

# RELIGIÓ GREGA

**Apunts complementaris a cura de Martí Duran (Universitat Oberta de Catalunya)**

I. INTRODUCCIÓ.....	2
1) EL MITE I EL RITUAL.....	4
2) FONTS PER AL CONEIXEMENT DE LA RELIGIÓ GREGA.....	6
II. EL POLITEISME. EL PANTEÓ GREC.....	7
ZEUS .....	10
HERA .....	13
AFRODITA .....	14
DEMÈTER .....	14
POSIDÓ.....	15
APOL·LO .....	16
ÀRTEMIS.....	18
ATENEA .....	19
DÉUS MENORS .....	20
CONJUNTS DE DEUS .....	21
DIVINITATS DE LA NATURA.....	21
DEUS ESTRANGERS .....	22
ELS <i>DAIMONES</i> .....	23
III. EL SAGRAT I EL PROFÀ. L'ORGANITZACIÓ DEL TEMPS I DE L'ESPAI .....	24
1) ORGANITZACIÓ DE L'ESPAI.....	25
A) TEMPLE, ALTAR I SANTUARI.....	25
B) EL SACERDOCI.....	28
2) ORGANITZACIÓ DEL TEMPS .....	29
IV. EL RITUAL.....	31
A) OFRENES, SACRIFICIS.....	31
B) RITUALS DE PURIFICACIÓ I CONCEPTE DE CULPA.....	35
C) RITUALS FEMENINS.....	43

<i>LES TESMOFORIES</i> .....	44
3) LA RELIGIOSITAT POPULAR .....	46
V. EL CICLE FESTIU ÀTIC. ALGUNES FESTES IMPORTANTS.....	49
1) LES ANTESTERIES.....	53
2) LES PANATENEES .....	55
VI. LES ALTERNATIVES A LA RELIGIÓ CÍVICA. LA RELIGIÓ MISTÈRICA.....	57
1) ELS MISTERIS D'ELEUSIS.....	58
2) DIONÍS I ELS MISTERIS DIONISIÁCS .....	62
A) CARACTERITZACIÓ DEL DÉU. RITUALS I FESTES .....	62
B) ELS MISTERIS BÀQUICS.....	66
C) EL DIONISISME I L'ESPERANÇA EN LA VIDA DEL MÉS ENLLÀ.....	68
3) L'ORFISME.....	69
BIBLIOGRAFIA .....	72

## **I. Introducció**

Parlar de religió a Grècia és parlar de **societat** i de cultura, no de l'individu. Els creients grecs no són com els cristians. La religió serveix per cohesionar i establir les relacions socials. La relació de l'ésser humà amb la divinitat és pràcticament inexistent. No hi ha separació Església-Estat: la realitat és un tot no fragmentat i la política no es deslliga dels déus.

La religió grega és una **religió col·lectiva**, no personal, i per això la religiositat és externa, s'ha d'actuar religiosament i no tant creure interiorment. Les creences interiors són vistes com una oposició a allò que és oficial i és vist com a marginal i fins i tot perillós. L'acte individual (per exemple, una ofrena personal) existeix, però s'inclou dintre d'un marc social.

D'altra banda, tampoc no hi ha divinitats personals, **els déus són immanents**, no transcendents: és a dir, estan sotmesos al destí, no són eterns (ja que han nascut en algun moment), tenen defectes, etc. L'única diferència amb l'ésser humà és la immortalitat, que només aconsegueixen, a part dels déus, els herois. Els déus formen part del món, no creen del no-res perquè no transcendeixen aquest món, en formen part i només l'organitzen.

Tampoc **no hi ha cap revelació** ni cap llibre canònic o sagrat. La multiplicitat de formes religioses, en aquestes circumstàncies, és variadíssima: a cada ciutat, les pràctiques religioses són diferents. A més, els textos són narracions mítiques i no gaire sacramentals, com en d'altres religions orientals.

No hi ha tampoc un **concepte de creació** del no-res ni una transcendència del món. Els déus són superiors però es troben dins del mateix món humà, no fora, transcendint-lo. Els déus han estat creats, ells mateixos, per una sèrie de forces (la terra, eros, el caos, etc.). La divinitat és antropomòrfica: no personal, però sí amb formes humanes.

Els déus no exigeixen cap mena d'adhesió personal, de fe . . . El món és tal com l'hem trobat i no el podem canviar. No hi ha el concepte de "salvació" sinó el concepte de **"manera correcta de situar-se en el món"** (la societat i la política són religió). Tota activitat humana té relació amb els déus. Acceptar globalment el món com és és la base d'un comportament social adequat i el món, l'únic possible, inclou la relació amb la divinitat (que és més o menys forta segons els dies).

