllà, per a entrar en el camp de la fecunditat humana. L'oposició olivera - llana, junt amb la funció de súplica i la presentació de primícies, correspon al mateix àmbit d'acció en què actua l'εἰρσιώνη, com a ritual garantidor d'un creixement. A més, la llana, per un atenès, havia d'evocar forçosament el mite d'Erictoni que significava quelcom de semblant a la referència a Teseu: la fundació de l'ordre civil (68).

#### B) Altres rituals de cançó i recapte

La cançó de l'εἰρσιώνη i la processó d'infants té paral·lels en altres indrets de Grècia, a l'inici de la primavera. Encara que els testimonis àtics no parlin, específicament, de la "recollida" de queviures per les cases a canvi de la cançó (sinó que és

l'"εἰρσιώνη" la que φέρει, porta fruits), res no impedeix de pensar que la forma de guarnir-la era precisament una aportació col·lectiva.

Aquest "recapte" a partir de l'ofrena d'una cançó, de porta en porta, existeix ben testimoniats a Samos, Rodes i Siracusa.

A *Samos*, la cançó és atribuïda originàriament a Homer (69), el qual, acompanyat de nens, anava de casa en casa cantant-la i aplegant queviures, també en la festa d'Apol·ló. Es tracta d'una llarga cançó que desitja la prosperitat i la sort a cada casa i recorda el retorn anual del mateix rit: "Torno cada any, com l'oreneta". El motiu de l'oreneta és corrent en aquestes cançons, com a significació de la primavera que arriba (com ho serà, sobretot, a Rodes). La cançó continua amb una exhortació a ser generosos: en la mesura en què es doni, la prosperitat entrarà també en la casa, en un intercanvi d'ofrena --la màgia de la cançó i el regal ofert pels de la casa-- que es repeteix anualment.

La cançó de Samos no va acompanyada --segons el text-- per cap branca, però rep

el nom d'εἰρεσιώνη , igual com a l'Àtica. Això pot explicar-se tant perquè Samos era una zona fortament sotmesa al domini àtic, com perquè el nom d'εἰρεσιώνη indiqués no només la branca d'olivera, sinó tot el ritual sencer, en què la cançó tenia tanta importància com el ram mateix, perquè l'una i l'altre acomplien la mateixa funció màgica.

A Rodés, es conserva la cançó que ha cridat més l'atenció entre tots els tipus, la cançó de l'oreneta (70). L'oreneta assenyala l'entrada de l'estació de la primavera --καλας ὥρας ἄγουσα -- i de l'any, en un retorn periòdic que es repeteix d'any en any (com era també el cas de l'oreneta de l'εἰρεσιώνη de Samos).

Aquest χειδονίζειν se situa a la primavera; l'oreneta que entra amb el bon temps ofereix prosperitat a canvi d'un regal de fruita, vi, formatge i pa, i amenaça si no s'acompleixen els seus desitjos. La cançó es pronuncia davant la casa --una casa rica, segons el text-- i constitueix la compensació material d'allò que és rebut, en un intercanvi



de dons --la cançó i el bon temps, d'una banda, i el recapte de l'altra-- present en tots aquests rituals.

Una cançó de característiques semblants és la de la cornella, que ha estat molt estudiada en la seva relació amb el sexe i el desig d'una bona fillada (71). Tant la cançó de la cornella com la de l'oreneta a compleixen bàsicament la mateixa funció i responen al mateix esquema: petició de dons i desig de prosperitat (una bona anyada, per a l'oreneta, i una bona nissaga, per a la cornella).

A *Siracusa*, els bucoliaistes cantaven una cançó de porta en porta que pot compararse amb les ja citades i que comportava també un recapte, amb l'afegitó d'un element nou, la competició entre els cantors (72). L'*αἴτιον* és l'acostumat que trobàvem en l'*εἰρσιώνη* àtica i en rituals de primícies: restablir amb ofrenes a Artemis una concòrdia perduda en una guerra.

Els cantors porten pa amb figures d'animals, una *panspermia* i vi, i es coronen de banyes de cèrvol. Aquest pa és el premi que rep el guanyador en la contesa musical.

mentre que els altres companys seus recorren els pobles demanant queviures. Segons el testimoni conservat, les cançons cantades pels bucoliastes eren diverses, enjogassades i ben-humorades --com ho és la de l'oreneta ròdia-- i acabaven amb el mateix desig de prosperitat, explícitament declarada com a compensació dels dons presentats a la deessa mitjançant els cantors.

#### C) Altres rams

Si en l'εἰρησιώνη àtica s'unien la cançó, la branca ornada i la petició de regals i en els rituals de l'apartat anterior apareixen cançons i regals, però no branques, cal examinar ara els casos en què apareixen rams decorats, sense tenir, però, cap testimoni de recapte i en uns contextos una mica diferents:

Hi ha, sobretot, quatre ocasions en què apareixen aquests rams, totes elles formant part d'un ritu iniciàtic. Es tracta de les Delfínies i Osofòries ateneses, les Dafnefòries tebanes, les Carnees espartanes i

el ritual d'Artemis Κορυθαλία també a Esparta.

En el primer cas, a Atenes, tant Delfínies com Osofòries representen els dos moments del viatge de Teseu a Creta, vist com una expedició de sortida (Delfínies), realitzament d'una prova (mort del Minotaure) i reintegració al grup (Osofòries). A les Delfínies, l'εἰρσιώνη oferta té un clar sentit de branca de suplicant; a les Osofòries no es retroba la mateixa εἰρσιώνη, sinó el sarment curull de raïms que porten vint joves, representants de les deu tribus, tots ells εὐγενεῖς i ἀμφιθαλεῖς . Es tractava d'una cursa des del temple de Dionís fins Falèron, i el guanyador rebia una πενταπλόα, una curiosa barreja de menjar que no és desproveïda de sentit en aquest context, com veurem (73).

Dur un sarment de vinya en lloc de l'esperada branca de llorer o d'olivera ha fet que no es considerés sempre comparable a l'εἰρσιώνη àtica, però les coincidències amb els altres rituals iniciàtics esmentats fan pensar en un ús molt semblant d'unes i altres. Tant

en les Osofòries ateneses com en les Carnees espartanes --en què uns nois σταυλοδρόμου, això és, portadors de σταύλαι, sarments, en persegueixen un altre-- els raïms evocuen l'època de la verema i, tenint en compte la funció de prosperitat de collita típica d'aquestes branques, és lògica l'aparició d'un fruit molt concret, el raïm, diferent de les primícies d'oli i gra que porta l'είρεσιώνη.

Les Dafnefòries tebanes consisteixen també en la processó d'un noi ἀμφιθαλής, acompanyat d'un parent proper que porta la κωπή això és, una branca de llorer o d'olivera ornada de garlandes (de llana?), flors i unes boles de bronze. Era seguit per un cor de donzelles que cantava una cançó en honor d'Apol·ló, probablement una cançó de súplica (74). El ritual de les Dafnefòries constitueix una clara expedició iniciàtica, i en aquest sentit, la κωπή exerceix un paper semblant a l'είρεσιώνη de les Osofòries.

L'altra gran ocasió en què apareix una branca d'aquesta mena és la festa d'Àrtemis Κορουάλεια a Esparta. La κορυθάλη és una branca de llorer o d'olivera, sinònim per al-

guns, de l'εἰρεσιώνη àtica, amb la particularitat que d'aquella es diu que és presentada en ocasió de casaments i en la iniciació dels efebs (75). En aquest cas, no duu regals de cap mena ni h ha cap cançó de recapte, però el destí de la κορυθάλη és el de l'εἰρεσιώνη ser penjada a la porta de les cases. Artemis Κορυθάλεια té com a missió protegir les dones que infanten i els nou-nats. A les Titenídiess, les dides s'aplegaven per a celebrar Artemis i ballaven una dansa en honor de la dea (76).

La fecunditat humana té aquí un paper molt important en l'inici de la vida humana --el naixement-- com en la continuació correcta d'aquesta vida --la iniciació a l'estat adult--. Com la llana de l'εἰρεσιώνη àtica o els desitjos de bona fillada de la cançó de la cornella, la κορυθάλη espartana porta bona fortuna a la naixença i a l'esfera de la vida humana en tot el seu desenvolupament.

En aquests casos, la decoració del ram és minsa (tret de les Dafnefòries) i no conté queviures; a més, no hi ha recapte de cap mena, ni cançó que l'exigeixi, si bé el cant de súplica i de propiciació de la divini-

tat (no com un desig de prosperitat, és a dir, un do compensatori del regal dels aliments, com era en els casos anteriors).

D) Altres ofrenes semblants

En relació amb els ritus iniciàtics, alguns dels components de l'εἰρεσιώνη reapareixen, a Atenes mateix, en una altra ocasió. Es tracta del λίκνος, que conté pans oferts per un παῖς ἀμφιθαλής coronat d'aglans (77). El motiu és clarament un ritu de transició: un canvi de la vida antiga --παλαιού βίου -- a una millor --ἐπι το κρεῖττον--. El que es deixa enrera, segons els textos, és una manera de viure salvatge i antiga per a trobar l'aliment present --ἀπώσαντο μὲν τὴν ἀγρίαν καὶ παλαιὰν δίαιταν, εὐρήκασι δὲ τὴν ἡμέρον τροφήν.

La coronació del παῖς amb espines i glans és explicat apotropaicament, το ... πέμμα κακὸν ἔλεγον , L'ofrena dels pans en ocasió del matrimoni respon al mateix tipus

de costum que el que explica Pòl.lux: la nit de nuvis, els casats reben un morter per mol-dre el gra i un pot per a torrar-lo (78). Finalment, una ofrena que no es relaciona amb les iniciacions, però que respon als esquemes apareguts anteriorment, és l'ofrena a Apol.ló, a Patara, una ciutat de Lícia. Tampoc aquí no apareix ni la branca ni la cançó, però el que se li ofereixen són figures en forma de lira, d'arc i de fletxes (els atributs d'Apol.ló) (79).

III. 2. 3 Πενταπλόα, κυκέον, πανσπερμία.

L'είρεσιώγη, que apareix en cultes de fertilitat i d'iniciació alhora, duu pen-jats una sèrie de queviures que es retroben, amb molt poques variants, en uns menjars força sorprenents i atípics. Els contextos en què apareixen són semblants, tant que permeten suposar una significació relacionada.

En primer lloc, el premi que rebia el vencedor de les Osofòries ateneses era anomenat πενταπλόα, una barreja de vi, mel, for-

matge, ordi i oli, ingredients de l'είρεσιώνη (sense el formatge i amb l'addició de les figues) (80). Aquest beuratge és semblant a la barreja dolça de llegums que té lloc en un moment immediatament precedent les Pianèpsies, i que consisteix en una πανσπερμία: una barreja de faves bullides (πύανος πολτός), blat i mel i que, recordem-ho, constitueix el menjar dels que retornen de l'expedició a Creta (en un context, per tant, iniciàtic) (81). A les Targèlies es repetia una bullida de llegums i grans semblant (82).

Semblant a la πενταπλόα és la barreja del κυκέον, que apareix tot sovint en els poemes homèrics i amb què Circe encanta els seus hostes: vi, mel, formatge i farina (83). Un κυκέον un xic diferent és el d'Eleusis, que es donava als qui hi anaven a iniciar-se: aigua, farina i menta.

Més complet és el curiós menjar de la κοπίς espartana, en ocasió de les Jacínties. A més de l'έγκρίς, un pastís fet d'oli i mel, es barrejava formatge, figues, faves i mongetes (84).



Recordem, finalment, el premi de la contesa musical dels bucoliastes a Siracusa: el pa amb vi i una πανσπερμία (85).

Les πανσπερμίας s'han vist --i crec que encertadament-- com a ofrenes dels fruits collits, tant per a propiciar-se la nova sembra --en el cas de les Pianèpsies-- com per a preservar la futura collita --en el cas de les Targèlies--. Al mateix temps, però, és clar el caràcter iniciàtic del κυκείον i de la πενταπλόα que constitueixen alhora una prova més de resistència que ha de superar el que s'inicia, i una participació de l'aliment dels déus, en tant que aquestes menges constitueixen també les primícies ofertes a la divinitat. Per això, l'εἰρεσιώνη és una ofrena de primícies que porten la prosperitat vegetal, i la πενταπλόα i similars una ofrena de menges que assegurin el correcte pas a l'edat adulta (86).

Veiem, doncs, com les coincidències entre els rituals agraris i els iniciàtics són detectables en nombrosos elements, sense que per això --repetim-ho-- s'hagin d'enten-

dre com a festes simultànies i unides encara en època històrica. L'expiació i la purificació pertanyen tant a un món com a l'altre, i l'ofrena de primícies presenta clarament les dues vessants, la del fruit (θάργηλος) i la de l'ésser humà (παῖδες εὐγενεῖς i ἀμφιθαλεῖς) d'una manera tan estreta que es retroben, indissolublement units, en el particular ritus de les εἰρεσιώναι, on el ram decorat, la cançó, el recapte de queviures i la processó fan referència, alhora, a la fertilitat vegetal i al bon transcurs de la vida humana. La relació de l'home amb el déu es realitza a base del do i del contra-do (δῶρον -ἀντίδωρον): a l'ofrena d'un ram que porta prosperitat correspon el regal d'unes primícies que, al seu torn, en tant que són compartides (en l'àpat de les criatures del χελιδονίζειν de Rodes o en la πενταπλόα de les Osofòries) asseguren, de la part de la divinitat, l'arribada d'un bon any i d'una juvenesa ben assolida (87).

*Notes al Capítol III*

1. Mimn. 20 G.-P.

Ἡμεῖς δ'οἶά τε φύλλα φύει πολυάνθεμος ὦρη  
ἕαρος, ὅτ'αἴψ'αύγῃσ'αύξεται ἡελίου,  
τοῖσ'ἔκελοι πήχυιον ἐπὶ χρόνον ἀνθεσιν ἤβης  
τερπόμεθα, πρὸς θεῶν εἰδότες οὔτε κακόν  
οὔτ'ἀγαθόν· κῆρες δὲ παρεστήκασι μέλαιναι,  
ἧ μὲν ἔχουσα τέλος γήραος ἀργαλέου,  
ἧ δ'ἐτέρη θανάτοιο· μίνυνθα δὲ γίγνεται ἤβης  
καρπός, ὅσον τ'ἐπὶ γῆς κίδναται ἡέλιος,  
Αὐτὰρ ἐπὴν δὴ τοῦτο τέλος παραμείψεται ὦρης,  
αὐτίκα δὴ τεθνάναι βέλτιον ἢ βίος·  
πολλὰ γὰρ ἐν θυμῷ κακὰ γίγνεται· ἄλλοτε οἶκος  
τροχοῦται πενίης δ'ἔργ'ὄδυνηρὰ πέλει·  
ἄλλος δ'αὐ παίδων ἐπιδευέεται, ὧν τε μάλιστα  
ἰμείρων κατὰ γῆς ἔρχεται εἰς Ἀΐδην·  
ἄλλος νοῦσον ἔχει θυμοφθόρον· οὐ δὲ τίς ἐστὶν  
ἀνθρώπων, ᾧ Ζεὺς μὴ κακὰ πολλὰ διδῷ.

2. *Il.* VI, 146

3. Semon. fr. 8 dubium West (= 85 Bergk; Semon.  
Amorg. 29 Diehl; 1 Adrados). A propòsit  
de l'atribució, discutidíssima, d'aquest  
fragment, cf. ADRADOS, *Líricos griegos*,  
Barcelona, 1956, I, P. 152, n. 1. i M. L.  
WEST *Studies in Greek Elegy and Iambus*,  
Berlín, 1974, pp. 179 ss.

4. *ibid.*

5. 20 G.-P., 3

6. Theog, 1070; 1305.

7. p̄ag. 187

8. *Carm. Pop.* 24 = *PMG* 870 Page

9. *AP* 14, 64

Ἔστ δίπουν ἐπι γῆς και τετράπον, οὗ μία φωνή  
και τρίπον· ἀλλάσσει δε φωνη μόνον, ὅσσ' ἐπι γαῖαν  
ἐρπετα κινεῖται ἀνά τ' αἰθέρα και κατα πόντον.  
ἀλλ' ὁπόταν πλείστοισιν ἐρειδόμενον ποσι βαίνη.  
ἔνθα τάχος γυίοισιν ἀφαιρότατον πέλει αὐτοῦ.

10. *D. L.* 8, 10

11. Per a aquesta divisió en tres edats, cf.

VILCHEZ; R. ADRADOS (II) pp. 97s, (IV) pp.

103-122, esp. p. 112: "... La cara sombría

de la vida humana està constituida para la

lírlica por el tema de su debilidad e impo-

tencia, de un lado, y por el de la vejez y

el de la muerte por otro; ambos temas son

solidarios. El tema de la juventud es sólo,

con frecuencia, una contrapartida de ellos.

Es un primer momento, bello y feliz, del hom-

bre, que sirve para colocar en un mayor con-

traste los temas dolorosos de la vejez y la

muerte".

12. MONTANARI p. 32.

13. Tenir fills no significa només la perpetua-  
ció instintiva de l'espècie, com en un gènere

animal, sinó la pervivència de l'individu que, mort, passa a formar part d'aquella "nissaga dels avantpassats" i la tradició familiar de què els grecs són tan gelosos. El crim dels pares és expiat pels fills i, sigui quina sigui la injustícia comesa, al final "arriba el càstig". (Sol. 1 G.-P., 29-32).

14. Ifigènia reclama les robes de les dones mortes de part, com una mena de compensació d'un ritual mal acomplert, al temple d'Àrtemis Braurònia, a Atenes.
15. HUMPHREYS, p. 131.
16. *Schl. Ar. Ran.* 730 ss.; *Schl. Ar. Pl.* 454.
17. Cf. PREHN, a *RE* 1986 - 1988.
18. Hsch. s. v. σταφυλοδρόμοι
19. WIDE, *Lakonische Kulte*, Leipzig, 1893, p. 77, PREHN, o. c. 1987.
20. Paus. 3, 13, 3-5
21. JEANMAIRE (I) p. 525; BRELICH p. 153.
22. VAN GENNEP; p. 249.
23. Paus. 3, 19, 4.
24. Plin. *H. N.* 21, 97; Diosc. 4, 63.
25. NILSSON (I) p. 138; FARNELL IV, pp. 265 ho discuteix.

26. Paus. 4, 19, 4; Hdt. 9, 7-11.
27. MIKALSON (II).
28. Hdt. 4, 33.
29. Call. *Del.* 293.
30. Hdt. 4, 34.
31. Call. *Del.* 296-299.
32. Carm. Pop. 3 = *PMG* 849 Page
33. Ath. XIV, 618 D.
34. Cf. J. W. FITTON, pp. 231-238.
35. Paus. 3, 16, 7-12; NILSSON (I) p. 192;  
GEBHARD, p. 66.
36. Paus. 9, 10, 4; *Plu. qu. graec.* 293 C
37. HARRISON (II) pp. 323- 326.
38. HARRISON (I) p. 113.
39. JEANMAIRE (I) pp. 391 - 394.
40. Cf. *supra* p. 94 ; per la relació amb els rituals agraris, cf. SBORDONE.
41. PESTALOZZA pp. 265-274 presenta altres exemples d'"arbre de maig" d'arreu d'Europa.
42. El costum de l'arbre de maig (Maibaum o Maizweig; may-pole) conservat en molts pobles d'Europa, comporta rituals molt complexos d'entronització, que remetien més aviat als cultes a l'arbre. Avui dia, a casa nostra, els costums que més recorden l'usatge

antic són les celebracions del Diumenge de Rams i les caramelles --una cançó de recapte-- del Diumenge de Pasqua Florida i de Pasqüetes, cf. AMADES, II, pp. 841-902.

43. Hsch. s. v. εἰρεσιώνη

44. *ibid.*

45. *ibid.*

46. *ibid*; Schl. Ar. Eq. 728; EM 303

εἰρεσιώνη σῦκα φέρει καὶ πίονας ἄρτους  
καὶ μέλι ἐν κοτύλῃ καὶ ἔλαιον ἀποψήσασθαι  
καὶ κύλικ' εὐξωρον, ὅπως μεθύουσα καθεύδῃ

47. Hsch. *loc. cit*; Schl. Ar. Eq. 728.

48. Eust. *ad Il.* X, 495.

49. *loc. cit.*

50. Per les referències que hi fa Aristòfanes,  
Eq. 728; Pl. 1053.

51. Hsch. *loc. cit.*; Plu. *Thes.* 22; Schl. Ar. Eq:  
728; Eust. *loc. cit.*

52. Plu. *Thes.* 18, 1.

53. Hsch. *loc. cit*; Schl. Ar. Eq. 728

54. Plu. *Thes.* 21 i 23.

55. Eust. *loc. cit*; Hsch. *loc. cit.*

56. Plu. *Thes.* 18, 1; Hsch. *loc. cit.*



57. Hsch. *loc. cit.*

οἱ μὲν γὰρ φασιν, ὡς λοιμοῦ πᾶσαν τὴν γῆν κατασχόντος ὁ θεὸς εἶπε προηροσία τῇ Διοῦ ὑπὲρ πάντων θῦσαι θυσίαν Ἀθηναίους· οὗ ἔνεκεν χαριστήρια πανταχόθεν ἐκπέμπουσιν Ἀθήναζε τῶν καρπῶν τὰς ἀπαρχάς.

58. Per tot el referent a les branques de suplicant, cf. l'excel.lent treball de John GOULD.

59. HARRISON (I) p. 108.

60. Encara avui es renoven, cada Diumenge de Rams, la palma, l'olivera o el llorer beneïts que es pengen al balcó d'un any per l'altre i als quals s'atribueixen funcions protectores i benèfiques per als qui habiten aquella casa.

61. Plu. *Thes.* 8, 3.

62. Plu. *Thes.* 19, 20.

63. Plu. *Thes.* 24.

64. Plu. *Thes.* 23, 2-5.

65. Plu. *Thes.* 18, 1 parla d'una branca d'olivera entreteixida de llana blanca.

66. Littré VIII, pp. 12-13; cf. MIRALLES (II) p. 273.

67. Apollod. III, 14, 5.

68. Cf. MIRALLES *op. cit.*; DETIENNE (V) p. 297.  
69. Ps. Hdt. *Vit. Hom.* 33; cf. ADRADOS (II) pp.  
71 s i (I) p. 405.  
70. Ath. 360B = *Carm. Pop.* 2 Page (PMG 848).  
Cf. sobretot per a aquesta cançó, R. ADRA-  
DOS (III) I (II) p. 78

ἦλθ' ἦλθε χελιδῶν  
καλᾶς ὥρας ἄγουσα,  
καλοῦς ἐνιαυτοῦς,  
ἐπὶ γαστέρα λευκά,  
ἐπὶ νῶτα μέλαινα.  
παλάθαν σὺ προκύκλει  
ἐκ πίονος οἴκου  
οἴνου τε δέπαστρον  
τυροῦ τε κάνυστρον·  
καὶ πύρνα χελιδῶν  
καὶ λεκιθίταν  
οὐκ ἀπωθεῖται· πότερ' ἀπίωμες ἢ λαβώμεθα;  
εἰ μὲν τι δώσεις· εἰ δε μή, οὐκ ἐάσομες·  
ἢ τὰν θύραν φέρωμες ἢ τὸ ὑπέρθυρον  
ἢ τὰν γυναῖκα τὰν ἔσω καθημέναν·  
μικρὰ μὲν ἐστι, ραιδίως νιν οἴσομες.  
ἂν δὴ φέρῃς τι, μέγα δὴ τι φέροις·  
ἄνοιγ' ἄνοιγε τὰν θύραν χελιδόνι·  
οὐ γὰρ γέροντές ἐσμεν, ἀλλὰ παιδία.

Variants d'aquesta cançó es conserven encara avui dia a Grècia, tant a Tessàlia i Macedònia com, sobretot, a les illes. Continua essent una cançó d'anunci de l'arribada de la primavera a la manera antiga, desvinculada de l'equinocci --és la cançó del primer de març, Πρωτομαρτιά -- cantada per criatures que recapten ous i llaminadures. Cf. Δημ. Σ. ΛΟΥΚΑΤΟΣ, Πασχαλινά και τῆς Ἀνοιξῆς, Atenes 1980, pp. 26-28, i l'enregistrament musical de la cançó actual a Τραγούδια Ρόδου, Χάλκης και Σύμης Society for the Dissemination of National Music, Ford Foundation Grant, vol. 4, Atenes, 1975.

71. Ath. 359 E = *Carm. Pop.*35 Page (PMG 881).  
Cf. MIRALLES (I) i ADRADOS (II) p. 72.
72. Prolegom. Theocr. B. b p. 3 Wendel (= PMG 882 Page)

Δέξαι τὰν ἀγαθὰν τύχην  
δέξαι τὰν ὑγίειαν,  
ἂν φέρομεν παρὰ τᾶς θεοῦ  
ἂν † ἐκλελάσκειτο† τήνα

Cf. ADRADOS (I) p. 419.

73. *Infra* p. 182 ; Cf. KADLETZ
74. Procl in Phot. *Bibl.* 239; Cf. ADRADOS (I)  
p. 406; SCHÖNBERGER, pp. 87 s.
75. *EM* 531, 53; 303; Hsch. s.v.
76. Ath. 139 A; cf. CALAME pp 301 ss.; NILSSON  
(I) pp. 182-189.
77. Hsch. s.v. ἐφουγον ; Paroem gr. I, 82,  
10ss; II, 429, 8 ss; Eust. *ad. Od.* XII, 361.
78. Poll. I, 246; III, 37-38.
79. Steph. Byz. s.v.
80. Procl. in Phot. *Bibl.* 239; Aristodem *F Gr*  
*Hist* 383 F 9
81. Plu. *Thes.* 22, 5; cf. KADLETZ.
82. Hsch. s.v. θαργήλια
83. *Od.* X, 234; cf. HARRISON (II) p. 319.
84. Ath. 4, 139-140; cf. CALAME pp. 319 s;  
JEANMAIRE (I) p. 528; NILSSON (I) p. 135.
85. Prolegom. Theocr. B. b, p. 3 Wendel.
86. "... Les recettes magiques et mystiques de  
ces préparations, dont la consommation re-  
vêt parfois un caractère d'ordalie, exigent  
précisément que, par prouesse ou triomphe  
au cours d'une joute, celui auquel elles  
sont présentées se soit avéré digne d'en

supporter les effets. ... L'éducation du *couros* ... est une imitation de l'éducation que reçoivent les dieux; l'initiation qu'elle comporte a pour effet de rapprocher le novice de la condition divine " JEANMAIRE (I) pp. 348s i continua comparant l'ambrosia amb el *κικέον* segons una interpretació d'Ath. 11, 473 C. Cf. també CALAME p. 321

87. "There is always reason for frightening anticipations, there is no guarantee for the outcome of the next hunt, or of the crops growing in the fields. Foreshadowing future problems at the moment of success, redirected giving, demonstrative offering, will transform anxiety into expectation". BURKERT (III) p. 54

\* Vegeu quadre número 2.

| NOM              | DESCRIPCIO   | FONT                             | LLOC     | EPOCA                                    | PERSONATGE          | DEU                      | FUNCIÓ | COL.LOCACIÓ                         | altrov                              |
|------------------|--|----------------------------------|----------|--|---------------------|--------------------------|--------|-------------------------------------|-------------------------------------|
| Χελιδόνι [εἶδος] | cançó<br>recapte   | ATENEU                           | RODES    | BADROMIO<br>(=Elafebolió<br>àtic)        |                     | À R T E M I S<br>Αυαία   |        |                                     |                                     |
|                  | cançó<br>recapte<br>bucòlica<br>egon<br>figures d'animal<br>πανοπερμία<br>vi<br>garlanda | PMC 882 Page                     | SIRACUSA |  |                     |                          |        |                                     | després<br>d'una<br>guerra<br>civil |
| Κωτώ             | olivera<br>llozer<br>flors<br>boles<br>cintes  | PLUTARC                          | TEBES    | DAFNEFORIES<br>(cada 8 anys)             | παῖς<br>ἐμφυθάλης   | A P O L L O              |        |                                     |                                     |
| Πατάρα<br>=κίσπη | pastes<br>arcs<br>flors  | ST. BYZ.                         | PATARA   |  | κόρη                |                          |        |                                     |                                     |
| Αίκνος           | corona d'agians<br>cistella<br>fruites<br>pans   | EUSTACI<br>HESIQUI<br>Paroem. gn | ATENES   |  | παῖς<br>ἐμφυθάλης   |                          |        |                                     | canvi<br>d'estat.<br>noçes          |
| Ε                | llozer<br>olivera  | HESIQUI<br>E.M.<br>Schl. Ar.     | ESPARTA  |  | efebos<br>casaments | À R T E M I S            |        | davant les<br>portes                |                                     |
|                  | κοτύλη<br>lira<br>figures<br>sarments  | SUIDAS                           |          |  |                     |                          |        |                                     |                                     |
| I                | llana<br>olivera   | PLUTARC                          |          | DELFINIES<br>(Muniquiό)                  |                     | A                        |        | partida<br>de TESEU                 |                                     |
| P                | olivera<br>llana<br>fruits<br>cançó  | EUSTACI<br>HESIQUI<br>PLUTARC    |          | P I A N E P S I E S<br>7 Pianepsiό       | ἀμφιθαλής<br>παῖς   | P . O L L                |        | cases<br>TESEU                      | fam                                 |
| E                | olivera<br>llana<br>ὠραία  | HESIQUI                          |          |  |                     |                          |        | return<br>HERACLES                  | fam                                 |
| Σ                | branca<br>garlandes llana<br>vi<br>fruites<br>figues<br>cançó                            | E.M.                             |          |  |                     | ό                        |        | cases                               | fam<br>suplica                      |
| I                | fruites seques   | HESIQUI                          |          | P I A N E P S I E S<br>T A R G E L I E S | οἱ<br>παῖδες        | H O R E S<br>H È L I O S |        |                                     | fam                                 |
| Ω                | branques<br>llana<br>ὠραία   | Schl. Ar.                        |          |  |                     |                          |        | porta<br>de les<br>cases            |                                     |
| Ω                | cançó<br>recapte   | Ps. Hdt., V.H.<br>SUIDAS         | SAMOS    | VOUMNIA                                  | Homer<br>παῖδες     | A P O L L O              |        |                                     |                                     |
| N                | olivera<br>llana<br>fruits<br>cançó  | Schl. Ar.                        |          |  |                     |                          |        |                                     |                                     |
| H                | llozer<br>llana<br>pa<br>figues<br>κοτύλη  | HESIQUI                          |          |  |                     |                          |        | PRIMICIES                           | fam<br>o<br>epidē-<br>mia           |
|                  | llozer<br>llana<br>pa<br>figues<br>κοτύλη  |                                  |          |  |                     |                          |        | porta<br>de les<br>cases<br>(l.any) |                                     |







B. ORDENACIÓ DE L'ANY ÀTIC

## I. ELS LÍMITS DE LES TRES ESTACIONS \*

Les tres grans estacions de l'any agrícola grec són particularment marcades a Atenes per tres festes que ocupen un lloc important al calendari civil: les Pianèpsies a començaments del mes de novembre; les Antestèries a inicis de març, i les Targèlies a inicis del mes de maig. Totes tres estan a cavall de dues estacions i tanquen un període al mateix temps que n'obren un altre. Els seus rituals presenten unes similituds i unes reiteracions que permeten relacionar-les entre ells i establir el seu caràcter de frontissa entre les tres èpoques en què es divideix l'any.

### *I. 1. El ritual*

Serà bo de recordar aquí l'esquema bàsic del ritual d'aquestes tres festes. Les *Pianèpsies* tenien lloc el dia 7 de Pianepsió (octubre - novembre) i prenién el nom de l'element primordial de la festa: la bullida de faves ( $\mu\acute{o}\nu\alpha\iota\omicron\nu$ ) (1) amb altres llegums i possiblement

endolcit tot amb mel (2). Aquest *πυάνιον*, constituït pel que els grecs anomenaven una *πανσπερμία* era ofert a Apol.ló (3). L'altre gran element de la festa era l' *είρσειώνη*, la branca d'olivera envoltada de llana, portada per les cases per un cor d'infants recaptant alguna llaminadura per als portadors i prometent benediccions a la casa, i que després era penjada a la porta de les cases, on restava tot l'any (4).

L'endemà de les *Pianèpsies* tenien lloc les *Oscofòries*, que era una processó de joves des del temple de Dionís fins al santuari d'Atena Escira (5), en què els joves --*ῥοχοι*--, disfressats de dones, portaven sarments amb raïms penjats. Hi havia una *dipnofòria*, o sigui un banquet, en honor de les tres filles de Cècrops (6).

Les *Antestèries* se celebraven al mes d'Antesteriό, que prenia el nom de la festa, els dies 12, 13 i 14. El dia 12 era anomenat *Πυθοιγία* el 13, *Χόες* i el 14 *Χύτραι*, d'acord amb el ritual propi de cada dia. El primer dia era dedicat a l'obertura de les gerres de vi de la collita de l'any, que no s'havia tocat fins aleshores.

El segon dia tenia lloc un banquet que no reunia les característiques habituals dels àpats ciutadans, sinó que cada atenès havia de portar-hi el seu menjar i la seva gerra ( χοῦς , d'on pren nom el dia (7) ) i consumir-ho en silenci i sense contacte amb els altres (8). A continuació tenia lloc el ἱερός γάμος entre la βασιλίνα i Dionís, amb una processó al temple de Dionís Limnates, i probablement un intercanvi d'insults rituals (9). El tercer i darrer dia era un dia en què els morts vagaven per la terra, i calia prendre mesures per a protegir-se'n. Aquestes mesures eren untar de pega la porta de les cases i mastegar ῥάμνος , planta considerada de propietats apotropaiques (10). Es bullia una πανσπερμία en un pot, χύτρα , d'on prenia nom el dia ( Χύτραι ) i s'acabava la festa amb el crit " θύραζε κήρες, ούκετ' Ἀνθεστήρια " (11).

La festa de les *Targèlies* al seu torn, tenia dos dies ben marcats per un ritual força diferent. El dia 6 del mes de Targelió (abril-maig) era dedicat a la purificació de la ciutat per l'expulsió del φαρμακός . Dos homes, l'un amb un collar de figues negres per representar

els homes, i l'altre amb un de figues blanques per les dones, eren expulsats de la ciutat després de ser assotats (12). També el dia 6 tenien lloc ofrenes a Demèter Cloe (13). El segon dia de les Targèlies, el dia 7, es feien les ofrenes del θάρρηλος (primícies dels fruits que dóna la terra) (14) i la processó de l'είρεσιώνη en honor d'Hèlios i de les Hores (15).

Tot i la disparitat aparent d'aquests rituals, podem subratllar alguns punts en comú i alguns trets que les relacionen com a tres estadis de l'any grec. Totes tres acaben una estació i en comencen una altra: les Pianèpsies marquen la fi de l'estiu i el començament de l'estació hivernal; les Antestèries, en canvi, acaben l'hivern i comencen la primavera, mentre que les Targèlies deixen enrera l'època del florir i comencen l'estiu, el temps de la collita. Això fa que les tres festes tinguin un caràcter de frontera marcat per elements rituals que les fan correspondre alhora a una estació i a una altra, enllaçant-les.

I. 2. *Els difunts*

I. 2. 1. *Les πανσπερμια*

L'element més important de les Pianèpsies, que dóna nom a la festa i de retruc al mes, és el πυάνιον, que Ateneu, citant Sosibi, ens descriu com una "πανσπερμία έν γλυκεϊ ήψημένη" (16). Πύανος és donat com a sinònim de κύαμος (17), i per tant s'ha d'entendre que el component bàsic d'aquesta πανσπερμία són les faves.

Les πανσπερμια i les παγκαρπια són ofrenes rituals molt habituals en el context de les festes àtiques i es troben també a fora d'Atenes (18). Πανσπερμία significa "totes les llavors" i παγκαρπια "tots els fruits". Ara bé, ja els antics els donaven com a sinònims (19) i eren bàsicament el mateix, encara que el seu significat variava segons que se situessin en una festa de sembra (de preparació de la llavor: πανσπερμία) o de collita (d'agraïment pel fruit rebut: παγκαρπια). Els testimonis que tenim de les πανσπερμια fan pensar en una barreja estranya de llegums, de vegades blat, tot plegat bullit

o torrat i barrejat amb mel. Segons Foci, són tots els llegums que dóna la terra, bullits junts en una olla (20); segons Alcman, es barreja un πύανον amb blat i mel (21), i Sosibi explica que el πύανον consisteix en una πανσπερμία bullida i dolça (22).

La πανσπερμία de les Pianèpsies, pel fet de constar, segons que indica el seu nom, bàsicament de faves, revesteix un sentit particular. La fava, en el món grec, tenia tot de connotacions especials (23). Bàsicament, fa referència d'una banda al món dels difunts i, de l'altra, al de la sexualitat. Menjar faves pot ser sinònim de menjar el cap dels pares (24) i el seu suc és similar a la sang humana (25), o bé l'olor de la fava mastegada i seca és semblant al de la sang (26). La seva naturalesa d'ἀγόνιστος, és a dir, amb la tija sense nusos, les fa un lloc de pas entre vius i morts, un conducte pel qual els difunts poden acudir al món dels vius (27). D'altra banda, són considerades menjar dels morts (28) i se'n fan ofrenes a les tombes (29). No cal esmentar la importància en aquest mateix sentit de característiques humanes que la fava té per als pitagòrics (30).

D'aquesta manera, oferir faves durant les Pianèpsies no pot tenir un sentit qualsevol. Les Pianèpsies, a començaments del nostre novembre, marcaven el pas entre l'estació estival i el temps de la sembra que havia arribat. Recordar-se dels difunts i tenir-los especials honors és propi de rituals lligats amb la fertilitat dels camps, sobretot tenint en compte l'ambivalència que el món de la mort representa per l'espirit grec (31). A l'inici de l'estació hivernal, l'ofrena de faves -vehicle de les ànimes dels morts-- és el record dels morts que han de garantir l'èxit de la futura collita (32).

La importància de les faves en aquesta festa no presuposa, com vol Chirassi (33), necessàriament, que les faves representin un estadi més antic que el cereal i que *com a tal* siguin objecte d'una celebració especial. És possible que, antropològicament, l'anterioritat del conreu de les faves sigui certa i és veritat que la seva mitologia és semblant, però separada de la del blat (34), però no cal pensar en dues festes de sembra, una per a les faves i una altra per al blat (que seria les Tesmofòries). Encara que és



possible que el πυάτιον sigui destinat a la propiciació del conreu dels llegums (ja que l'època de plantar faves és aproximadament a l'octubre - novembre), això no descarta que la connotació de "menjar dels difunts" sigui prou forta per a fer pensar en un abast més ampli del ritual. El fet de tenir lloc *abans* de les Tesmofòries ateneses no significa forçosament (com diu Chirassi (35) ) la reproducció a nivell religiós d'una anterioritat en el conreu a nivell biològic, sinó que més aviat reforça la idea que les Pianèpsies constitueixen l'ofrena als difunts, el lligam amb el món dels morts imprescindible per tal de dur a terme amb èxit la tasca de la sembra i de la collita i, per tant, se situen a l'inici de l'estació, abans de les autèntiques festes de sembra del cereal (36). De la mateixa manera, no sembla versemblant l'explicació de Chirassi (37) sobre el refús que fa Demèter de la fava, segons que cita Pausànies (38). Si la mitologia dels cereals i de les faves es manté separada no és per por de competició entre un menjar més antic i un de sobrevingut, sinó perquè la fava, per les seves connotacions sexuals i la vinculació al món dels difunts, transgredeix precisament els tabús

que els misteris de Demèter donen com a fonamentals per als seus participants, als quals s'exigeix total puresa i es prohibeix qualsevol contaminació (39).

En aquest sentit de festa de morts, les Pianèpsies enllacen amb les Antestèries, on els difunts tenen també un paper molt important. El dia de les Χύτραι , la πανσπερμία ocupava un lloc central en el ritual, i el seu significat s'ha d'entendre com la de les Pianèpsies. El tarannà del dia anterior, qualificat de μιὰρὰ ἡμέρα , com sobretot les precaucions del darrer dia de les Antestèries fan pensar que la πανσπερμία havia de tenir relació amb els difunts i igual com la té a les Pianèpsies. Un escoli d'Aristòfanes ens fa saber que l'ofrena de la πανσπερμία , dedicada a Hermes Ctoni, no era tastada per ningú (40). Els temples romanien tancats durant tot el dia, en què se suposava que les ànimes rondaven pel món dels vius. Aquesta suposició es dedueix sobretot de la controvertida frase que cloïa la festa: θύραζε Κῆρες, οὐκετ' Ἀνθεστήρια

I. 2. 2. *Les Kḗρες*

El sentit de la frase que cloïa el dia de les Χύτραι ha estat molt discutit. Les Kḗρες segons els lexicògrafs (41), són una referència a les ànimes dels difunts, i, d'aquesta manera, la frase significaria el comiat donat als morts que haurien estat presents a les cerimònies del dia. Però una altra possibilitat dóna la lectura Kḗρες (42) que s'interpreta com a "Caris" i esclaus, atès que els esclaus participaven a la festa (43). En aquest cas, la frase de comiat indicaria simplement l'acabament de la festa, en què tot tornaria al seu ordre habitual i els esclaus a les seves tasques.