L'apàtrida no és res a la societat grega i s'ha de refugiar en algun temple (com es veu tot sovint a la tragèdia). Tot acte polític esdevé un acte religiós i a la inversa, qualsevol sacrifici és una acció civil i política, i per això anar contra els déus és anar contra la ciutat (*asebeia*). L'*asebeia* no és un terme exclusivament religiós, és la impietat i la il·legalitat religiosa alhora. Aquesta **relació religió-política** es concreta en l'organització urbanística i en les magistratures. El sacerdoci és una magistratura i tots els magistrats tenen un caràcter religiós: tots els actes, per exemple, comencen amb un ritual.

La paraula *nomos*, que significa "lleï", està relacionada amb el verb *nemo*, que vol dir "tallar repartint", "distribuir". *Nomos* és cadascun dels trossos repartits per la llei que organitza una determinada societat, és a dir, repartir allò que s'ha de fer i allò que no s'ha de fer. L'expressió *nomizein tous theous* vol dir "**respectar els déus**", fer amb els déus allò que correspon de fer amb ells, i alhora respectar el *nomos*, fer allò que la ciutat diu que s'ha de fer.

## 1) El mite i el ritual

La religió grega s'arrela amb la tradició i el passat. No es tracta d'un coneixement històric, sinó mític, creat per una cultura que fou oral durant molts segles i que no conegué el llenguatge racional, sinó el mite. L'home grec coneix la realitat a través del mite i actua a través dels rituals.

La religió grega vol respondre a la realitat de l'home i del seu món mitjançant un **coneixement mític**, que no és una narració lògica ni racional (tanmateix, els grecs són

els grans impulsors del llenguatge racional). El mite és propi de cultures que no coneixen o no usen en general l'escriptura. Són cultures amb una oralitat molt tradicional, amb uns patrons molt rígids. A mesura que es desenvolupa l'escriptura, es desenvolupa el llenguatge del *logos*, de la prosa, de la raó. Tanmateix, els dos llenguatges coexisteixen, no hi ha estats purs ni cap evolució del mite cap al *logos*. A partir del s. VIII a. Cr., en què tenim les primeres restes de mite, també tenim la primera crítica racional del mite.

El distanciament amb el mite configurarà la figura de l'individu, de la persona que pensa i critica. En el camp religiós, això no s'estableix fins a molt a finals de l'època hel·lenística, època de l'apogeu de l'escriptura. És en aquesta època, també, quan s'introdueix la individualitat en la religió i els cultes orientals.

**El ritual és la resposta concreta a allò que explica el mite**, la manera com es materialitza el coneixement mític, la manera de propiciar els déus. Els rituals poden ser individuals, però sempre s'emmarquen en un àmbit col·lectiu. Al costat dels rituals oficials hi hagué també corrents alternatius, que van en paral·lel amb el desenvolupament de l'escriptura i de l'individu. Es tracta dels misteris, del dionisisme i de l'orfisme. Un cert denominador comú dels tres és la idea de la pervivència de l'individu en el més enllà, en contraposició amb la religió oficial grega. Efectivament, aquesta, si bé vol la continuïtat cíclica de la societat (bones collites, pau, fertilitat, etc.) no parla, en canvi, de la vida després de la mort, ja que la vida després de la mort no es veu com quelcom d'agradable. Els morts no tenen nom ni vàlua, no són el perllongament feliç del viu, sinó només bons o mals esperits. **La preocupació per la pervivència individual es desenvolupa doncs al marge**, en aquests corrents religiosos

distints de la religió oficial (tanmateix, alguns corrents, com els misteris d'Eleusis, esdevingueren tan cèlebres que s'incorporaren a la societat). D'altra banda, aquests corrents tenen en comú que s'ha de passar per una certa iniciació, conèixer quelcom que només coneixen els iniciats.

Cal tenir present, tanmateix, que aquests corrents, tot i ser marginals, no són tan radicals com per estar en oposició amb la religió oficial, en són tan sols, i únicament, paral·lels. El món grec és ambivalent, no hi ha bo o dolent, contraposicions absolutes, sinó més aviat **dualitats en cada concepte**. Per exemple, cada divinitat té aspectes negatius i positius alhora, per bé que uns s'emfasitzin més que d'altres. Un exemple d'això són els rituals protagonitzats exclusivament per dones: són marginals (fora d'allò oficial) però integrats a la societat. Amb la integració es volen evitar els perills de les coses que se situen al marge.

No es pot definir l'evolució històrica dels rituals, és a dir, distingir elements més o menys antics en un determinat ritual. **És difícil estratificar quin és el fons antic i les aportacions modernes**. Aquesta diferenciació es pot intuir, però no sabem fins a quin punt la nostra reconstrucció es correspon realment amb els rituals que es duïen a terme. Hi ha moments, per exemple, en què es van reelaborar i reexplicar els mites, en una època més tardana.