En canvi, la primera interpretació assumeix que les ànimes dels avantpassats --Kḗρες-- s'han escampat per la terra durant tot el dia i, en acabar la festa, se'ls fa retornar a la seva estada habitual i abandonen el món dels vius. Aquesta lectura sembla més plausible, més que no pas la lectura "caris", entesos com a esclaus, per a la qual s'han trobat, tanmateix, altres explicacions (44). En canvi, els nombrosos tes-

timonis que s'inclinen per la lectura Κῆρες (45) fan pensar que, en realitat, el darrer dia de les Antestèries era dedicat als difunts, els quals eren acomiadats en acabar-se el dia (46).

El comiat de les ànimes amb aquest θύραζε Κῆρες no es limita, però, al dia de les Χύτραι, o almenys no s'hi cenyeix arbitràriament. Els difunts són presents a les Antestèries, de la mateixa manera com reben ofrenes (també una πανσπερμία) a les Pianèpsies. No és estrany que en el temps de l'hivern, en què Persèfone regna en el món de la mort, es tingui un particular record dels morts. Cal recordar l'ambivalència de l'hivern, ja esmentada, com a estació de la mort i de la vida (en tant que la llavor enterrada i desapareguda germina i creix): el doble vessant que té la natura en una concepció cíclica: els morts, els déus de sota terra, són els garants de la vida (47). Per tant, les Antestèries enllacen amb l'ofrena dels difunts de les Pianèpsies, les quals obren l'estació en què la mort té una significació especial, mentre que les Antestèries la tanquen. Així, la frase θύραζε Κῆρες, ούκετ' Ἀνθεστήρια no fa referència només al dia concret de les

Χύτραι , sinó que té un abast més ampli. Dient "les Antestèries han acabat", el que es deixa enrera no és una festa concreta de tres dies, sinó tot un període de mesos iniciat amb l'altra πανσπερμία , la de les Pianèpsies, que comprèn l'hivern i que ara, amb l'acabament del dia de les Χύτραι , ha quedat definitivament clos. Pianèpsies i Antestèries representen, les unes a l'inici i les altres al final, el record i els honors dels difunts que garanteixen la vida. A partir d'ara, l'acció retorna a damunt de la terra, amb l'estació de la flor que prepara la de la collita (48).

### *I. 3. Primícies i purificació*

Si les Antestèries signifiquen, per la seva vinculació amb els difunts, la fita de final d'hivern, també són senyal de l'inici de la primavera, en tant que introdueixen alguns elements que seran represos al festival de les Targèlies.

I. 3. 1. *Purificacions*

El segon dia de les Antestèries, el dia de les Χόες , tenen lloc unes pràctiques que, a primera vista, semblen sorprenents. El vi novell, resultat de la verema passada, és tastat, però no en un context de gatzara i d'alegria, com s'esperaria d'una festa del vi, sinó en un context de dol i de recel, silenciosament i quasi culpablement. El dia de les Χόες s'allunya força del que considerariem habitual en la celebració del vi nou: els atenesos, aplegats a l'entorn de la taula familiar, mengen sense compartir, beuen sense parlar i es reclouen en el silenci i en pràctiques apotropaiques, tot declarant aquell dia una *μιαρὰ ἡμέρα* . L'*aition* és prou conegut: quan Orestes, tacat amb la sang de la mare, recorre la terra perseguit per les Erínies, Atenes no pot negar-li l'acolliment, per por de caure en una manca d'hospitalitat, però tampoc no pot compartir la taula amb ell, perquè significaria sol·lar-se del seu mateix crim. Per això, li ofereix hospitalitat, però els ciutadans romanen tancats a casa i s'abstenen de compartir el menjar amb ell (49).

Sigui quin sigui el valor d'aquesta explicació (50), l'important és el caràcter de pol·lució i de contaminació que revesteix tot el dia. Des del matí els atenesos han untat de pega les portes de les cases i masteguen ῥάυνοϋ , espina-vessa, una planta amb propietats apotropaiques, per protegir-se de possibles maleficcis i de mals esperits. Celebren un banquet que és l'antítesi d'un banquet (no és un lloc on es comparteix tot entre tota la ciutat, com és costum en els sacrificis d'altres festes, sinó un àpat en què cadascú es porta el seu i menja individualment) i en el transcurs d'aquest banquet es tasta per primer cop el vi que s'ha destapat la vigília.

En aquest sentit, les Antestèries tenen caràcter de festa de primícies, ja que constitueixen l'acte religiós i solemne d'allò que, a partir d'aleshores, es pot fer correntment, això és, beure el vi últim. Si això té lloc a començaments de la primavera és perquè, a diferència del blat o d'altres fruits que es poden consumir o elaborar tot just collits, el vi necessita un procés de fabricació més llarg (51), la qual cosa el fa objecte d'una festa diferent de les festes de ve-

rema (que són festes de collita del raïm, no de vi fermentat (52) ).

Si, d'una banda, tastar el vi té sentit a començament de la primavera, fent de les Antestèries una festa de primícies, d'altra banda, la pol.lució característica d'aquest dia remet, al seu torn, a les festes de primícies i collita, i per aquest motiu es pot parlar d'un lligam amb les Targèlies. En les festes de sega, a l'inrevés de les de sembra, el característic és la purificació col.lectiva, mentre que en el moment de sembrar l'important és la puresa individual, del subjecte concret (53). És tota la ciutat la receptora de la collita, la que se'n beneficiarà (o que patirà una mala collita). Cal, doncs, que tota la ciutat es purifiqui: aquesta serà la funció del  $\varphi\alpha\rho\mu\alpha\kappa\acute{o}\varsigma$  de les Targèlies.

Ara bé, de què cal purificar-se? Certament, la cerimònia del  $\varphi\alpha\rho\mu\alpha\kappa\acute{o}\varsigma$  comprèn tota sutzura que taqui la ciutat i significa una neteja col.lectiva, una purificació que engloba tota la impuresa del grup i de la qual es troben prou exemples en altres cultures (54). Però no perdem



de vista que les Targèlies són una festa que *obre* el període de collita, l'estiu, mentre que les Antestèries no són encara l'estiu. En començar el temps de la sega, cal que tota la ciutat estigui neta d'una pol.lució contreta anteriorment.

El μύασμα del dia de les Χόες representa aquesta pol.lució que les Targèlies purificaran. Els temples eren tancats i la sensació dels ciutadans és la de risc de contaminació, d'ací les herbes preventives i les pràctiques apotropaiques, així com la reclusió i el silenci. En canvi, l'expulsió del φαρμακός s'endurà, a les Targèlies, tota la sutzura que cobreix Atenes. La por de la contaminació --que és una contaminació col.lectiva, que afecta tota la ciutat-- té el seu contrapès en la realitat de la purificació de les Targèlies --purificació que també és col.lectiva--. Les Antestèries, en acabar l'hivern i començar la primavera, marquen la pol.lució que cobreix la ciutat, la impuresa i la desgràcia, mentre que les Targèlies, que acaben la primavera --i amb ella tot el període "improductiu" que cal purificar-- i obren l'estiu --el temps on hi ha fruit, Κόπω -- marquen la neteja col.lectiva,

la puresa i la disposició de netedat que cal per a rebre adequadament la collita.

No és tampoc casual que al mes de les Targèlies s'escaiguin dues festes que són essencialment de purificació de la ciutat, les Plintèries i les Cal.lintèries. Els temples, que es tancaven a les Antestèries per evitar-ne la corrupció, són oberts de bat a bat al mes de Targelió per a netejar-los (55). La purificació abasta tant el domini dels homes --el φαρμακός -- com l'àmbit sagrat reservat als déus, i de la qual no se n'escapen ni les mateixes imatges divines, car l'estàtua d'Atena era netejada durant les Plintèries (56).

Les Antestèries, doncs, representen el trànsit d'una estació a l'altra i enllacen alhora amb Pianèpsies i Targèlies en tant que recorden les ofrenes de difunts de les primeres i la impuresa que es purificarà a final de primavera. El raïm que és collit a l'octubre (i que significativament porten els efebs a les Osofòries l'endemà de les Pianèpsies) és premsat i el vi resultant es beu a les Antestèries, per primer cop, de la mateixa manera que el primer blat --encara no

madur, la premonició de la collita que serà-- és ofert a les Targèlies. Els difunts, que són recordats a les Pianèpsies amb aquelles particulars πύαγια de faves, són acomiadats al final de les Antestèries, després d'haver rebut una ofrena semblant. La corrupció que els atenesos tenen al segon dia de les Antestèries té el seu paral·lel en la purificació definitiva, de temples i de la ciutat, del mes de Targelió.

I. 3. 2. Θάργηλος i Είρεσιώνη

Les Targèlies, al seu torn, ultra representar la fi de la primavera, en tant que són purificació de tota pol·lució anterior, constitueixen també la primera festa d'estiu, en tant que són ofrena de les primícies de la collita. També a les Targèlies hi ha una πανσπερμία, encara que no rep aquest nom, sinó que és anomenada θάργηλος (57). Els primers fruits de la terra són presentats als déus, per tal de dessacralitzar --com en tot ritual de primícies (58)-- tota la collita i assegurar-ne l'èxit.

Què era exactament el θάργηλος , com sempre en cas de les πανσπερμιάι , és difícil d'escatir. Probablement, una barreja de grans de cereals i de llegums, cuita d'alguna manera (59) a l'estil habitual de les παγκαρπίαι. Els testimonis subratllen que es tracta de primícies (ἀπαρχαί) (60) i de fruit (61). Per tant, no és ben bé una πανσπερμία a l'estil de les Pianèpsies. que introduïen una època de sembra, sinó unes primícies que ja són el producte de la sembra (62). Això ve a confirmar la tesi que les πανσπερμιάι i les παγκαρπίαι són bàsicament el mateix (63) i que representen només moments diferents d'un ritual encaminat al mateix fi: πανσπερμία en temps de sembra, παγκαρπία en temps de collita. En aquest sentit, encara que no és explícita la mena de grans que s'oferia en el θάργηλος no seria impossible que fossin llegums: el cicle de la fa- va comprèn de l'octubre al maig, i les πύανια presents a les Pianèpsies haurien de collir-se al voltant de les Targèlies.

Al seu torn, les Targèlies enllacen amb les Pianèpsies no només a través del binomi πανσπερμία - παγκαρπία sinó, sobretot, per

la pràctica de l' εἰρεσιώνη (64). Hesiqui és explícit en aquest cas (65): en les Pianèpsies i en les Targèlies, els atenesos fan ofrenes a Hèlios i a les Hores (al Sol i a les Estacions, éssers divins als quals pertany, molt més que a Apol·ló que tot ho assimila, un ritual de θέρος ) i presenten les branques que es pengen a les portes de les cases. Hesiqui repeteix el que altres donaven també com a motiu del costum, πρὸς ἀποτροπὴν λοιμοῦ (d'altres diran λιμοῦ ), la prevenció d'una epidèmia o de la fam. Aquesta ἀποτροπή té especial sentit en tractar-se de les Targèlies, situades en una època en què els queviures començaven a faltar i, d'altra banda, el risc que la collita futura resulti malmesa era encara existent. Nogensmenys, en les Pianèpsies, a més de ser una referència als fruits ja obtinguts, l'ἀποτροπὴ λοιμοῦ subsisteix perquè cal evitar una possible fallida de la sembra. D'un cantó i de l'altre, doncs, Targèlies i Pianèpsies obren i tanquen l'estiu, tant amb la pràctica de la πανσπερμία com amb la branca de l' εἰρεσιώνη que és dedicada a Hèlios i a les Hores, en començar i acabar l'època del fruit.

D'aquesta manera, queda complet el cicle de tres estacions. Cal tenir en compte, però, el conjunt de festes ateneses; no es pot prescindir de les altres festes de sembra, de primícies o de collita del món àtic. Ara bé, a partir dels paral·lels del ritual subratllats sembla clar que els tres punts que marcaven les tres fites bàsiques del calendari agrari eren aquestes tres festes, com a lloc de pas d'una estació a l'altra, i enllaçades per uns elements comuns que adquireixen el seu ple significat un cop són observats globalment i no aïllada.

*Notes al Capítol I*

1. Harpocr. s.v. Πυανόψια ; Phot. s.v. Πυανέψια
2. Tal com explica Ateneu el πυάνιον com a πανσπερμία ἐν γλυκεῖ ἠψημένη (Ath. XIV, 648B)
3. Harpocr. loc. cit.
4. Hsch. διακόνιον ; Ar. Eq. 729; Ec. 1053
5. Harpocr. s.v. ὄσχοφόροι ; Suid.s.v. ὄσχοφορία
6. AB 239
7. Tot i que és molt suggerent el que diu Harrison (I), p. 40 sobre una possible confusió entre χόες i χόαι (libacions). No és impossible fer de les Antestèries una festa de libacions, perquè, en realitat, tastar el vi té el mateix to que un oferiment de primícies, i les libacions són les primícies, ofertes als déus, de tot allò que és beu.
8. Schl. Ar. Ach. 1084 ss
9. Phot. s.v. πομπή
10. Thphr. fr. 342 = FHG I, 332; Phot. s.v. ῥάμνος
11. Suid.s.v. θύραζε ; Phot. s.v. θύραζε
12. Hesiqui diu un home i una dona, cosa que no sembla generalment admesa. Cf. HARRISON, (I) p. 100; GEBHARD, pp. 43-48.
13. Schl. Ar. Lys. 835.
14. Phot. s.v. θαργηλία



15. Hsch. s.v.; *Schl.Ar. Eq.* 729. Sobre la relació del θάργηλος i les πανσπερμιαί així com del significat de l'εἰρεσιώνη ja se n'ha parlat a la primera part.
16. Ath. XIV. 648B
17. Hsch. s.v. πυάνιον
18. Jacínties d'Esparta; festes d'Artemis a Siracusa, etc.
19. Hesiqui s.v. παγκαρπία
20. Phot. s.v.
21. Alcm. 130 Calame
22. Ath. XIV 648B  
πολτοῦ δὲ μνημονεύει Ἀλκμᾶν οὕτως  
ἤδη παρέξει πυάνιον τε πολτῶν  
χίδρον τε λευκὸν κηρίναν τ'ὀπώραν  
ἐστὶ δὲ τὸ πυάνιον, ὡς φησι Σωσίβιος,  
πανσπερμία ἐν γλυκεῖ ἠψημένη. Χίδρον  
δὲ οἱ ἐφοῖ πυροί. κηρίναν δὲ ὀπώραν  
λέγει τὸ μέλι.
23. Un excel.lent recull de dades sobre la fava es troba a I. CHIRASSI. Aquí ens limitem a recollir-ne els trets més rellevants.
24. G. Lido, *de mens.* IV, 42. Cf. DETIENNE (III) p. 117.
25. Luc. *Vit. Auct.* 6

- 26, Porph. *VP* 44.
27. DL VIII, 34; Cf. DETIENNE (IV) p. 119.
28. G. Lido *de mens.* IV, 42; Plin. *HN* XVIII, 118; Plu. *Crass.* 19.
29. Plin. *loc. cit.*
30. Cf. CHIRASSI p. 40s i DETIENNE (III) p. 116s
31. No en va a Europa el primer de novembre (les Pianèpsies es devien escaure al voltant d'aquesta data) se celebra la festivitat dels difunts, on l'ofrena de pastes dolces és habitual com a menjar dedicat a les ànimes que retornen. Cf. GERNET-BOULANGER p. 59.
32. Cf. GERNET -BOULANGER p. 58: "... au voisinage d'un tombeau, et au moment de susciter la puissance d'un mort, la phrase rituelle maintient le souvenir obscur de la croyance antique: la terre reçoit les morts comme elle reçoit les germes. D'après une tradition qu'ils savaient remonter aux débuts de leur histoire, les Athéniens semaient des graines sur le tombeau où ils venaient d'ensevelir un mort; et, en accomplissant ce rite, ils n'avaient pas oublié qu'ils aménageaient le sein de la terre en sein maternel, *sinus et gremium quasi matris*".

33. CHIRASSI p. 40
34. Ciamites és un heroi que coneix el conreu de la fava, de la mateixa manera com Triptòlem, que l'ha après de Demèter, coneix el del blat. Paus. I, 37, 4.
35. "Le Pyanepsia sarebbero l'antica festa delle fave intesa a commemorare nel rituale l'*heros* responsabile attraverso il suo sacrificio del dono dell'utile legume. Il possibile rapporto tra le Pyanopsia ed un rituale funerario eroico adatto alla natura di *dema* dell'essere divino onorato può trovare conferma dalla posizione calendariale della festa" (p. 50).
36. S'objectarà que les Proeròsies són abans de les Pianèpsies, però són festes que assenyalen l'inici del llaurar i depenen de la situació atmosfèrica, tal com s'ha vist a la primera part, p. 75.
37. p. 40.
38. 8, 15
39. Cf. CHIRASSI, p. 41, n. 6
40. *Schl. Ar. Ach.* 1076.
41. Suid. s.v.; Hsch. s.v.
42. Suid. s.v. θύραζε

43. Call. fr. 178 Pfeiffer
44. Efectivament, també s'ha volgut veure en  $\text{Κἄρες}$  una al·lusió als caris com a primitius habitants de l'Àtica, de la qual havien estat foragitats. L'aparició dels Caris durant les Antestèries significaria, aleshores, el record dels temps primigenis, anteriors a l'actual civilització atenesa, i els Caris serien els avantpassats remots d'Atenes. De totes maneres, en època clàssica, la confusió entre  $\text{Κἄρες}$  i  $\text{Κῆρες}$  deuria ser prou corrent com per justificar els nombrosos testimonis que en parlen de la  $\text{Κῆρ}$  com a ànima dels difunts. Fins i tot si s'accepta aquesta nova interpretació, el sentit de presència dels avantpassats es manté, i, per tant, el valor de les Antestèries també com a festa de difunts.
45. Entre els filòlegs moderns cal citar HARRISON (I) p. 35 i PARKE, p.117; BURKERT (I) pp. 250 - 254 s'inclina per la lectura de  $\text{Κἄρες}$
46. Sobre el caràcter de 'dia de difunts' del tercer dia de les Antestèries, cf. també MIRALLES-PÒRTULAS, pp 113 s.

47. Això subsisteix en totes les festes de difunts europees, en què la prosperitat anual d'una família depèn de la bona acollida que els difunts trobin el dia que es passegen per la terra.
48. cf. *supra* primer capítol de la primera part.
49. E. *IT*, 947-960; *Schl. Ar. Ach.* 961
50. BURKERT (I) pp. 246 ss dóna com a possible una confusió entre Orestes i Oresteu. De totes maneres, els αἴτια importen poc per a explicar el sentit originari d'una festa, perquè sovint han estat incorporats quan aquest sentit ja s'hauria perdut per la comunitat que celebrava la festa. El que realment importa és que els atenesos sentien el segon dia de les Antestèries com una *μιαρά ἡμέρα*.
51. S'objectarà potser que el vi novell premsat a la tardor pot beure's abans del mes de març, però cal tenir en compte que el fet de tastar-lo oficialment i ritualment no permet de triar una data arbitrària al mig de l'hivern, sinó que obliga a esperar un moment assenyalat religiosament: l'inici de la

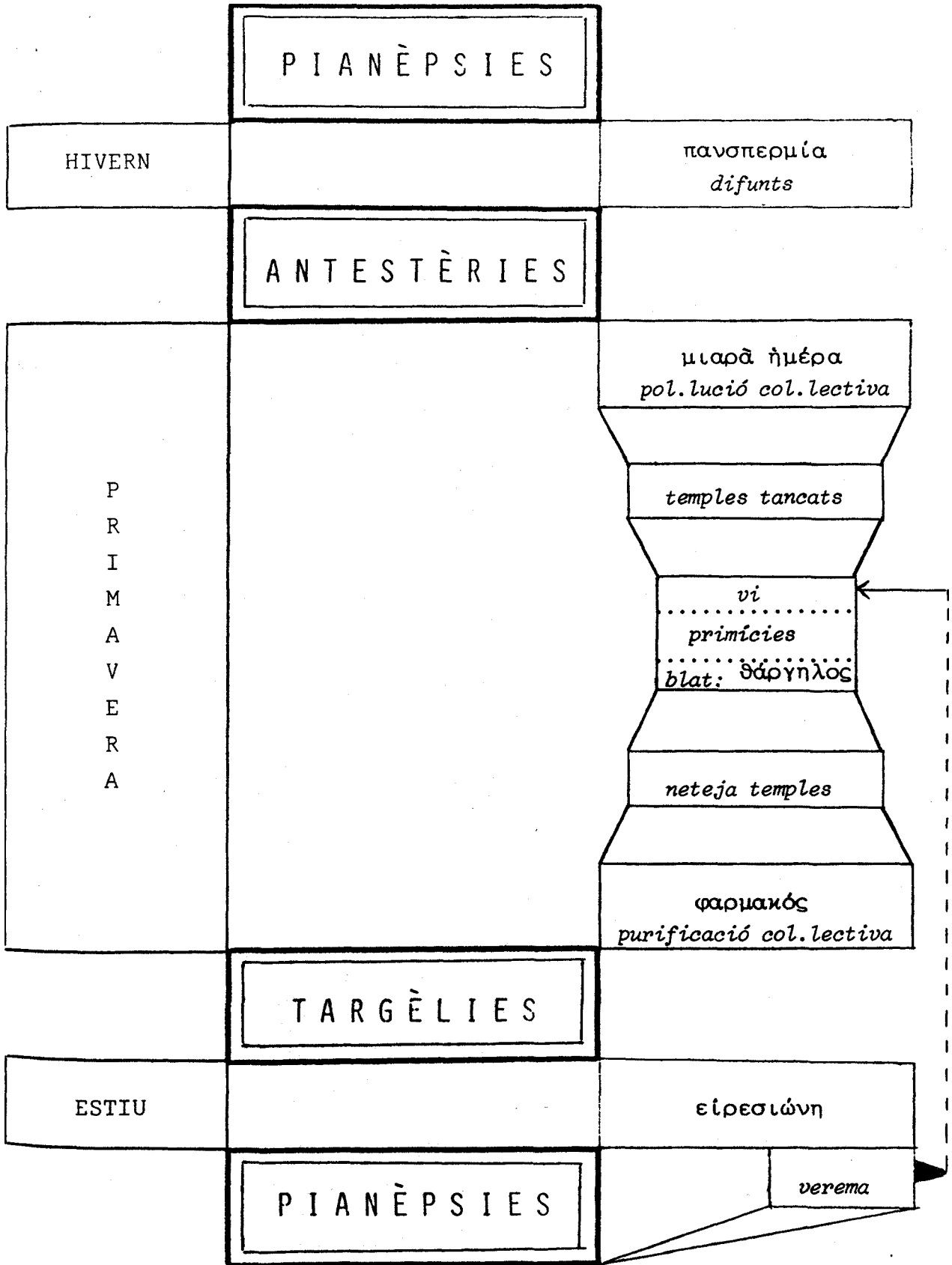
primavera, que és l'inici de l'estació on començarà a haver-hi promesa de fruit (i, per tant, festes de primícies).

52. Cf. *supra* p. 107 ss
53. Cf. *supra* p. 133 ss
54. FRAZER, pp 485s; GEBHARD; BURKERT (III), pp. 67-72
55. Phot. *s.v.* Καλλυντήρια
56. Phot et Hsch. *s.v.* Πλυντήρια
57. *EM* 443 que presenta també l'altra etimologia de Targèlies, a partir de θέρειν , amb això queda encara més subratllada la funció de les Targèlies com a festes d'estiu, de θέρος
58. BURKERT (III), p. 53.
59. Hsch. Θαργηλία·έορτη Ἄρτέμιδος καὶ Ἀπόλλωνος. καὶ μὴν Θαργηλιῶν. καὶ ὁ τῶν σπερμάτων μεστὸς χύτρος ἱεροῦ ἐψέματος. ἤψουν δ' ἐν αὐτῇ ἀπαρχὰς τῷ θεῷ τῶν πεφηνότων καρπῶν.
60. Hsch. θάργηλος
61. *EM* *s.v.* Θαργηλία
62. Ofrenes d'ἀπαρχαί vegetals són frèqüents a Europa i recordem, a casa nostra, els maigs del Monument de Dijous Sant (a la primavera!) encara vigents avui dia.

63. NILSSON (III), pp 30s.
64. Daremberg-Saglio veu la similitud entre  
Pianèpsies i Targèlies: "Les Pyanepsies  
étaient, certainement, comme les Thargè-  
lies de la saison d'été, une fête agraire  
par laquelle on remerciait le dieu de la  
protection accordée aux fruits de la terre;  
à la même idée se rattachait l'offrande  
de l'eiresionè, qui se faisait le même  
jour"
65. Πυανεψίους καὶ θαργητίους Ἡλίῳ καὶ  
Ἔραις θύουσιν Ἀθηναῖοι

\* Vegeu quadre III

QUADRE III





## II. EL RITUAL I LA ΠΟΛΙΣ D'ATENES \*

### *II. 1. Una història de civilització*

La complexitat dels rituals i, sobretot, l'acumulació d'elements que no podem assegurar com a pertanyents tots al mateix moment originari en què sorgí la festa obliguen a destriar trets diferents que determinen diverses funcions dins d'una mateixa festa, sense que es contradiguin, sinó, ben al contrari, en una polisèmia que mostra l'acumulació complementària de diversos factors de comprensió del ritual.

Tenint en compte, com ja s'ha dit, que les festes no s'han d'examinar aïlladament, sinó en el conjunt de l'any, l'estudi conjunt dels rituals atenesos duu a una visió de l'any com a manifestació d'un procés que el mite explica com a civilitzador. L'estructura en tres estacions, marcada per les festes que hem assenyalat abans, fa referència a l'any agrícola i a la importància que aquest té en la ciutat, que ha passat d'una situació de llogarrets dispersos a una ciutat-estat, en un altre nus de relacions diferents,

mantenint, però, en el ritual, reminiscències --transformades-- d'un estadi anterior que continua essent important.

Ara bé, les mateixes festes que són interpretades a partir del criteri de la importància de la subsistència --vegetal i humana--, criteri igualment vàlid pels grecs primitius com per l'atenès del segle V, són susceptibles de ser reinterpretades a la llum d'altres elements que no pertanyen estrictament al món agrícola, sinó que indiquen una determinada concepció de la ciutat, dels seus orígens i del perquè d'una actualitat que se sent fonamentada en un passat mític. Tot això configura un procés que anomenem "procés de civilització", en tant que reflecteix en el ritual aquell pas de món desordenat a món civilitzat que trobem tan sovint en el mite grec.

El mite tracta, en moltes ocasions i de moltes maneres, aquesta evolució de l'edat antiga --ja sigui l'edat d'or feliç o la desordenada època d'abans del diluvi-- en què l'home no coneixia res del que avui és establert com a llei i com a capteniment (del món i de les re-

lacions socials) i, fins i tot, ni la generació no era com avui --per tant, els homes tampoc no eren com els d'ara--, a una època en què ja s'han establert els usos i els costums, així com el ritme biològic i cosmològic que regeixen el món històric.

A Atenes, aquest procés de civilització era vist tant des d'una perspectiva còsmica com concretament àtica. La història del destonament de Cronos per Zeus, de les edats que es degraden progressivament i del Diluvi, amb el posterior naixement d'homes ja no nascuts de la terra, sinó de la dona, és patrimoni corrent de tot el territori de parla grega, i també es retroba a Atenes. Al costat d'això, però, l'Àtica expressa aquest procés civilitzador amb un conjunt de mites que concerneixen la successió de reis d'Atenes, un rei dels quals actua, amb la intervenció de la divinitat, com a instaurador d'un nou ordre que, a partir d'aleshores, serà l'ordre existent, acceptat i conegut. El mite estableix una "ordenació" d'Atenes que correspon a l'ordenació del món per part de Zeus, compatible amb ella: de la mateixa manera que ara queda

garantit l'ordre existent del món, que es fonamenta en el mite d'una divinitat provident que ordena, distribueix i assegura la disposició de les coses, també queda ara garantit l'ordre establert a la ciutat, la identitat dels atenesos com a ciutadans i la legitimitat de la seva ciutadania, de les relacions amb els pobles veïns i de les relacions amb els déus. El ritual atenès, al llarg de les seves festes, manifesta l'aparició d'aquest nou ordre civilitzador a partir d'aquell passat mític que fonamenta la *polis* i al qual es remunten els ciutadans d'avui (1).

## II. 1. 2. *Les referències mítiques*

Aquest passat mític s'estructura, sobretot, a partir de dos personatges que apareixen relacionats amb les festes i que acompleixen una funció semblant en dos moments de la història dels orígens; l'un d'ells, un mateix personatge amb dos noms (Erictoni - Erecteu); l'altre, el prototipus mític de la reialesa, Teseu.

*II. 1. 2. 1. Els primitius reis de l'Àtica*

La genealogia dels primers reis, segons la rebem establerta pels mitògrafs antics (2), és la següent: Cècrops és fill de Gea (3), la Terra, qualificat per tant d'autòcton; té cos d'home i de serp. Consagra la ciutat d'Atenes a un déu, i sorgeix la discussió si aquesta divinitat ha de ser Posidó o Atenea, segons el do que cada un dels dos li ha atorgat (Posidó, l'aigua del mar; Atenea, l'olivera). D'ací surt el primer judici, resolt a favor d'Atenea (4). També a ell se li atribueix la creació del matrimoni i les συνουσία o unió de pobles, de les costes de l'Àtica. Fou pare de tres noies, Aglauros, Herse i Pandrosos (5) i un noi, Erisícton, mort abans que el seu pare. Erisícton no és, per tant, cap rei de l'Àtica, però duu a terme una empresa important per aquest procés civilitzador. Tornant d'una expedició a Delos, Erisícton porta una imatge d'Ilítia, la dea dels parts (6). D'aquesta manera s'introdueix la manera normal de nèixer, igual com la creació de Pandora representa el pas dels nascuts de la

terra als nascuts de dona, pas que en l'Àtica ve representat per la institució del matrimoni per part de Cècrops i per l'arribada de la dea dels naixements. El succeeix Cràneu (en temps del qual diuen que tingué lloc el diluvi), pare d'Àtide (pretesament epònima de l'Àtica)(7), casada amb Amfictió, el qual usurpa el poder al seu sogre (8). Amfictió és qualificat també d'autòcton, segons alguns; segons d'altres, és fill de Deucalió (per tant, també nascut de la terra, de les pedres que Deucalió i Pirra llançaren un cop acabat el diluvi) (9). El poder passà després a Erictoni, segons alguns (10), fill d'Hefest i de la Terra; segons d'altres, fill d'Àtide (11) i encara d'altres diuen que ho fou d'Atenea (12). La seva llegenda és prou coneguda: confiat a les filles de Cècrops sota la més estricta prohibició de no obrir la cistella que el contenia, la desobediència de les noies les féu embogir en veure que al costat del nadó hi havia dues serps (13). Erictoni s'apoderà del poder d'Atenes arrabassant-lo a Amfictió, i instituí les Panatenees en honor d'Atenea (14).

El seu fill és Pandió, que succeeix el seu pare en el poder (a partir d'ara, la suc-

cessió no serà per usurpació del poder, sinó per herència (15). En temps de Pandió arriben a l'Àtica Demèter i Dionís, els quals fan donació dels seus respectius patrimonis, el blat i el vi (16). El fill de Pandió, Erecteu, té com a fill un altre Cècrops (17), el qual, al seu torn, és pare d'un altre Pandió (18). En aquest punt, la genealogia es manifesta clarament duplicada, ja que Erictoni i Erecteu s'identifiquen (Erecteu té relació també amb la serp i la seva dona es diu Praxitea, com la dona d'Erictoni) (19) i Cècrops i Pandió remetent al cop als primitius reis, cadascun dels quals té alguna empresa civilitzadora a les mans (20).

El fill de Pandió és Egeu, el qual succeeix també el seu pare, però, com que no té fills, consulta l'oracle i, de tornada a Atenes, engendra Teseu, el qual arribarà, ja gran, a l'Àtica i es manifestarà com a heroi civilitzador ja des del seu viatge i en el seu regnat a Atenes (21).

Erictoni és encara un nascut de la terra, igual que Cècrops i Crànau, però és qui

representa el pas de la generació dels γηγενεῖς a la successió hereditària per fills d'un matrimoni instituit. A partir d'ell, la reialesa es transmet regularment, sense les usurpacions del període anterior, i els homes deixen de ser nascuts de la terra.

Tota aquesta genealogia representa un procés de civilització: la primera olivera, la institució del matrimoni, la consagració a Atena de la ciutat, la instauració d'una successió estable, que culminarà amb l'heroi reconegut com a màxim civilitzador de l'Àtica, que és Teseu.

## *II. 1. 2. 2. Teseu i Atenes*

Hi ha una doble llegenda del naixement de Teseu. Una el fa fill d'Egeu; una altra, de Posidó i d'Etra (22). S'ha vist en Egeu un altre nom per a Posidó, i no només a causa del mite de Teseu, sinó de l'especial paper que Posidó té en els mites de l'Àtica. En aquest cas, però, ens trobem amb un heroi al qual s'atribueix un pare diví (23), que ve de fora i que traves-



sa una sèrie de proves abans d'establir-se definitivament com a rei a Atenes. Aquestes proves no són arbitràries, sinó un canvi civilitzador: eliminar els lladres que infestaven el camí del Peloponès a Atenes (24), matar el brau de Marató que causava estralls (25) i, finalment, matant el Minotaure, eliminar d'una vegada per sempre el tribut que Atenes havia de pagar a Minos (26).

D'aquesta manera queda establerta la seguretat de l'Àtica. Però Teseu no aconsegueix només empreses guerreres, a l'estil d'Hèracles, sinó que la seva figura és vista pels atenesos també com l'origen de les institucions gregues de què els grecs d'època històrica estan orgullosos. A Teseu s'atribueix haver bandejat la monarquia a favor d'un govern πρὸς τὸν ὄχλον (27), i a ell s'atribueix definitivament el sinecisme, l'aplegar en una sola unitat política els llogarrets i les famílies disperses que componien l'Àtica (28).

*II. 1. 2. 3. El mite i la institució de la democràcia*

Els atenesos no sols es remetien al mite per a fonamentar l'existència del món agrícola i humà tal com és ara, sota l'ègida de Zeus, sinó que hi referien també l'origen de les institucions de govern que els eren pròpies, en oposició a un temps primigeni en què encara no existien. El procés ordenador s'estableix, doncs, també a nivell polític, fonamentant i garantint l'estructura actual de la polis.

En temps de Cècrops tingué lloc la competència entre Atena i Posidó pel patrocini d'Atenes. Sembla que Atena entrà en conflicte amb Posidó quan aquest era el déu tutelar de l'Àtica, ja que la relació de Posidó amb molts d'aquests reis és un fet evident (Egeu és l'epítet ritual de Posidó, que després dóna nom al mar). Posidó clava el trident i surt aigua de mar (la mar Erecteida) (29), mentre que Atenea dóna l'olivera (30), que serà un element importantíssim de l'economia agrícola de l'Àtica (31). La decisió a favor de l'un o de l'altre és presa de manera diferent, segons tres versions:

La primera explica que els dotze déus decideixen sobre aquest assumpte, que és un assumpte humà (32); per tant, la justícia és l'atribut dels déus, ells són els qui castiguen o premien. En una segona versió, els jutges són Cècrops i Cràneu (33). Això marca el moment en què els déus han delegat l'administració de la justícia als prohoms del poble. Finalment, en una tercera versió, els jutges foren el poble d'Atenes, la qual cosa significa que la justícia radica en el poble (34). A més a més, aquesta tercera versió ens reporta una dada interessant sobre l'estructura d'aquesta justícia: els homes voten a favor de Posidó, les dones, a favor d'Atenea. Com que hi havia una dona més, Atenea surt guanyadora, i Posidó, enutjat, retira el vot a les dones, perquè en el futur no pugui tornar a succeir res de semblant. D'aquesta manera, no només queda establert que el poble és sobirà de la justícia, sinó --molt més concret-- que la pràctica habitual de la justícia, la que coneixen i duen a terme els grecs històrics, exclou les dones, en record, diuen, d'aquell primer judici que Posidó va perdre.

Com a càstig, Posidó envia a l'Àtica una inundació (l'aigua com a separació d'un estadi antic i d'un de nou, el mateix tema del diluvi) (35). Això marca la frontera entre tot l'anterior i el principi de la societat, d'una societat que relega la dona al marge, tal com serà a partir d'aleshores.

La institució democràtica de la justícia del poble en el cicle dels reis de l'Àtica té un paral·lel en el mite a través d'un altre personatge: Orestes. Quan aquest, perseguit per les Fúries de la seva mare, arriba a Atenes, és acollit com a hoste (la qual cosa serà convenientment recordada en el ritual de les Antestèries) i sotmès al judici del tribunal de l'Areòpag. La meitat dels jutges s'inclina a favor d'Orestes, l'altra meitat vota en contra. Atenea, altre cop en el seu paper de deessa civilitzadora, actua com a àrbitre i estableix que, d'ara endavant, la meitat de vots favorables significarà l'absolució de l'acusat (36). A partir d'aleshores, les Erínies són transformades en Eumènides i la justícia d'Atenes queda determinada, tal com serà en endavant.

El tercer gran episodi de l'ordre democràtic atenès té lloc sota l'actuació de Teseu. Teseu és entès com un doble àtic del que és l'heroi Hèracles, perquè ambdós acompleixen treballs que són l'explicació mítica dels treballs que ha fet l'home per a progressar. Ara bé, Teseu està relacionat amb uns fets molt concrets que configuren l'estructura política de l'Àtica. La seva lluita amb els Pal·làntides, que pretenien el poder (37), representa probablement no només un problema de successió, sinó la referència a un període de rebel·lions, guerres civils, etc. dels habitants de l'Àtica en el moment de la seva organització en classes. Segons els antics (38), Teseu va dividir el poble en tres classes: eupàtrides, geomoroi i demiürgs. Aquesta organització en tres classes s'ha de veure juntament amb un procés de συνουκισμός (del qual ja trobem les arrels en el mite d'Amfictió --que significa veí-- i Atide, epònima del territori de l'Àtica) (39). El comentari que fa Tucídides ens fa pensar que un atenès de l'època clàssica veia efectivament, l'origen de la civilització àtica en el procés

d'unificació d'una colla de llogarrets dispersos per tot el territori i en l'organització dels seus membres en unes superestructures socials: els que tenen bona naixença (bons pares: εὐπάτριδες ), els que es dediquen al conreu de la terra ( γεωμόροι ) i els artesans ( δειλοργοί ) (40). L'activitat "política" de Teseu, a més d'unir tota la ciutat i d'establir les classes --en una igualtat de ciutadania--, arriba a eliminar la sobirania reial per tal que aquesta passi a la multitud del poble. A partir d'ell, doncs, queda definitivament instituïda la manera de ser del govern atenès de l'època clàssica. A ell s'atribueix també l'origen de festes gregues que reflecteixen especialment situacions relacionades amb la ciutadania: les Panatenees (41), que apleguen tots els habitants de l'Àtica (42) i les Metèquies (43), les festes de la unificació, el setze d'Hecatombeó. D'aquesta manera queda justificada míticament i garantida la validesa de l'estructura social de l'Atenes clàssica.

*II. 1. 3. La pervivència del mite en el ritual atenès*

Aquesta història de civilització que trobem en els mites de la reialesa atenesa i en el mite del Diluvi o el d'Orestes es reproduïx en el calendari de festes àtiques en una successió de rituals que progressivament condueixen, a través de situacions atípiques que recorden els orígens, fins a l'establiment ordenat i civilitzat del que és l'Atenes clàssica. En moltes festes s'observa aquest pas d'ordre antic a ordre nou, i el conjunt de rituals des dels inicis de l'hivern fins a l'estiu marquen també aquesta progressió, la qual ve indicada, d'una banda, pels mites que constitueixen els ἀγῶνες de les festes --mites de Teseu, d'Erictoni, del Diluvi i d'Orestes-- i, d'altra banda, per la forma particular de celebrar els ἀγῶνες rituals en cada ocasió. Les característiques de cada menjar, a les festes d'hivern que recorden els mites del temps anterior, són especialment sorprenents comparades al costum habitual, quotidià, del menjar que hom coneix. En canvi, a mesura que avança l'any i amb ell els mites que reflecteixen la situació nova, ordenada,

també el banquet ritual es transforma, des de la institució del primer sacrifici a la manera habitual i actual --des del punt de vista d'un grec d'època clàssica-- de compartir el menjar amb els déus i amb els homes. Vegem-ho, a continuació, amb més detall.

II. 1. 3. 1. *L'hivern i les menges atípiques*

L'inici de l'estació hivernal, segons la configuració de l'any que hem explicat abans, és marcat per les *Pianèpsies* una festa que, a més del seu caràcter de festa de difunts i d'entrada a un període de sembra a partir d'un element de conreu molt antic, els llegums, permet una lectura també en el context de civilització de la *polis* pel paper que hi té Teseu.

Les *Pianèpsies* i el ritual de l'endemà, les *Oscofòries*, s'expliquen míticament per la tornada de Teseu de la seva expedició a Creta, després de matar el Minotaure, i per la mort d'Egeu (44). La tornada de Teseu representa el començament de l'etapa civilitzadora de



l'Àtica. Abans, Atenes era subjecta a un tribut vergonyós envers Creta i Egeu regnava en plena institució monàrquica. La primera gesta que acompleix Teseu en arribar a Atenes és deslliurar la ciutat del jou de Creta i per tant, fer-la independent (45), i a partir d'aquí li serà possible dur a terme les altres activitats polítiques que configuren la ciutat d'Atenes com a tal. La tornada de la nau de Teseu representa el pas d'un ordre antic --el del tribut de Creta i del rei Egeu-- a un ordre nou --la nova disposició política de Teseu i el sinecisme--. La mort d'Egeu, en arribar Teseu a port --el mite ens explica que és per inadvertència del pilot o de Teseu mateix, en no canviar la vela (46)--, indica el traspàs d'una reialesa antiga a un nou ordre de govern que s'inaugura amb Teseu. La nau serà especialment recordada com a nau sagrada, gelosament guardada i recordada a l'expedició de les festes d'Apol·ló a Delos (47).

Teseu entra com a rei a la ciutat, que plora la mort del rei antic --d'ací, explica Plutarc, el costum de coronar les vares dels heralds, i els crits mig de dolor, mig de joia

d' ἐλελεῦ ἰοῦ ἰοῦ (48)-- i al mateix temps assenyala el trencament amb l'etapa anterior --la del Minotaure i l'expedició a Creta-- mitjançant el peculiar àpat que fa en arribar: la πανσπερμία .

En capítols anteriors l'hem analitzada a partir del significat dels seus components --especialment faves-- i de la funció propiciadora que podia tenir en un context agrícola, sobretot en relació amb el món dels difunts i probablement pertanyent a un estadi molt antic del ritual. A més, les πανσπερμίας (siguin o no específicament de faves) es retroben en altres festes, i ja es va esmentar en el seu moment la relació πανσπερμία - παγκαρπία , a partir de la consideració del cicle agrari.

Nogensmenys, l'αἴτιον que justifica, segons Plutarc, la πανσπερμία de les Pianèpsies implica per la seva relació amb Teseu, un segon significat que, a l'Atenes clàssica que fa un esforç per a fonamentar el seu estat de coses en un passat mític, reproduïx la introducció d'un ordre nou en oposició a una situació antiga.

Plutarc ens explica la πανπερμία com la barreja de tota mena de queviures que els supervivents de l'expedició a Creta bullen i mengen en arribar a Atenes (49). Es tracta de consumir en un sol àpat tot el que recorda l'aventura del Minotaure: amb la desaparició de les restes desapareix també definitivament la causa que ha motivat el viatge. Ja no en queda res d'aquell estat, ni tant sols uns queviures que constitueixen, encara, un menjar que no serà el menjar habitual dels grecs, sinó un ús atípic i anormal d'uns grans correntment utilitzats. El ritu ho recorda anualment i per això es preocupa de repetir-ho com a memorial d'aquella primera ocasió en què un àpat semblant marcà el final d'una etapa de subjecció al monstre. La barreja del πυόνιον és desacostumada i infreqüent, la manera de coure'l, també, en conjunt constitueix un àpat compartit --en participaven tots els supervivents acompanyats de Teseu-- que no té res a veure amb la manera habitual de compartir els àpats en la quotidianitat atenesa. Per la repetició anual del mateix menjar atípic es recorda el pas a la llibertat i s'assegura aquest nou

estat de coses que aleshores, amb la πανσπερμία originària quedà definitivament inaugurat.

L'altra gran πανσπερμία que hem posat en relació amb les Pianèpsies és la de les *Antestèries*, una festa de finals d'hivern i d'inici de la primavera, com ja hem assenyalat, i en una inqüestionable relació amb el món dels morts que acaben aleshores el seu domini damunt de la terra. Ara bé, les Antestèries presenten també una curiosa relació amb un altre mite de transició a l'època actual, el mite del Diluvi, i amb el mite d'Orestes, que hem vist també a la base de la justificació de les institucions democràtiques ateneses.

El tercer dia de les Antestèries és el de les Χύτραι dedicat a la bullida de grans diversos oferts a Hermes Ctoni. L'explicació etiològica d'aquesta ofrena és molt similar a la de les Pianèpsies (50); en aquest cas constituí l'àpat dels pocs supervivents del Diluvi, els quals, un cop salvats, van cuinar totes les menes que van trobar barrejant-les indistintament en un pot. A partir d'aleshores comença l'etapa de després del Diluvi, l'època actual dels ho-

mes (51). En les dues ocasions tenim el mateix esquema: una etapa anterior vista negativament (el tribut pagat a Minos o els crims anteriors al Diluvi), un moment de transició en què es ban- deja l'època passada, a costa d'una prova forta de què només queden alguns supervivents (l'expe- dició a Creta; el Diluvi); el primer àpat d'a- quests supervivents, fet a partir de les restes de l'etapa anterior (els queviures que quedaven a la nau, en el cas de Teseu; els grans trobats a l'atzar, en el cas del Diluvi) i cuinat en els dos casos de la mateixa manera (bullit tot junt en un pot); després d'això, s'inaugura una etapa nova (Atenes lliure i organitzada, en el primer cas; l'edat dels homes d'ara, en el segon).

Retrobem altre cop el mateix "banquet atípic" de les Pianèpsies. Els ingredients de la πανσπερμία són consumits d'una manera que no és la normal de cuinar-los i menjar-los, i això en record d'aquell moment originari en què van representar l'abandó d'unes formes antigues per la institució de les actuals.

No és, però, la πανσπερμία l'única menja anormal de les Antestèries: el dia de les χόες (això és, immediatament abans de pensar en el Diluvi) té lloc el record d'Orestes i el cu- riós tast del vi. Cridava l'atenció, en analitzar

les Antestèries com a festa de primícies del vi, que no participés de les característiques que podríem suposar inherents a qualsevol festa en què el vi fos protagonista.

El primer vi begut ritualment ho era en silenci i en la separació dels altres. La raó adduïda era la història d'Orestes, en la seva arribada a Atenes després de la mort de Clitemnestra. La ciutat es veu obligada a acollir-lo, per a no mancar a l'hospitalitat sagrada, però la impuresa de la sang vessada pot tacar la ciutat i els seus habitants. Per això s'arriba a una mena d'entesa, de compromís entre l'exigència d'hospitalitat i, alhora, de puresa: s'acull Orestes, però no es comparteix la taula amb ell. No se'l refusa, però no se l'accepta (52). El banquet que en resulta és també un anti-banquet: cadascú porta el menjar i la pròpia gerra del beure; no es comparteix res, sinó que tothom té, de bon principi, allò que li pertoca; no es fa la gatzara pròpia d'una festa en comú, sinó que regna el silenci. Tots els elements són contraris als que corresponen a una celebració en comú i a la idea que tenim usualment

del que és un àpat comunitari, amb una funció social de comunicació tant o més important que la purament nutritiva. Per això podem parlar també aquí d'un "banquet atípic" provocat per una situació d'impuresa que correspon a un moment anterior al de l'organització actual del món. L'Orestes acollit és l'Orestes encara culpable, el que no ha estat absolt encara per l'Areòpag, encara no s'ha produït la intervenció d'Atenea. Correspon, doncs, a un estadi anterior al de l'estructura judicial perfectament disposada que seguirà la intervenció de la divinitat; la justícia encara no ha estat determinada tal com ho és ara, les Erínies encara no són Eumènides. Per això, l'àpat tampoc no és encara l'àpat normal que es comparteix amb els altres, especialment amb l'hoste. El vespre d'aquell dia --que segons el còmput del temps dels antics pertany ja a la celebració del dia següent-- començarà el record del Diluvi, amb la πανορμία corresponent, el qual inaugura a nivell còsmic allò que la intervenció d'Atenea, en el mite d'Orestes, inaugura a nivell de l'Àtica: una nova etapa que ha deixat enrera els crims

de l'edat antiga i que s'ha iniciat amb una nova institució del món (la generació dels homes) i de la justícia (l'Areòpag) (53).

*II. 1. 3. 2. La primavera, època de purificacions*

Les dues grans festes que obren i tanquen el període hivernal mostren, des del punt de vista de la fonamentació mítica d'Atenes, coincidències notables, que poden reunir-se de la manera següent: transició d'una etapa antiga a una de nova, àpat desacostumat, situació d'impuresa. En canvi, la nova estació és marcada, sobretot, per la idea de purificació, present --ja sigui en el mite o en el ritu-- en moltes festes d'aquest període.

Després de les Antestèries, la primera gran festa àtica que trobem són les *Diàisies* vuit dies abans de l'acabament del mes d'Antesterió i dedicades a Zeus. Considerades les festes més importants de Zeus a l'Àtica, curiosament no són dedicades al Zeus Olímpic, sinó al que rep l'epítet de *Μετλίχιος* "pacífic". Les



Diàsies disten només deu dies de les Antestèries, sense cap altra festa entremig, cosa que permet de pensar que allò que s'havia esdevingut el darrer dia de les Antestèries --l'acollida d'Orestes i el record del diluvi-- encara era present, de tal manera que la festa de Zeus *Μελίχιος* venia a ser una segona part, en versió positiva i propiciatòria, d'allò que s'havia recordat com a negatiu deu dies abans. D'aquesta manera, el doble caràcter de les Antestèries que hem assenyalat en el capítol anterior, de festa de final d'hivern i de començament de primavera, es manifesta en el seu lligam amb les Diàisies, les quals --pel caràcter eminentment purificador de l'advocació de Zeus-- entren de ple a dins de les festes de primavera.

L'epítet *Μελίχιος* significa dolç com la mel, que endolceix, suau, pacificador (54), i aplicat a la divinitat indica la benvolença de Zeus que purifica dels crims. *Μελίχιος* és vist com l'oposat del Zeus de la tempesta i de la ira, *Μαιμάκτης* (55), de tal manera que es pot pensar també en aquest cas en una doble ofrena, un cop feta la sembra --al mes de Mai-

mecterió-- en què es recorda l'aspecte "donador de pluja" del rei dels déus, en un moment en què es necessita l'aigua, mentre que a la primavera és propiciat com a benefactor i favorable (56). Se l'ha volgut veure com un déu ctònic, o que hagués assumit les característiques ctòniques d'alguna divinitat local, a causa de les ofrenes que rebia de llet i mel i de porcells, i, sobretot, per la seva figura, desacostumada per a Zeus, de serp. Però, a part del significat agrari d'aquest culte, que ha estat convenientment estudiat (57), l'epítet Μελίχιος es relaciona, sobretot, amb la purificació de crims i la propiciació del déu per a esborrar culpes (58).

A Atenes, Zeus Μελίχιος està vinculat també amb el mite de Teseu i amb la purificació d'aquest en arribar a l'Àtica. De les moltes proves que passà l'heroi abans d'arribar a Atenes, els atenesos recorden especialment la mort del lladre Sinis, que deslliurà l'istme d'un gran perill per als vianants. Tot i això, l'assassinat de Sinis feia impur Teseu, i aquest, gràcies a la bona acollida de la primera família

que trobà, fou purificat del seu crim a l'altar de Zeus Μελίχτιος , prop de Cefissos (59). Aquesta purificació tingué lloc abans de ser reconegut pel seu pare i, per tant, òbviament, abans d'anar a Creta, la qual cosa adquireix significació en aquest context si tenim en compte que la partida de Teseu cap a Creta serà ritualment recordada un mes i mig més tard, a les Delfínies de Muniquíō.

La festa de les Diàisies, a més de recuperar la llegenda de Teseu abans de marxar cap a Creta, és relacionada probablement també amb el Diluvi recordat a les Antestèries. Pausànies explica que al costat del temple de Zeus Olímpic hi havia l'obertura que engolí les aigües del diluvi i que cada any s'hi feien ofrenes de llet i de mel (60). Encara que Pausànies no detalla en quin moment de l'any es feien aquestes ofrenes, l'associació amb Zeus remet, d'una banda, a la dada mítica que fou ell qui envià el Diluvi, però, d'altra banda, al caràcter que aquest diluvi implica i que, si s'accepta el que apuntàvem sobre un possible caràcter agrari de la festa de les Diàisies, corresponent al vessant opo-

sat de Zeus Μαλιδάκτης , tindria sentit atribuir les ofrenes de llet i mel del Diluvi a aquest moment del ritual (61).

El que crida l'atenció en aquesta festa és el sacrifici, que tampoc no és una mena de sacrifici corrent: se li ofereixen porcs, però en holocaust, això és, no s'aprofita res de l'animal, que és cremat completament en honor del déu (62). Això té el seu sentit en un ritual de purificació, tenint en compte que amb la flama que crema la víctima queda netejada també la sutura del que ofereix el sacrifici. A partir d'aleshores comença una nova etapa, purificada i neta. L'holocaust, en aquest cas, vindria a significar el mateix que significa la πανσπερμία : la ruptura amb l'etapa anterior mitjançant el consum de tot allò que hi pertany, ja siguin les llavors que queden dels queviures o els grans trobats després del diluvi, ja sigui la víctima oferta per qui es purifica, i que és tacada de la mateixa taca de qui l'ofereix. L'holocaust és, així, una versió simplificada del ritual més complex del σαρωτικός , que retrobarem un parell de mesos més tard, quan es deixarà enrera definitivament l'època de les purificacions.

En aquest cas, doncs, no hi ha àpat de cap tipus. Els homes no participen del sacrifici, la carn sacrificada és destinada exclusivament al déu. Si considerem que a Grècia la carn que es menjava provenia forçosament d'un sacrifici --totes les bèsties havien de ser matades ritualment-- en aquest cas tornem a tenir una forma desacostumada de tractar la carn: en lloc de compartir-la, atorgant als déus la part que els és reservada i conservant els talls que són distribuïts entre el poble (63), tota la bèstia és oferta, sencera, al déu, en un sacrifici que no constitueix, encara, cap mena d'àpat comú. Caldrà esperar a l'inici de l'estiu per a trobar la institució del primer sacrifici de què participen també els homes.

Després de les Diàisies, en què es recorda la purificació de Teseu abans d'entrar a Atenes, l'altre moment significatiu, des del punt de vista dels orígens de la ciutat, són les *Delfínies*, un ritual poc espectacular, però important en el conjunt de festes del temps primaveral, perquè marca el moment de la sortida de Teseu cap a Creta, és a dir, allò que realitza

immediatament després d'entrar a l'Àtica i ser reconegut com a fill d'Egeu. Les Delfínies, que consisteixen bàsicament en la presentació d'una branca de suplicant a Apol·lón, tal com ho féu Teseu al Delfíon el dia 6 de Muniquió (abril - maig) (64), representen la continuïtat en el mite de Teseu, que anirà desenvolupant la seva acció civilitzadora al llarg de l'any.

L'ocasió de les Delfínies és, sembla, el moment de la partida de la nau que duia les primícies a Delos. Aquesta nau --la mateixa de Teseu, per tant la que instituï el culte a Delos-- retorna després de les Targèlies, i aquest temps és sagrat a Atenes. L'expedició a Delos té una doble explicació: una és la tornada de Teseu passant per Delos; l'altra, la història del blat dels hiperboris i l'anada d'Erisícton --el fill de Cècrops-- a Delos amb l'expedició sagrada i el seu retorn portant Ilítia, la dea dels infan-  
taments (65). Al fons de les dues històries hi ha la referència als orígens mítics d'Atenes (66).

El mes consagrat totalment a la purificació és el mes de Targelió, amb la festa de les

*Targèlies.* Aquest mes, com ja hem indicat, marca el pas de l'època primaveral, de la flor i dels camps verdejants, a l'època de la collita i de les messes i, per tant, cal preparar adequadament la ciutat per a acollir el fruit i netejar-la de tota taca anterior. El *φαρμακός* de les Targèlies és el ritu més important de purificació de tota aquesta estació, amb la qual s'elimina tota la impuresa de l'any. El mite ha presentat múltiples situacions de crim i purificació al llarg de les festes anteriors: la progressiva deterioració de la raça humana que duu al Diluvi i la conseqüent invasió de les aigües que ho renovà tot; el crim d'Orestes, absolt a l'Areòpag; el de Teseu, purificat a l'altar de Zeus *Μειλίχιος* ara, totes aquestes taques queden ritualment eliminades, de manera definitiva, en ocasió de les Targèlies.

En parlar d'aquesta festa, al capítol anterior, s'ha fet ja referència al seu lligam amb dues altres festes del mes de Targelió, les Cal·lintèries i les Plintèries, les dues dedicades a la neteja dels temples i de les imatges, i que representen, a l'àmbit reservat al sagrat,

la mateixa purificació que el *φαρμακός* aconpleix per tots els àmbits de la vida diària.

Dins d'aquesta purificació, però, es retroba el mite dels primitius reis de l'Àtica, l'*αἴτιον* que acompanya la festa. A les *Plintèries* es netejava l'estatua d'Atenea, despullant-la dels seus vestits i duent-la a rentar a l'aigua de mar (la mar Erecteida, que va sorgir de la fitora de Posidó). Durant la processó, es consumia un pa de figues que recorda les que duïen penjades els *φαρμακοί* de les Targèlies (67).

La mort de les dues desobedients filles de Cècrops és relacionada amb les Plintèries, i també el sacerdoci d'Aglauros, que rebia els juraments dels efebs (68). El naixement d'Erictoni i el secret confiat per Atenea a les Aglàurides és, doncs, també a la base d'aquest ritual (69).

El naixement d'Erictoni representava, com hem vist, la inauguració d'un nou sistema de successió a l'Àtica, i d'un ordre nou de coses, en una forma més antiga d'acció civilitzadora que la que després serà atribuïda a Teseu.



Amb les Plintèries es clou el període destinat a les purificacions i, tal com indicàvem en parlar de les Targèlies com a primera festa d'estiu, queda obert el període de la collita, en què la purificació ritual ja no apareixerà, perquè la ciutat ha estat ja preparada per a rebre l'estació del fruit.

*II. 1. 3. 3. La institució dels sacrificis i la consolidació de la polis*

Durant tot el període hivernal i la primavera, les festes, els αἵτια de les quals ens remetien a la història dels orígens d'Atenes, s'han caracteritzat per la manca de sacrificis animals, ja que les ofrenes, o allò que es consumia, era un conjunt de fruits i de llavors, sempre del món vegetal. Les llavors bullides de les Pianèpsies i de les Antestèries, les ofrenes de llet i mel al forat de les aigües del Diluvi, el θάογηλος de les Targèlies, i el pa de figues de les Plintèries responen a una concepció de la festa en què la carn és exclosa (70). L'únic cas que trobem d'ofrena animal --l'holocaust de

les Diàisies-- no és un sacrifici del qual participen els homes, sinó que és dedicat tot ell a la divinitat, en un ritual que no té res a veure amb el menjar compartit propi dels sacrificis de carn animal.

Aquestes pràctiques vegetarianes contrasten amb les festes de l'estiu, en què trobem sacrificis de bous, repartits després entre la població, i que constitueixen autèntics àpats en comú.

La primera d'aquestes celebracions, de característiques molt curioses, té lloc el 14 d'Escifoforió, la darrera festa de l'any, dedicada a Zeus Polieu: *Les Dipòlies* o *Bufònies*. Han cridat l'atenció de tots els especialistes els detalls particulars del sacrifici. En l'altar de Zeus Polieu, a l'acròpolis, se sacrificava un bou (71). Un cop mort el bou, qui l'ha matat fuig, i se celebra un judici per tal de trobar el culpable de l'assassinat. La culpa passa, consecutivament, d'uns als altres --de les noies que porten l'aigua per al sacrifici als que han preparat la destal, d'aquests al que ha matat la

bèstia, i d'aquest, al ganivet, el qual, com que no pot defensar-se, és condemnat-- (72). L'arma és llençada al mar, segons Porfiri, o bé indultada, segons Pausànies (73). Aquesta "comèdia de culpa" (74) és repetida anualment amb tota serietat, i el motiu que s'al·lega és l'explicació del primer sacrifici: quan els homes només oferien presents vegetals als déus, un bou menjà les coques deixades damunt l'altar. Aquesta transgressió fou castigada pel bouer que, enutjat, matà la bèstia, fent-se reu d'un crim de sang, exculpat segons el judici a l'arma mortal que es repeteix al llarg dels anys (75).

Encara que aquesta festa ha donat lloc a nombroses interpretacions sobre la seva funció (76), des del punt de vista que ens interessa en aquest capítol, el de la història de la civilització a Atenes, presenta unes particularitats interessants. Pausànies ens parla de Cècrops, com el que instituí els πέλανοι, les ofrenes de coques maurades als déus (77) i explica que el primer sacrifici --el del bou culpable de sacrilegi-- s'esdevingué en temps d'Erecteu (78).

El rei civilitzador de l'Àtica és també, doncs, a l'origen del sacrifici, no ja del que s'atorga totalment als déus (com l'holocaust de les Diàisies), sinó del que es comparteix, del que retorna a favor del poble en el repartiment de la carn. Tot el ritual de les Bufònies representa la institució del sacrifici com a tal, i en aquest sentit és un trencament amb l'edat anterior en què no existien aquests sacrificis, sinó només l'ofrena dels πέλαιοι de Cècrops. Per aquest motiu, el ritual revesteix una idea de fet desacostumat que cal jutjar, i és tot ell un sentiment d'angúnia i de culpa que acaba deslliurant-se en l'acusació de la destralt. El sentiment d'angoixa i de por que envolta la festa, la crisi de què parla Burkert (79), no són degudes a la idea de "fi d'any", com apunta el filòleg alemany, sinó més aviat al sentiment de "sacrifici originari", de fet desacostumat que s'incorpora, d'ara endavant, a la pràctica ritual diària. És la transició --en el mite-- entre el desconeixement de la sang vessada en l'altar i la pràctica habitual del sacrifici, transició que produeix astorament i estupor, però que inaugura una nova forma de dur a terme els sacrificis i de consumir-ne la carn.

No acaba aquí el record dels orígens: al judici de la destal segueix una mena de "re-surrecció compensatòria" de la víctima. La pell del bou és farcida i recosida, per tal que quedi reconstruïda la forma de l'animal, a la manera d'un bou dissecat. Un cop reconstruït així, és junyit a l'arada i es reproduïx el fet de llaurar (80). Si tenim en compte que el mite de la introducció de l'arada a l'Àtica atribueix aquest invent a Atena (81), la dea dels avenços tècnics i del progrés agrícola a Atenes, veurem com al primer sacrifici s'uneix la idea de la primera arada, en un record de la instauració originària dels costums de la ciutat.

L'altra gran ocasió d'oferir un sacrifici de bous de què tothom participa són les *Panatenees*, la festa de més relleu a l'Atenes clàssica, tant que, en una expressió ben coneguda nostra, podríem anomenar-la la seva "festa major". El sacrifici d'animals era tan important que ha donat nom al mes: "Hecatombeó". Abans, però, de la data de les Panatenees se celebrava a Atenes la commemoració d'un altre esdeveniment històricament important, si bé potser com a fes-

ta no era gaire assenyalada i absorbida per la importància de les Panatenees.

Es tracta de les *Sinècies* celebrades el 16 d'Hecatombeó, que recordaven el que Teseu féu en aplegar tots els pobles de l'Àtica en una sola unitat (82). Aquesta unificació, que els atenesos sentien a la base del seu poder com a ciutat, representa la institució definitiva de la *polis* com a tal i el pas d'una manera de viure rural a una institució de ciutat-estat amb un sistema de relacions socials i polítiques més complex. Aquesta unificació s'entén juntament amb les altres accions "polítiques" ja citades de Teseu: la institució del "govern de la multitud" (*ὄχλος*), la fundació de cultes, la llibertat de la ciutat respecte a Minos, etc. L'estructura de l'Àtica establerta amb Cècrops (i la seva divisió en 12 ciutats) (83), les baralles sovint existents entre elles (84) i la història d'Amfictió (el "veí") que arrabassa el poder, manifesten una situació de llogarrets dispersos i de societat rural, mentre que en l'empresa de Teseu el mite expressa la transició a un nou estat de coses que és el de l'Atenes històrica.

La festa de les Sinècies era dedicada a Atenea (85) i a ella se li feien sacrificis, encara que sembla que, en alguna ocasió, la carn era venuda crua, després de reservar les parts corresponents als déus, que eren cremades (86). A partir d'un determinat moment s'hi incorporà el culte a Eirene, la pau (87). Ara bé, aquesta festa era prou a prop de les Panatenees perquè aquestes, que constituïen sense cap dubte el nucli de tot l'estiu, desdibuixessin la significació de les Sinècies. Probablement, el record de la unificació de l'Àtica devia tenir poc relleu quant a la celebració, mentre que els honors deguts a Atenea com a dea de la ciutat --protectora, per tant, de l'Àtica unificada-- eren tributats esplèndidament en la festa que, també pel nom, fa referència a la unitat dels habitants àtics. En aquest sentit, Mommsen té raó quan parla de les similituds entre les dues festes (88) i no és impensable que les Panatenees haguessin atret molt d'hora tota l'atenció del culte d'Atenes durant aquell mes, sobretot dels sacrificis de les Sinècies.

Les Panatenees, el 28 d'Hecatombeō, eren la festa de més durada a Atenes, i realment aplegaven tota la població, incloent-hi els metecs (89). Presenten un ritual molt complex, al qual, al llarg dels segles, s'anaren afegint nous elements, a més d'existir una especial solemnitat cada quatre anys, les Grans Panatenees. La seva funció era realment de caire "polític", en el sentit etimològic del terme: no cal cercar-hi rerafons agrícola ni primitivismes de societat tribal, sinó que la festa, almenys tal com ens ha arribat, denota una clara voluntat aglutinadora del poder atenès i de la seva preeminència a la Grècia de l'època històrica.

Per la seva significació política, doncs, no pot mancar d'estar relacionada amb la història mítica dels orígens de l'Àtica, i ho és doblement: s'atribueix la institució de la festa tant a Erictoni (90) com a Teseu (91), els dos reis civilitzadors d'Atenes, l'un la versió moderna de l'altre. Sobre el protagonisme d'Erecteu en les Panatenees, s'han fet estudis interessants que pretenen veure en ell una antiga divinitat de l'Àtica, desplaçada després per



Posidó i, posteriorment, per Atenea (92). És pràcticament impossible afirmar, avui, que les Panatenees haguessin contingut en els seus orígens ofrenes dedicades primordialment a Erecteu i que aquest hagués estat considerat com un déu, però és innegable la relació d'aquell amb Posidó (Erecteu esdevé un epítet de Posidó) i, sobretot, la seva dependència d'Atenea (dependència que ve subratllada també per la victòria d'Atenea sobre Posidó en la seva ἐρις). D'aquesta manera, els atenesos, en celebrar les Panatenees, devien recordar forçosament la figura del rei antic de l'Àtica, encara més quan la processó del peplos era destinada al temple d'Erecteu i no al Partenó. Al darrera de la festa de les Panatenees es conserva, innegablement, el record mític d'Erecteu (assimilat per Teseu), el qual acompleteix, míticament, la mateixa funció que el complex de pràctiques religioses acompleteix ritualment: l'afirmació de la consolidació d'Atenes com a πόλις.

El mes de Boedromiό (setembre - octubre) el darrer mes d'ὀπώρα (i en el qual podien ja començar els preparatius per a llaurar i sembrar) té els seus primers dies dedicats a celebracions de victòries ateneses datables històri-

cament, però amb un rerafons que remet també al mite dels orígens. El 3 de Boedromió se celebraven les *Nicetèries* o festa de la victòria, en què es commemorava la victòria d'Atenea sobre Posidó en la seva lluita pel patrocini de l'Àtica, i a partir del 479 a. C., la batalla de Platea (93). Igualment, el dia 6 tenien lloc les *Boedròmies* en honor d'Apol·ló Boedromi, que commemoraven, a partir del 490 a. C., la batalla de Marató, però que el mite explica com a commemoració de la victòria de Teseu sobre les amazones (94), o bé la victòria de Ió sobre Eumolp, en la lluita entre Atenes i Eleusis (95), després de la mort d'Erecteu. En tots aquests casos, el mite que serveix d'explicació representa una situació de lluita en què es deixa enrera un àmbit antic que dóna lloc a un nou estat de coses. La desfeta de les amazones representa el pas del món en què vivien --i en aquest cas, el mite és diàfan: es tracta d'una societat oposada a la societat civil coneguda-- al món de la ciutat d'homes establerta i organitzada tal com la coneixem (96). La victòria d'Atenea sobre Posidó és l'establiment d'un ordre nou -- el d'una dea civilitzadora i donadora del progrés-- sobre

l'antic déu --que només fa sorgir aigua de mar-. La victòria sobre Eleusis és la consolidació de l'hegemonia atenesa sobre els restants poblets de l'Àtica. Les festes de Boedromió subratllen aquest caràcter de victòria, mítica o real, de la ciutat (97), remetent-se a les històries dels orígens que ens expliquen aquesta victòria.

El cicle és clou amb el retorn de Te-seu a les Pianèpsies del mes següent, i les celebracions al voltant d'aquesta tornada. Al llarg de tot l'any s'ha anat desenvolupant una història de civilització atenesa, vista des del mite --els αἴτια que fonamentaven les festes-- i del ritual --la particular mena d'àpats que caracteritzaven aquestes festes.

Aquesta trajectòria que recorre l'any mostrant els moments que els atenesos consideren els més importants per a explicar els seus orígens no exclou altres funcions de les festes, funcions ben marcades en alguns casos. És una qüestió discutida el paper que cal atribuir als mites etiològics de les festes i la seva versemblança com a autèntics orígens del ritual. En molts casos, el mite que fonamenta una festa és

posterior al ritu i s'hi ha incorporat quan aquest ja havia perdut el seu sentit originari o quan, intencionadament, volia fer-se una lectura determinada d'un ritual. El conjunt de les festes que hem analitzat explicades per les llegendes de Teseu i dels primers reis de l'Àtica té probablement uns orígens molt diferents que els atribuïts pel mite, i és obvi que festes com les Pianèpsies o les Antestèries --que enllacen unes etapes precises de l'any agrícola, en una concepció del temps anterior al calendari solar-- no responen al mateix origen que les Panatenees, encara que s'hi retrobin, en el fons, unes figures mítiques comunes. Nogensmenys, en un determinat moment, Atenes sentí la necessitat de fonamentar la seva situació de ciutat poderosa i posseïdora d'una particular forma de govern en un passat que justificués l'ordre del present i que, alhora, l'expliqués. D'aquesta manera, al llarg de l'any atenès, les referències a l'estat dels orígens, a la transició --que comporta situacions de prova i de victòria-- i al nou ordenament, s'esglaonen en una progressiva "història de civilització" o de politització",

en sentit etimològic, que es va llegint en el mite i en el ritu, cíclicament, des d'un cap de l'any a l'altre.

*II. 2. Iniciació femenina i transmissió de la ciutadania*

*II. 2. 1. Ciutadans, però no ciutadanes*

Una part molt important de les festes de qualsevol comunitat la constitueixen les iniciacions o els ritus de pas d'una edat --que comporta un determinat estat al si de la comunitat-- a una altra --que representa la integració en un altre grup social--. Aquests rituals de pas es troben arreu referits als moments crucials de la vida humana: des del naixement --que corre paral·lel del seu reconeixement a dins del grup-- fins a l'edat adulta, en alguns pobles passant etapes successives --múltiples, de vegades-- que introdueixen en les funcions pròpies de cada edat. En aquests rituals s'abandona un estat antic -- el de criatura, per exemple-- per assolir-ne un de nou --el de guerrer i membre de

la comunitat adulta-- i sovint cal passar per un entrenament - aprenentatge de la feina a realitzar d'ara endavant, que comporta, de vegades, un seguit de proves (98).

Aquesta mena de rituals, a Grècia, i en particular a Atenes, tenen una caracterització molt detallada i específica pel que fa al món masculí, en el qual el pas del noi al guerrer és sovint complex i constitueix un gruix notable de rituals dins del conjunt de festes anuals. A Atenes aquests ritus d'iniciació comportaven el reconeixement d'un fet primordial: la ciutadania. L'aprenentatge del guerrer era inclòs dins d'un concepte més fonamental que el de la transició a l'edat adulta: la constatació i l'afirmació del seu caràcter "autòcton" en el sentit etimològic del terme, això és, la seva filiació d'Atenes i el seu origen com a fill real de la *polis* (99) en relació amb els nascuts de la terra de l'època originària.

Si en l'àmbit masculí això és clar, la iniciació femenina presenta unes diferències particulars. Els grans moments de transició per a l'home i per a la dona són, respectivament, la

guerra i el matrimoni. El pas de noi a adult es fa per l'aprenentatge de la funció guerrera i la incorporació en l'estatut de ciutadà aconseguit. El pas de noia a dona adulta és marcat per l'única funció permesa a la dona, la del matrimoni. No hi ha d'altres moments d'iniciació femenina pròpiament dita que els que representen l'estadi pre-nupcial i les noces en elles mateixes, tot entenent iniciació com a ritual de pas entre dos estadis.

En aquest sentit, la iniciació femenina atenesa comporta unes peculiaritats notables, atès que no totes les festes en què participen dones poden ser considerades pròpiament iniciàtiques --almenys, pel que afecta els individus concrets-- i també a causa de la particular significació que té, altre cop, el mite constitutiu de la ciutat, l'autoctonia.

No és superflu tornar a recordar aquí, d'una banda, la creació de la dona, que és donada als homes a tall de càstig, amb la seva ambivalència d'ésser cobejable i portador de mals alhora (100) i, d'altra banda, l'ἔργον entre Atenea

i Posidó pel domini de l'Àtica, que acaba amb el triomf d'Atenea, gràcies al vot favorable de les dones, però amb la consegüent còlera de Posidó que, en càstig, els treu el dret de vot (101) i institueix, així, la situació jurídica de la realitat històrica.

A l'Àtica hi ha tot un conjunt de festes en què el paper de la dona és important i que han estat vistes com a iniciàtiques, encara que de diferents maneres. Aquestes festes són, fonamentalment, les Tesmofòries (a les quals s'uniren, per similitud de ritual, les Haloès), les Apatúries, les Braurònies, les Arrefòries i les Panatenees. Observar, però, el ritual i els mites etiològics de cada una duu a unes conclusions que no permeten d'incloure-les totes a dins d'una mateixa classificació.

Bàsicament, una divisió òbvia al primer cop d'ull és la que s'estableix entre festes en què participen dones casades ja (per tant, que han traspasat tots els llindars, sense que els quedi cap possibilitat d'un canvi significatiu d'estatut a dins de la ciutat com a etapa poste-



rior) i festes en què participen noies no casades, això és, a les quals manca el pas essencial en la iniciació femenina, que és el matrimoni.

En el primer grup s'inclouen totes les festes àtiques de Demèter --Tesmofòries i Haloès--; en el segon, totes les altres festes: Apatúries, Braurònies, Arrefòries i Panatenees, de les quals la que pròpiament conté totes les característiques d'un autèntic "rite de passage", tal com descriu Gennep (102), són les Braurònies, dedicades a Artemis --la dea per excel·lència de les iniciacions, tant masculines com femenines-- i que concerneixen l'estadi immediatament pre-nupcial de la noia, a partir del qual és acceptada com a *παρθένος* apta per a contraure matrimoni amb garantia de successió favorable (103).

Si tenim en compte, però, que en les iniciacions masculines allò a què s'accedeix per mitjà del corresponent ritu de transició és la ciutadania adulta d'una *polis*, veiem que no és possible de fer un paral·lel entre la iniciació masculina --caracteritzada per l'aprenentatge de la guerra i l'entrada en el món de les armes-- i la femenina --centrada en el matrimoni--. No es

tracta d'una repetició d'esquemes en què canvien només alguns elements ocasionals. La dona, a Atenes (104), no traspassa cap llindar, en cap ritual iniciàtic en què participa, que la introdueixi en una ciutadania, senzillament perquè no existien ciutadanes, sinó només ciutadans. Els fills d'Atenes, els "autòctons", els habitants de la polis amb ple dret, són homes, i aquesta ciutadania és gelosament guardada, tant envers el grup femení com envers els possibles intrusos que, de l'exterior, poguessin intentar accedir-hi.

La importància de la ciutadania, per als atenesos, els comportava un problema seriós, a saber, la garantia que aquesta ciutadania fos legítimament transmesa i d'una manera que vinculés, necessàriament, tota la descendència a la mateixa línia ininterrompuda que es remuntava a l'autoctonia dels atenesos. Aquesta garantia era legalment donada per una via doblement masculina: hom era reconegut ciutadà només en el cas de ser fill de ciutadà legítim i d'una dona filla de ciutadà legítim (és a dir, una doble línia patrilineal, per banda de pare i d'avi matern, no de mare). La funció de la dona es limitava, exclusi-

vament a ser transmissora d'un poder que ella mateixa no posseïa i del qual restava exclosa. La funció política de la dona en la ciutat atenesa era --és prou conegut-- del tot nul·la. El seu paper, però, era a la vegada irrisori i cabdal. Irrisori, per quant, mancada de tots els drets de la *polis*, l'adjectiu "atenès" no podia aplicar-se-li ni tampoc totes les connotacions que aquest comportava (el rerafons mític de l'autoctonia, com molt bé ha fet notar N. Loraux (105), configura una parella masculí - femení en què el rol femení el té la terra i, per tant, la pàtria, no la dona, i així els atenesos són fills no d'un pare i d'una mare, sinó d'un pare i d'una pàtria). Cabdal, d'altra banda, perquè malgrat les referències mítiques a una autoctonia primitiva, malgrat també els desitjos de poder prescindir de la dona per a infantar (106), la realitat biològica s'imposa i la transmissió de la preuada ciutadania s'ha de realitzar, forçosament, a través de la dona, per molt que el paper d'aquesta s'hagi minimitzat o anul·lat. El matrimoni apareix com a producte d'una "civilització" (la constatació d'uns naixements abans indiferenciats, l'ordre establert després del dilu-

vi), però alhora la dona és un mal donat pels déus i postergada pels déus, de la vida pública de la *polis*, a partir del mateix moment en què s'instaura definitivament el nou ordre de la mà d'Atenea. D'aquesta manera, la funció femenina, a Atenes, apareix sota un prisma un xic diferent. La finalitat d'una educació femenina i d'un acompliment correcte del ritus d'iniciació, així com la finalitat de les festes en què participen dones (i, sobretot, només dones), no es limita a l'adquisició de coneixements per a la seva funció biològica o a la propiciació dels déus per a aconseguir una fecunditat humana puixant en una bona nissaga, sinó que s'estèn a una qüestió políticament molt greu, això és, a garantir que aquesta nissaga sigui verament atenesa. El que es pretén i el que resulta verament difícil no és d'infantar --a nivell de la fecunditat humana que els déus han de veure de bon ull--, sinó d'infantar *atenesos*. Aquesta és la finalitat última de tot ritual femení àtic, tant dels pròpiament iniciàtics com dels que impliquen una participació de dones ja iniciades. En tots els casos, la preocupació serà la constatació o la

consolidació, segons s'escaigui, d'una capacitat transmissora de ciutadania de la qual depenen, angoixosament, els homes de la *polis* que voldrien --però no poden-- prescindir d'un element femení que, en el mite i en la realitat, han relegat a una marginalitat absoluta. La dona, doncs, de menystinguda i anul.lada es converteix en dipositària --sense ni propietat ni usdefruit-- d'un poder que transmet i que ratifica. Aquesta transmissió i garantia d'una nissaga verament atenesa és el que permet observar els rituals femenins de l'Àtica dins d'una òptica de conjunt aclaridora.

## II. 2. 2. *Els factors biològics i els polítics.*

### II. 2. 2. 1. *L'aprenentatge d'una funció cívica*

Un passatge llargament comentat d'Aristòfanes, *Lisístrata* (107), parla d'una educació de la dona en quatre estadis: arrèfora, alètride, óssa i canèfora. Aquests versos han servit a explicar, de manera molt diversa, les festes àtiques d'iniciació com a constitutives d'una certa escala progressiva per la qual passaven

les noies d'Atenes. L'autenticitat d'aquests quatre moments com a ritual d'iniciació per totes les noies d'Atenes ha estat posada en dubte (108), però tot i poder pensar que aquí Aristòfanes acumula tot un seguit de "qualificacions" per a descriure la seva Lisístrata, els quatre moments que indica són certament importants en la funció de dona en la ciutat, independentment de si els celebraven totes les dones o no, o si l'ordre era el del passatge aristofani o no. Ara bé, la contemplació de les característiques pròpies de cada moment plantejava alguns problemes, sobretot tenint en compte l'edat de les participants, si únicament es partia de la base d'una transició o canvi d'etapes o bé d'un aprenentatge de tècniques a adoptar en un posterior estadi adult. La transició i l'aprenentatge hi són presents, però al costat d'això cal tenir en compte, també, l'affirmació del caràcter de transmissora de ciutadania --i, per tant, la funció, a més d'individual, *social* que tenien les noies-- de la dona que hi prenia part.

Les *Arrefòries*, que tenien lloc al mes d'Esciroforiò, constituïen una curiosa cerimònia

presidida pel mite de les Cecròpides i el naixement d'Erictoni. Dues --o quatre-- noies de bona família eren retingudes, cada any, durant uns mesos, per a dur a terme uns rituals secrets en l'Acròpolis. El nombre de noies ha estat sovint discutit, encara que no és de cabdal importància per al present estudi (109). Pel que ens afecta, l'interessant és que es tractava d'una selecció d'entre noies ben nascudes i no pas d'una cerimònia en què prenguéss part tota la població femenina. L'edat de les noies era compresa entre els set i els onze anys, i la funció que realitzaven queda envoltada de molts punts obscurs. Sembla que, després de passar un temps a l'Acròpolis (110), la seva principal missió era de portar, per un corredor subterrani que unia l'Erecteu amb el santuari d'Afrodita (111), una cistella que els havia estat confiada i de la qual desconeixien el contingut (112). Això s'esdevenia de nit, sota el guiatge d'una sacerdotessa. Igualment, a les Arrefòries s'escollien dues noies per al teixit del peplos destinat a Atena i que li era ofert, cada any, a les Panatenees (113).

La realitat del ritual lliga bé amb el mite que el recolza: la cistella és la de les Cecròpides, les quals, violant la interdicció divina, van descobrir-hi Erictoni, el fill d'Atenea - Gea i rei d'Atenes. Què hi duien les Arrefòries és impossible de saber-ho, malgrat les suposicions que s'han fet, però és força probable que el contingut de la cistella estigués en relació directa amb el mite i amb l'evident simbolisme sexual que aquest comporta: l'infant com a nou-nat i la serp com a element fàl·lic, com molt bé ha notat Burkert (114), remetent a una iniciació en els misteris de la fecunditat humana que necessàriament s'ha d'acomplir per a garantir que aquesta fecunditat tingui un bon acabament. Ara bé, les Arrefòries, a més de dur a terme una pràctica que les introdueix a dins dels mecanismes de la procreació i assegura que d'un ritual ben aconseguit en sortirà una nissaga adequada, constitueixen un servei de caire representatiu i polític a la comunitat (115). En aquestes noies que duen a terme la processó quedaven reflectides totes les jovenetes d'Atenes de la mateixa edat, en tant que elles també es feien solidàries de l'adquisició del coneixe-



ment de la fecunditat i de la funció de transmissió de ciutadania que tenien les noies ben nascudes. Les Arrefòries subratllen l'estatut social de les noies triades, les quals han de ser εὐγενεῖς per excel·lència, perquè en elles s'assumeix tota la naixença de les dones d'Atenes que hauran d'infantar atenesos.

A elles els és confiat el secret --paral·lel del secret del naixement d'Erictoni-- i el teixit del peplos (116). D'una banda, la iniciació als mecanismes de la procreació i el risc d'enfrontar-se a la sexualitat sense haver acomplert degudament totes les condicions --un fracàs que el mite explica per la bogeria de les dues Cecròpides i que el ritual compensa per la processó duta en el secret--, d'altra banda, l'aprenentatge d'una tècnica que constitueix el domini reservat a la dona, el teixit, i el material de la qual, la llana, representa en el mite la condició femenina i, encara més, la primera "mare" del rei Erictoni (117). Processó i teixit del peplos tenen, doncs, una doble missió: l'entrada dins una etapa d'adolescents, amb l'aprenentatge d'uns coneixements i l'adquisició de

les tècniques --el que tradicionalment s'ha vist com a transició de la infantesa a l'adolescència, és a dir, un ritual iniciàtic pròpiament dit (118)-- i la vinculació estreta amb allò que constitueix l'essència de la dona a Atenes: el seu caràcter de mare d'atenesos i el seu lligam amb el mite dels orígens de la ciutat, mite en què Atenea --la dea de la ciutat--, Erictoni --l'infant nou-nat-- i la llana --símbol de la dona i base del teixit-- tenen un paper indiscutible.

Encara hi havia una altra pràctica d'iniciació a una tècnica pròpiament femenina, la de pastar el pa, la de la noia *alètride*. El significat d'una mauració ritual ha estat posat en relleu convenientment pels especialistes (119): de la mateixa manera que hi ha un primer acte de llaurar que és sagrat (i que a Atenes tenia lloc en tres llocs diferents: al peu de l'Acròpolis, a Escíron i al camí d'Eleusis) hi ha també un acte sagrat de pastar el pa. Com en totes les feines de què depèn directament la subsistència humana i que constitueixen l'activitat principal d'una comunitat, l'acció de primícies és essen-

cial, i en les pràctiques agràries era curosament respectada, tant pel que fa al llaurar com a la primera farina que ha de ser pastada.

Al mateix temps, les noies escollides per a fer aquesta feina s'iniciaven en una tasca que també era pròpiament femenina, com ho era la del teixit. La feina de l'alètride era semblant a la de l'arrèfora en tant que simbolitzava l'assumpció, per part de l'estament femení de la polis, de les feines pròpies de la dona. La missió de l'alètride estava també, com la de les arrèfores, relacionada estretament amb Atena, en la doble funció d'aquesta dea: la de civilitzadora que dóna les tècniques adequades (i cal no oblidar que Atenea és la iniciadora en l'arada) i la de protectora de la ciutat, mare del rei Erictoni, alhora que dea παρθένος i també κούροτρόφος.

L'elecció de les alètrides era semblant a la de les arrèfores. Es tractava de noies triades entre les millors famílies (120), en una mena de selecció de noblesa que no només constituïa la representació de la resta de donzelles,

sinó que a més condensava la necessitat de re-  
triar atentament aquelles dones que serien aptes  
no solament per a exercir la seva funció de do-  
nes, sinó sobretot per a exercir la seva funció  
de mares d'atenesos. L'elecció de noies, tant  
en una ocasió com en l'altra, d'entre la classe  
social més selecta no representa només una figu-  
ra noble en què es comprén tot un grup --a la  
manera com un rei assumeix la representació de  
tot un poble o, des de la cara negativa, com un  
sol φαρμακός pot condensar la impuresa de tota  
una col·lectivitat--, sinó que calia que les no-  
ies fossin particularment ben nascudes, perquè  
a partir de la continuïtat del ritual ben acom-  
plert es garantia la bona naixença, l'εὐγενεῖα  
dels atenesos. En concentrar en les arrèfores  
i les alètrides totes les característiques del  
mite dels orígens d'Atenes, les noies legítimes  
d'Atenes participaven de la mateixa εὐγενεῖα  
que haurien de transmetre, alhora que eren ini-  
ciades, col·lectivament, en la figura d'unes po-  
ques, en les tasques quotidianes de la dona, tas-  
ques que devien ser apreses en l'àmbit casolà,  
però que tenien el seu símbol públic, "polític"

en la periòdica execució ritual a càrrec d'unes "primícies" de donzelles, tal com l' ἄλειν constitueix les primícies de fogasses pastades i el *peplos* un particular ús del teixit, que tenia lloc a l'Acròpolis, sota la protecció d'Atenea. És per aquest motiu que retrobem, en ocasió de la iniciació femenina, la figura d'Atenea i la seva participació en els orígens de la *polis*.

En canvi, Artemis, la dea que presideix, per excel·lència, els rituals iniciàtics, sense ser gens menystinguda a Atenes, no ocupa un lloc "civilitzador" a la manera d'Atenea, sinó el que pròpiament li correspon, com arreu de Grècia. Les *Braurònies*, festa d'Artemis óssa, que tenien lloc al mes de Muniquíó, eren pròpiament la festa d'iniciació pre-nupcial de totes les donzelles àtiques, en què participaven totes (121) --no ja una selecció, com en les altres esmentades-- i que acompleteix les característiques de segregació i reincorporació a la comunitat, en una nova etapa d'edat, que caracteritzen els rituals iniciàtics. Com a festa, ha estat descrita i debatuda àmpliament (122) i no ofereix problemes particulars en el conjunt de festes

femenines ateneses, ja que constitueix una funció perfectament integrada i coneguda de la divinitat com a dea *κουροτρόφος* que cal propiciar-se abans de les noces. Les Braurònies, doncs, són el ritu que cal dur a terme amb tota exactitud i precisió, l'etapa que cal travessar sacralment i correctament, per tal d'assegurar la bona continuïtat de la generació i, en general, de la vida femenina. Cal recordar aquí que el fracàs de la procreació --les dones mortes de part-- era atribuït a un mal acompliment dels ritus iniciàtics, a una mala transició i que, per tant, un matrimoni reeixit i una fecunditat aconseguida necessitaven, indefugiblement, una iniciació plenament acomplerta (Ifigènia, que al mite fa de sacerdotessa d'Artemis Braurònia, exigeix els vestits de les dones mortes en el part, una mena de compensació --ahora que de constatació-- d'un ritual iniciàtic inacabat i, per tant, d'una etapa ulterior fracassada).

La Lisístrata d'Aristòfanes indica encara una quarta etapa de la noia ben nascuda: la canèfora. Com molt bé ha indicat Brelich, les festes en què unes noies portaven ofrenes

en una cistella -- κωνηφορεῖν -- podien ésser moltes, però, a Atenes, les Panatenees eren les festes en què la processó era més nombrosa i permetia que s'hi incorporessin pràcticament totes les donzelles de la ciutat. En aquest cas, s'ajunten dos elements importants: la cistella i la processó. Portar una cistella és habitual en festes de fecunditat (123), iniciàtiques (124) i, sobretot, recorda el naixement d'Erictoni i la missió encomanada a les Aglàurides de vetllar la cistella del nadó. Al costat d'això, en les processons, els cors de les noies acompanyaven la divinitat amb cants i danses i no són infreqüents els relats del rapte d'una noia en ocasió d'una processó (125). Les Panatenees constitueixen la processó més important d'Atenes (126), un ritual dedicat especialment a Atena i instituït, segons el mite, per Erictoni; manifesta l'última situació de les noies abans de les noces, una constatació de les παρθένοι núbils, de les que esdevindran, en la conseqüència acostumada en la vida femenina, mare de ciutadans. Les noies de la processó són al llindar de la boda, noies en l'últim estadi de la seva realitat de donzelles, i ho són justament en una festa eminentment po-

lítica que ha concentrat tota la significació d'Atena Polias.

#### II. 2. 2. 2. *El casament*

Les festes femenines fins ara analitzades fan referència a l'estat de la noia fins al moment de ser παρθένος, és a dir, donzella no casada. En aquesta esfera, les divinitats són Àrtemis --en el seu paper de "dea salvatge", per tant, de l'estadi de transició que cal travessar per a "entrar" en la civilització-- i Atenea, la garantidora de l'estructura de la πόλις. El casament com a tal, el pas de noia a dona casada, no és marcat, a Atenes, per cap ritual específic de casament com a cerimònia en si. Alguns han volgut pensar en les Gamèlies, unes festes en honor d'Hera, que tindrien lloc al mes de Gamelió i que, pel seu nom i per la relació amb la dea, serien probablement casaments (127). Ara bé, la tradició inexistent d'aquestes festes indica que la importància del casament com a festa no era la d'esperar pel que



seria habitualment, el ritual de transició més important de la vida femenina (128).

En canvi, sí que existeix una festa que, més que constituir la iniciació pròpiament dita del pas a noia casada, constitueix el reconeixement polític d'aquest nou status, la confirmació de la nova situació duta a terme pel matrimoni, en definitiva, la seva legalització. Es tracta de la festa de les *Apatúries*, al mes de Pianepsió (129).

La importància que té, en aquesta ocasió, la iniciació masculina --el singular combat, que explica el mite, entre Xantos i Melantos i l'engany com a element iniciàtic del futur hoplita-- ha desdibuixat sovint el paper que hi té la dona. Els nois marcaven el seu pas d'adolescents a joves guerrers --el pas més important de la iniciació masculina-- amb l'ofrena del cabell del jove, mentre que les noies eren admeses al sacrifici i àpat de la fratria del marit. L'organització en fratries, a l'Àtica clàssica, era una resta de la primitiva organització, d'escàs valor polític, amb la peculiaritat que cada una d'elles reclamava ser

descendència directa d'un avantpassat comú remot. Altre cop, així, se'ns remet als orígens de la ciutat i dels seus membres com a descendència d'un primer conjunt d'homes que configuraven el passat mític d'Atenes. La idea de la ciutadania legítima en constitueix, doncs, el nucli, i l'adaptació de la dona al si de la fratria del marit és garantia que aquesta legitimitat de la ciutadania no s'estroncarà.

En aquest sentit, tampoc les Apatúries no són festes pròpiament iniciàtiques, amb la mateixa significació que es dóna a aquest terme en parlar d'iniciacions masculines. La noia no s'incorpora al *seu propi grup d'edat*, abandonant una etapa anterior --com és la inserció del jove guerrer en el conjunt dels adults--, sinó que és admesa en el grup del seu marit, és a dir, no es tracta d'una transició de caràcter individual, que comporti unes proves, un estat de segregació, un aprenentatge i un esdevenir adult, sinó d'un reconeixement de la *funció social* (i, per tant, de cara a la col·lectivitat, no a la situació personal de la dona) d'aquella transició. La importància no recau en un ritual de matrimoni

com a tal, en què calgui propiciar unes divinitats de cara al canvi que representa per a la noia passar de donzella a casada, conjurar els perills que comporta la pèrdua de la virginitat, la possible atracció de malvolença dels mals esperits i el traspàs d'un llindar que separa dues zones de realitat distintes. En canvi, sí que recau en el caràcter polític de la realitat matrimonial: la dona, en acceptar la conseqüència lògica del curs de la seva vida (130), es constitueix en continuadora del poble atenès i en condició de possibilitat de la legitimació d'una descendència que, més que únicament humana, ha de ser sobretot atenesa.

Les festes que corresponen, doncs, a l'etapa pre-matrimonial de les donzelles d'Atenes queden en mans de divinitats com Atenea i Artemis, en una relació diferent. Rituals com el de les Arrefòries, les Alètrides o la processó de les Panatenees són menys iniciacions que constatació d'un estat social de la dona en el si d'una col·lectivitat, encara que el factor "biològic" del canvi d'edat i de l'aprenentatge

de tasques pròpies de la condició femenina també hi ocupi una part significativa. El culte d'Àrtemis és, certament, el més directament relacionat amb la transició de la noia considerada ja en la seva esfera individual: es tracta de la propiciació de la dea de la natura salvatge, de la no-casada per excel·lència, la qual vetlla el pas que necessàriament tota dona ha de fer (perquè quedar-se del cantó d'Àrtemis significaria fracassar en la funció de dona) i a la qual tota noia s'ha de sotmetre. Àrtemis Braurònia col·labora, doncs, no tant a la legitimació ciutadana de la noia des del punt de vista social, una esfera molt més pròpia d'Atenea, sinó a la vida d'aquesta noia com a dona, a la seva condició de mare fecunda --que ho serà, això sí, d'atenesos. La *ύμνη* al seu torn, és acceptada en el si del grup del marit, i altre cop sota la presidència d'Atenea, la qual garanteix la perfecta continuïtat d'una reproducció "civilitzadora" marcada per unes lleis rígides de pertinença a un ordre.

*II. 2. 2. 3. La garantia de la fecunditat*

En canvi, un cop casada, la dona d'Atenes entra en el domini d'una altra divinitat que no ha aparegut per a res durant la seva vida anterior: Demèter. El mite del rapte de Core i el dol de Demèter és, a simple vista, una clara situació iniciàtica, de transició entre l'etapa adolescent de la noia (Core) i la seva transformació en dona casada (l'esposa d'Hades, canviant fins i tot de nom: Persèfone). La noia envoltada d'altres companyes, el rapte, la separació de la mare per a incorporar-se a l'esfera del marit, tot això configura un conjunt de referències al matrimoni com a moment principal de la vida femenina. No obstant això, el mite del rapte de Core no té cap correspondència ritual en el món àtic. Atenes ha oblidat la referència al pas del matrimoni que conté el rapte d'Hades i ha distribuït clarament la funció de les divinitats d'una banda i altra del matrimoni, centrant molt més l'efectivitat del ritual en la seva funció política que en la seva funció estrictament biològica. La noia no casada és en mans

d'Atenea i d'Àrtemis; un cop casada (i establert el seu matrimoni com a tal, sota el patronatge d'Atenea Apatúria) és en mans de Demèter. Les dues realitats vénen a significar una cosa semblant: la legitimitat de la transmissió de la ciutadania atenesa.

La participació a les festes de les Tesmofòries consolidava l'estatut civil de la dona casada i mare d'atenesos. Ha estat molt discutit si l'exclusió de dones no casades i d'heteres era absoluta o no (131) i els testimonis --confusos-- es presten a interpretacions diferents (132), però sembla evident que, almenys en època clàssica, l'entrada era reservada únicament a dones casades amb ciutadans (133). Demèter actua com a protectora de la dona en tant que component d'una família (134), esposa sotmesa a les lleis de la ciutat.

Per això, la significació agrària de les Tesmofòries s'uneix al sentit de continuïtat no d'un grup qualsevol, sinó de la ciutat mateixa en tant que *polis*. Lluny de garantir, només, la fertilitat del camp --com qualsevol ritual semblant ho fa arreu de Grècia en qualsevol llo-

garret-- les Tesmofòries garanteixen aquesta fertilitat ordenada envers una estructura política que depassa l'àmbit estrictament agrícola. Allò que fa possible la repetició del cicle anyal és, alhora, la garantia de la subsistència col·lectiva, una subsistència que no ve arbitràriament de qualsevol banda, sinó que procedeix --i retorna-- precisament de - i a - la legitimitat de la *polis*.

El tercer dia de les Tesmòfories són les Καλλιγένεια, un dia habitualment vist com a dedicat a la propiciació de la fecunditat humana, com a corol·lari de la súplica per la fertilitat dels camps (135). Aquest element biològic és, certament, present en tot el ritual, tant pel que fa al món de la terra com a la sexualitat femenina, però és inserit dins d'un context social més ampli. Les Καλλιγένεια representaven el desig de tenir una fillada reeixida, però no una fillada qualsevol, sinó una descendència atenesa. No n'hi ha prou amb l'acompliment simple de la sexualitat femenina: la dona no solament ha d'infantar, sinó que, sobretot i principalment, ha d'infantar atenesos. La pura funció

biològica és recoberta d'una funció que els atenesos sentien com a més important: no només la continuació de l'espècie --com en un estadi primitiu de pobles fortament lligats al cicle de la natura--, sinó, especialment, la continuació de la nissaga dels autòctons, dels fills d'Atenes-ciutat, dels homes que no es reproduïen a l'atzar, sinó a través d'una institució "civilitzada", la de la dona-esposa, el matrimoni com a base d'una naixença com cal, d'una καλλιγένεια que no fa referència només a la salut física dels nadons, sinó a la seva condició cívica.

Enteses així, les Tesmofòries no representen cap ritual d'iniciació femenina pròpiament dita, sinó que constitueixen la consolidació, la confirmació d'un fet que és vist com a decisiu: la dona participant a les Tesmofòries és la dona d'un ciutadà, la que transmetrà una ciutadania que ella no té, però que s'esdevé a través d'ella.

Abans del matrimoni, doncs, Atena presideix la vida de la dona com a dea vigilant de l'estatut cívic femení que, relegat a un paper



gairebé nul, és malgrat tot la condició de possibilitat de la transmissió de la ciutadania. Per aquest motiu, les noies arrèfores i alètrides han de ser de bona naixença, perquè en elles s'assumeix i es resumeix tot el que és la condició femenina a Atenes. Per això, aquestes festes remetent, en època clàssica, al mite d'Erictoni i de la primitiva constitució de l'Àtica com a indret civilitzat, tant per la institució del matrimoni, com a ordenació d'una primitiva incertesa sobre els naixements, com pel record del judici que fou nefast a Posidó i del qual ha derivat l'actual condició civil de la dona.

En canvi, les festes de Demèter representen la confirmació --i l'afirmació-- d'aquest estatut cívic que comporta la seguretat i la garantia per a la ciutat que continuarà havent-hi atenesos i que la dona --aquest mal ambigu donat pels déus-- es manté a dins d'un ordre civilitzat, el mateix que li confirmaren Posidó i Atenea en els orígens, l'ordre de la família i de la sexualitat legítima.

II. 2. 3. *El mite dels orígens i el fonament de l'ordre*

Però no totes les festes femenines subratllen positivament aquest ordre: en un cas particular, les Escirofòries, l'ordre és representat per negació, reproduint una situació dels orígens en què encara no era establert.

Al mes d'Esciroforió (juny - juliol), tenia lloc un curiós ritual que presenta molts punts obscurs (136), però la part més important de les quals podria descriure's així: una processó formada pel sacerdot d'Atenea, de Posidó i d'Hèlios, des de l'Acròpolis fins a un lloc anomenat Escíron, i un aplec de dones totes soles, organitzades κατά τὰ πάτρια i celebrant un banquet pagat pels homes, amb els quals no tenen tractes (mengen all per a evitar el contacte sexual). És l'escenari de les Assembleïstes d'Aristòfanes (137).

Com molt bé assenyala Burkert (138), la processó indica l'abandó de la ciutat per part de les dues grans divinitats d'Atenes que van ser presents als orígens de la ciutat, Atenea

i Posidó. Ara bé, si tenim en compte que les dones aprofiten aquesta absència divina per a aplegar-se "en societat", ¿no recorda això immediatament l'estadi previ a la contesa entre Atenea i Posidó, quan les dones tenien vot i veu? Les Escirofòries representarien el retorn absolut als orígens de la ciutat, quan Atenea i Posidó encara no ocupaven l'Acròpolis, ni tampoc Erecteu (ja que Posidó i Erecteu, a l'Acròpolis, s'identifiquen, com indiquen nombroses fonts antigues (139) ) i l'estatut femení era distint del que seria un cop definitivament establert l'ordre de la ciutat. Mentre les dues divinitats que marquen l'inici d'aquest ordre són fora, les dones s'apleguen en βουλή. El ritual permet l'únic moment en què es reproduceix una situació que mai no es reproduirà en la realitat quotidiana de la *polis*.

No en va les Arrefòries tenen lloc immediatament després de les Escirofòries. Les noies de bona família duen a terme el que és el deure de la dona d'Atenes: conèixer la funció i els riscos d'una sexualitat legítima i d'un paper de mares que es representa per la relació

amb Erictoni i les Cecròpides i amb la processó al temple d'Afrodita i Eros (140). Uns dies abans, el ritual ha presentat l'altra cara de la moneda: les dones abans d'Erecteu, abans de l'ordre que relega per sempre més la dona a una funció molt concreta i limitada a dins de la ciutat.

Tesmofòries, Arrefòries i Escirofòries tenen, doncs, un lligam d'unitat en tant que són representatives de tres moments importants del paper de la dona a Atenes, com a cara i creu d'un ritual que designa la mateixa realitat: el camp d'acció que, a dins de la ciutat, és atribuït i permès a la dona. L'escoli de Llucià que serveix de font a aquests rituals ha plantejat sovint problemes a causa de la identificació que fa de les tres festes, i per aquest motiu s'han rebutjat moltes de les seves indicacions. Certament, no són tres festes identificables, sinó ben distintes, i les explicacions de l'escoli, per la seva confusió, no permeten una visió gaire clara dels elements pertinents a cadascuna, però aquesta confusió s'explicaria

precisament per la relació de significat entre les tres festes. Tenint en compte que Tesmofòries i Escirofòries representen dues cares oposades, però complementàries d'una mateixa realitat (les dones transmissores de ciutadania en una *polis* ordenada, i les dones aplegades en consell com abans d'aquesta ordenació de la *polis*) i que les Arrefòries subratllen el paper de la dona iniciada a una maternitat civilitzada, en relació amb el naixement del primer rei, que també és el rei civilitzador, no és estrany que un autor tardà, en la consciència de parlar de fets semblants i relacionats, però confonent-ne ja el significat, les identifiqués o les barrequés, més encara tenint en compte que els tres rituals participen d'aquell caràcter secret i amagat als homes que en fa difícil la coneixença exacta dels detalls.

També per la confusió amb les Tesmofòries s'explica l'atribució de la festa de les Escirofòries a Demèter, i no pas, com diu Parke (141), per una coincidència de dues festes diferents el mateix dia. Superposi-

cions d'aquesta mena són possibles --sobretot considerant l'evolució d'una ciutat que permet la coexistència d'elements pertanyents a diversos estadis religiosos i polítics--. però, en aquest cas, és inacceptable, més encara quan l'explicació, segons Parke, d'aquest ritual, seria exclusivament agrària, com a festa de sega. Les Escirofòries no tenen cap característica que faci pensar en les ofrenes de primícies --que, d'altra banda, a Atenes, ja ha tingut lloc a les Targèlides-- típiques de les festes de collita, ni per les ofrenes ni pel capteniment de les dones. L'abstinència sexual, l'únic element que les aproxima a les Tesmofòries, significa aquí sobretot l'exclusió dels homes i l'autonomia femenina en tots els dominis, la qual cosa remet a un estadi originari, anterior a l'ordenació "civilitzadora" de la primera parella establerta com a tal, en què la reproducció era d'incerta procedència. Les Escirofòries no són, almenys tal com les coneixem, una festa agrària. Són, clarament, una festa inserida en el context de rituals

femenins vinculats a Atena, Erecteu i Posidó i a la configuració originària d'un ordre de la ciutat, tal com existeix en l'actualitat històrica.

*Notes al Capitol II*



1. Cf. C. MIRALLES (II), p. 267
2. Paus. I, 2; Apollod. III, 14-16.
3. Hyg. *Fab.* 48.
4. Hyg. *Fab.* 166.
5. Cf. el que en diem a la primera part, en  
parlar de les tríades divines.
6. Paus. I, 18, 5.
7. Apollod. III, 14, 5; Paus. I, 2, 6.
8. Paus. I, 2, 6
9. Apollod. III, 14, 5
10. Paus. I, 2, 6
11. Apollod. III, 14, 5.
12. *ibid.* Paus. I, 14, 6; Hyg. *Astron.* II, 13.
13. Apollod. III, 14, 5; Paus. I, 18, 2; 27, 2;  
Hyg. *Fab.* 166; Antig. XII
14. Apollod. *loc. cit.*; Hyg. *Astron.* II, 13.
15. Apollod. *loc. cit.*; Paus. I, 5, 2.
16. Apollod. III, 14, 7
17. Paus. I, 5, 2; Apoll. III, 15, 1.
18. Apollod. III, 15, 5; Paus. I, 5, 3
19. Apollod. III, 14, 5; 15, 1.
20. Aquests duplicats i les aparents contradic-  
cions de les genealogies s'han explicat, en-  
certadament, com a resultat de l'intent

de fusionar diverses tradicions corresponents a diferents pobles de l'Àtica; cf. C. MIRALLES (II), 268s.

21. Apollod. III, 15, 6; Plu. *Thes.* III, 5
22. Apollod. *loc. cit.*; Paus. II, 33; Plu. *loc. cit.*
23. És el mateix cas d'Hèracles, que en el mite realitza funcions semblants a les de Teseu, però al Peloponès.
24. Plu. *Thes.* VI, 4; VIII.
25. *ibid.* XIV, 1
26. *ibid.* XV - XXI
27. *ibid.* XXV, 3 i XXIV.
28. *ibid.* XXV, 1-2. Cf. MIRALLES (V) p. 14.
29. Paus. I, 26, 5
30. Paus. I, 27, 2.
31. Sembla que el que fa Posidó amb el trident soluciona un ordre sòcio-econòmic més antic que el que fa Atenea amb l'olivera: l'aigua és una dada prèvia a l'organització de qual-sevol estructura agrícola; en canvi, l'olivera sembla que és l'element agrícola definitiu de l'Àtica, ja que probablement Atenes no tenia prou producció pròpia de blat i l'excedent d'oli devia servir per a importar el cereal que mancava. L'olivera té un paper fonamental en la conformació política de la

ciutat d'Atenes i simbolitza la relació entre la ciutat i la terra que assegura la subsistència. Cf. DETIENNE (V).

32. Apollod. III, 14, 1-2.
33. *ibid.*
34. Aug. *de civitate Dei* 18, 9 (PL 41).
35. *ibid.*
36. A. *Eum* . 752 s.
37. Plu. *Thes.* XIII
38. Plu. *Thes.* XXV, 2; Th. II, 15.
39. Paus. I, 2, 6
40. Plu. *loc. cit.*
41. Una institució atribuïda també a Erictoni (Hyg. *Astron.* II, 13), el qual representa la forma més antiga del que és Teseu.
42. Plu. *Thes.* XXIV, 3
43. Plu. *Thes.* XXIV, 4
44. Plu. *Thes.* XXIII, 2.
45. Hom vol veure en la referència a Creta un record de la primitiva talassocràcia minoica; el cert es que el mite de Teseu sembla subratllar la independització d'Atenes de qualsevol hegemonia exterior i la seva unificació en un estat poderós.

46. Plu. *Thes.* XXII, 1.
47. En aquesta ocasió s'utilitzava una nau que es considerava l'originària de Teseu. Plu. *Thes.* XXIII, 1.
48. Plu. *Thes.* XXII, 4.
49. Plu. *Thes.* XXI, 5
50. Theopomp. Hist.Fr. Hist.Gr.115 F 347 b
51. BURKERT (I) 265: "Die Chytren bedeuten, nach Theopomp, die Wiedergewinnung festes Landes nach der Sintflut, die Rückkehr zur normalen Leben".
52. Plu. 613 b; 643 a.
53. "In der grossen Flut, die alles bedeckt, versinkt endgültig das Verbrechen samt den Verbrechern, an neuer Ufern kann neues Leben beginnen". BURKERT (I) p. 266.
54. A. R. IV, 708 ss.  
Per la relació de Zeus Meiliqui amb la mel,  
cf. Call. *in Iupp.* 49-51 i MIRALLES, III.
55. Hsch., Μαιμάκτης· μειλίχιος, καθάρσιος
56. Eust. *ad Od.* XXII, 481.
57. HARRISON (I) pp 13-28.
58. Paus. 2, 20 a Argos; Poll. 1, 24.

59. Paus. 1, 37, 4. MOMMSEN (I) p. 379 no accepta que l'altar del Cefissos sigui el mateix de les Diàisies, que ell col·loca a l'Ilissos; això es podria explicar, però, per l'existència de diversos cultes locals a Zeus
60. Paus. I, 18, 7.
61. MOMMSEN (I) p. 380 s "Die Rettung aus Deucalions-Fluth ist eine Welterneuerung, welche wie die Weltschöpfung selbst als ein Frühjahrsereigniss zu betrachten ist".
62. X. An. 7, 8, 4.
63. És significatiu, en aquest context, recordar que la distribució de la carn tal com s'acostuma a fer en els sacrificis habituals --les vísceres, pell i ossos per a la divinitat, el tall per al poble-- té com a origen també un mite de civilització: Prometeu, *després del diluvi* estableix com seran, a partir d'aleshores, les relacions entre els homes i Zeus, d'on resulta que Zeus, enganyat, envia com a càstig la primera dona, Pandora (Hes. *Thgn.* 535-584). Alhora s'estableix un nou ordre de relacions amb la divinitat i de generació dels homes, que neixen de dona i no

de la terra. El sacrifici de les Diàisies, doncs, se situa *abans* d'aquesta organització del món.

64. L'única font per a aquest ritual és Plu. *Thes.* XVIII; no obstant això, com que es tracta d'una processó de noies que porten una branca d'olivera i com que el dia 6 és el dia sagrat d'Artemis --la dea que, d'altra banda, presideix totes les festivitats del mes de Muniqió--, s'ha volgut veure aquesta ofrena dedicada a Artemis i no al seu germà. Cf. PARKE, p. 137.
65. vid. *supra* n. 6
66. Paus. I, 31, 2 i Hdt 4, 33; cf. MOMMSEN (I) p. 402.
67. Pel significat de les figues en aquest context, cf. PARKE, p. 153; DEUBNER, p. 19s i HARRISON (I), p. 15 ss.
68. Aglauros: Phot. 127; Hsch s.v. Πλυντήρια ; Poll. VIII, 106. Hi ha confusió sobre la identitat de la filla obedient, que alguns diuen que és Aglauros, d'altres Pandrosos. Paus. I. 18, 2 i Apollod III, 14, 6 parlen de Pandrosos com a noia obedient.

69. Una altra interpretació (MOMMSEN (I) p. 438) de la festa pensa en la purificació d'Atenea després de l'infantament d'Erictoni, com a mare que n'era, junt amb la Terra i Àtide.
70. No sabem exactament en què consisteix el banquet de les Antestèries on cadascú s'havia de portar el menjar de casa, però podem imaginar que no es tractava de carn sacrificada, ja que en aquest cas, haurien quedat testimonis del sacrifici i del ritual.
71. *Schl. Ar. Pax* 419; E. M. 210.
72. *Porph. Abst.* 2. 28-30; *Paus.* 1, 24-28.
73. *Paus.* 1, 28, 10. En un cas es tracta del ganivet, en l'altre de la destrial. (BURKERT (I) p. 158 veu els dos fets com a complementaris).
74. "Unschuldskomödie" cf. BURKERT *loc. cit.*
75. Per Arat, és la fi de l'edat de plata (Arat. 131, 2)
76. HARRISON (II) 172 - 174 les veu (equivocadament en la meua opinió) com a propiciacions de pluja. BURKERT (I) pp. 153-161 i (II) p. 351 parla del record de la caça en un món civilitzat.

77. Paus. 8, 2, 3; 1, 26, 5.
78. Paus. 1, 28, 10.
79. (I) p. 160 en què la fi d'any és vista com a "Epoche des Ubergangs, der Ungewissheit, der Krise". Vegeu el que en diem al tercer capítol d'aquesta segona part.
80. Porph. *Abst.* 2, 29-30.
81. Aristid. vol I p. 20 (Dindorf)
82. Th. 2, 152; Plu. *Thes.* XXIV, 4.
83. MOMMSEN (I) p. 113.
84. La que el mite ens explica amb més detall és la d'Eumolp i Erecteu entre Eleusis i Atenes. Paus. 1, 38, 2-3.
85. Th. *loc. cit.*
86. IG I<sup>2</sup> 188.60.
87. Isoc. 15, 109.
88. (I), 112
89. AB I, 242, 3.
90. Hyg. *Astron.* II, 13.
91. Plu. *Thes.* XXIV, 3.
92. MIRALSON (II).
93. Plu. 349 F.
94. Plu. *Thes.* XXVII
95. Paus. 2, 14, 2; 7, 1, 2



96. S'oferia un sacrifici a les amazones abans de les Teseies: *Plu. Thes.* XXVIII; si considerem les Teseies com les festes del mes de Pianepsió, sembla coherent pensar que potser aquest sacrifici tenia lloc a les Boedròmies. El mite de la victòria de les amazones, com a victòria d'un tipus de societat sobre un altre --una d'eminentment masculina sobre una organització exclusivament de dones-- recorda el judici de l'έπος divina d'Atenea i Posidó, d'on resultà la pèrdua del vot de les dones àtiques i el particular estatut de la dona a Atenes.
97. I l'època de l'any s'hi adiu, perquè és el final del temps bo per a les expedicions navals (*Hes. Op.* 618-629).
98. Cf. el treball, ja clàssic, de VAN GENNEP.
99. LORAUX pp. 35-73
100. *Hes. Op.* 83-89.
101. *Aug. de civitate Dei* XVIII, 9 (PL 41)
102. VAN GENNEP pp 145.
103. FEHRLE pp. 164 ss.
104. Evitem, conscientment, l'adjectiu "atenesa", inaplicable a la dona nascuda a Atenes, per-

què inclou una idea de ciutadania inexistent per al sexe femení.

105. LORAUX pp 130 ss.
106. Que la literatura reflecteix. Cf. *E. Med.* 573-5; *Hipp.* 616 ss.
107. *Ar. Lys.* 638-645.
108. Es discuteix sobretot si es tracta d'iniciacions pròpiament dites i si es tracta de quatre graus diferents. Encertadament, VIDAL-NAQUET (p. 197) diu que "ce discours doit être compris comme idéologique".
109. BRELICH, p. 268; BURKERT (IV) p. 4.
110. Paus 1, 27, 3.
111. No és gaire clar de quin santuari es tracta, però és clar que és a l'Acròpolis (Cf. BURKERT pp. 25).
112. *Schl.* *Ar. Lys.* 642.
113. El teixit s'iniciava, solemnement, a les festes de les Χαλκεῖα al mes de Πιανεψιό.  
*Suid.* s.v.
114. (IV) pp. 14 s.
115. BRELICH pp 237 s; Cf. també KUIPER pp 17-25.
116. Hi ha una confusió entre el nom ἄρρηφόροι ἐρρήφοροι (Herse, una de les tres Aglàurides) *Hsch.* s.v. ἄρρηφόροι i *EM* 149, 13.  
Cf. BURKERT (IV) pp. 45

117. La llana representa el sexe femení, com l'oliviera el masculí (Cf. *supra* I. 3). Cf. DETIENNE (V) p. 297 i MIRALLES (II) p. 273.
118. BRELICH pp 234-6; CALAME pp. 236-8; BURKERT (IV).
119. BRELICH p. 239
120. *Schl. Ar. Lys.* 643; BRELICH p. 238.
121. BRELICH p. 265; SOURVINOÛ p. 175, ho posa en dubte. Sobre el significat d'Àrtemis i la fecunditat, cf. de POLIGNAC p. 52.
122. BRELICH pp 241-279 (que dóna totes les fonts); CALAME pp 186-188; JEANMAIRE (I) pp 258-264.
123. El *κάλυθος* de Demèter, a Alexandria.
124. El *λίκνος* dels matrimonis (cf. *supra* pp
125. Recordem, en el mite, el rapte d'Oreitia per Bòreas; Cf. també X. Eph. I, 2 en què els protagonistes de la novel·la es coneixen en ocasió d'una processó en honor d'Àrtemis.
126. CALAME pp. 235-237
127. PARKE pp 104 s.
128. S'ha pensat de vegades en les Gamèlies com a restes d'una antiga cerimònia de casaments col·lectius, encara que no hi ha testimonis que ho confirmin. D'altra banda, res no impediria que es tractés --com en altres ca-

sos-- de festes en un origen pròpies només d'un dem o d'un petit indret, que haguessin subsistit durant l'època històrica. Cf. PARKE *loc. cit.*

129. Harpocr. s.v. ἀπατούρια; Strab. 9, 393; Paus 2, 18, 8-9; 9, 5, 16; Poll. 8, 107. Cf. DEUBNER, pp 232-234; ZEITLIN, pp. 140s; VIDAL-NAQUET pp. 155ss; i, sobretot, P. SCHMITT
130. És molt suggerent el comentari que fa P. SCHMITT sobre la possibilitat de "contestació" de la dona negant-se a continuar aquesta legitimitat, per tant, el perill que inclou el pas del matrimoni de cara a l'ordre social i la consegüent necessitat de la intervenció, plena de *metis* i d'*apate*, d'Atenea.
132. Sobretot, l'escoli de Llucià, ambigu, que ha donat peu a creure en l'acceptació indiscriminada de dones.
133. DETIENNE (I) pp. 183 ss.
134. Cf. CALAME p. 246: "Déméter protège toute la vie sexuelle de la femme, dans la mesure où cette vie est réglée dans le cadre du mariage et de la famille".
135. PRYTZ JOHANSEN p. 85.

136. Cf. BURKERT, (I) pp. 161-168; PARKE, 156-162.

137. Philoch. F. Gr. Hist. 328 F 89; IG  
III<sup>2</sup> 1177.

138. o.c. p. 165

139. IG I<sup>2</sup> 580, E. fr. 65 Austin; cf. MIKALSON  
(II) p. 143 i BURKERT (I) p. 168.

140. CALAME, p. 239.

141. p. 158

\* Vegeu quadre IV

|             | 1  | 3 | 6 | 7 | 9 | 10 | 11 | 13 | 14 | 16 | 20 | 23 | 25 | 28 |
|-------------|--|---|---|---|---|----|----|----|----|----|----|----|----|----|
| PIANEPSIÓ   | CIBERNÈSIES    PIANÈPSIES<br><i>retorn de TESEU de Creta</i> <i>retorn de Creta</i><br>πανοπερμία <i>mort d'EGEU</i>   |   |   |   |   |    |    |    |    |    |    |    |    |    |
| MAIMACTERIÓ | (Zeús Μαιμάκτης)   |   |   |   |   |    |    |    |    |    |    |    |    |    |
| POSIDEÓ     |  |   |   |   |   |    |    |    |    |    |    |    |    |    |
| GAMELIÓ     |  |   |   |   |   |    |    |    |    |    |    |    |    |    |
| ANTESTERIÓ  | ANTESTÈRIES<br><i>acabament del Diluvi + πανοπερμία</i><br>ORESTES <i>impur</i> → Aeròpag<br><i>banquet en silenci</i>   |   |   |   |   |    |    |    |    |    |    |    |    |    |
|             | DIÀISIES (Zeús μελλίχιος)<br><i>ofrenes pel Diluvi ?</i><br><i>purificació de TESEU abans d'entrar a l'Àtica</i><br>HOLOCAUST  |   |   |   |   |    |    |    |    |    |    |    |    |    |
| ELAFEBOLIÓ  |  |   |   |   |   |    |    |    |    |    |    |    |    |    |
| MUNTIQUIÓ   | DELFÍNIES<br><i>sortida de TESEU cap a Creta</i>   |   |   |   |   |    |    |    |    |    |    |    |    |    |
| TARGELIÓ    | TARGÈLIES<br>φαρμακός<br><i>figues</i>   |   |   |   |   |    |    |    |    |    |    |    |    |    |
| ESCIROFORIÓ | DIPÒLIES (Bufònies)<br><i>primer sacrifici de bous en temps d'ERECTEU</i><br>(CÈCROPS <i>havia establert només πέλανοι</i> )   |   |   |   |   |    |    |    |    |    |    |    |    |    |
|             | SINECIES    PANATENEES<br><i>unificació de l'Àtica (TESEU)</i> <i>instituídes per ERECTEU per TESEU</i><br><i>sacrifici d'un bou sacrifici de bous (carn compartida)</i> |   |   |   |   |    |    |    |    |    |    |    |    |    |
| METAGEITNIÓ |  |   |   |   |   |    |    |    |    |    |    |    |    |    |
| BOEDROMIÓ   | NICETÈRIES    BOEDRÒMIES<br><i>victòria d'ATENA sobre POSIDÒ</i> <i>victòria de IÓ sobre EUMOLP de TESEU sobre les AMAZONES</i>  |   |   |   |   |    |    |    |    |    |    |    |    |    |

situació d'impuresa; banquets atípics

purificacions

sacrificis de carn; banquets normals; ATENES unificada i victoriosa