## **2) Fonts per al coneixement de la religió grega**

El nostre coneixement de la religió grega procedeix essencialment de l'**arqueologia** i de la **filologia**. L'arqueologia ens proporciona molts materials i molt rics. És el cas de les

excavacions en centres religiosos importants, tant en els temples com en les restes materials (altar, estàtues, ofrenes, etc.) que s'anomenen "tresors" (*thesauroi*) i serveixen per indicar la relació amb la divinitat i la del temple amb la gent que el visitava. La iconografia és important. Tot i que no es conserva pintura mural, hi ha molta ceràmica que representa escenes quotidianes, i mostra una religiositat popular que sovint no queda reflectida en els textos.

La filologia estudia els textos escrits, tant els literaris com els no literaris (cf., per exemple, l'epigrafia, amb les inscripcions sobre pedra, metall, fang, etc.). Els textos no literaris són sempre oficials i mai espontanis. Ofereixen el testimoni oficial i majoritari (excepte els *graffitti*, que són, tanmateix, absolutament marginals). Els textos literaris no són tractats de religió, sinó que, com a literatura que són, poden manipular la realitat. Abans de treure conclusions d'Homer, dels tràgics o de la lírica, cal veure'n la veracitat històrica. D'altra banda, és cert que, com més tard avancem en el món literari, més informació trobem: quan, al segle III a. Cr., el món grec es fa més escrit que abans, s'inicia també l'interès per fer història d'allò que abans se sabia només oralment. Els grecs comencen a escriure llibres de viatges i a fer arqueologia de llur propi passat, que ja els comença a ser desconegut. L'època hel·lenística és, curiosament, molt útil per a conèixer les èpoques més reculades.

## II. El politeisme. El panteó grec

El món religiós grec és **molt complex**, i consta de tres capes:

- El substrat mediterrani (illes de l'Egeu, Creta, etc.);

- L'aportació indoeuropea i
- El pròxim orient.

Al segle VIII trobem, en Homer, un sistema de divinitats ja ordenat i constituït: un **panteó** (= “conjunt de déus”). Es fa difícil establir l'evolució cap a aquest panteó i definir-ne o clarificar-ne les influències.

La religió grega és una **religió politeïsta**, tot i que les potències divines s'agrupen en un tot. El politeïsm grec significa una concepció del món com un mosaic, no és un simple catàleg. Cada divinitat té un nom, uns àmbits d'actuació i està relacionada amb la resta del panteó. El panteó és un **sistema de classificació i fragmentació de l'univers i de les seves potències**, les que constitueixen la veritable realitat, el seu rerefons. Tots els déus tenen sentit i no poden funcionar sols, com les peces d'un mosaic. Tots junts formen una realitat completa, per això els déus són mecanismes de regulació de la societat.

El panteó tampoc no és exterior al món material dels grecs. Els déus formen part del *cosmos*, del món com a món, i han tingut un origen. No hi ha un distanciament total entre el món social i el món del més enllà, però tampoc confusió. **Els déus pertanyen al món humà, encara que amb una relació diferent.** Els déus són déus, però es troben també dintre del context dels humans.



Els déus són **antropomòrfics** i aquest és un element d'originalitat de la religió grega. Les potències divines són, a més, figures personals. Tots els déus tenen una figura humana molt concreta. A l'època hel·lenística ens trobem fins i tot amb representacions de conceptes abstractes (la convicció, el desig, la salut, etc.), seguint el paradigma que als déus se'ls representa com a persones. Però aquesta representació no significa que els déus siguin persones o que hi hagi una relació personal amb ells.

Els **epítets** dels déus acaben de definir les seves accions. Aquests epítets també poden procedir d'antigues divinitats regionals, absorbides pel déu. Per això, cada déu té molts epítets, per a cada acció que representa. Fixem-nos en el cas de Zeus:

<i>xenios</i>	protector dels estrangers, de l'hospitalitat
<i>maimaktes</i>	el del tro, que fa tremolar la terra
<i>meilichios</i>	el que calma, endolceix
<i>polieus</i>	de la ciutat, cívic
<i>soter</i>	el salvador
<i>chthonios</i>	el de la terra

El que ens defineix el déu és més el seu epítet que el seu nom. La totalitat dels epítets explica la complexitat de la divinitat. Del conjunt de totes les divinitats i del conjunt de tots els epítets en surt l'equilibri que sosté la realitat. En el món grec no hi ha exageracions, sinó compensacions. Al panteó hi ha un **equilibri de poders**, no es pot abandonar, de cap manera, el culte d'un dels déus. Abandonar un culte significaria caure en la descompensació.

Apart de l'epítet, la configuració de la divinitat ens la donen els seus mites, els seus rituals i cultes i seva la iconografia (antropomorfisme). Diferents divinitats poden tenir el mateix culte o cultes molt semblants; una divinitat pot tenir, alhora, diferents cultes o noms. Aquesta és la pluralitat de la religió grega.

El mite ordena el món de la divinitat tal i com està ordenat el món humà. Hi ha un estadi intermedi, el dels herois, que també tenen els seus rituals. Ambdós móns (el diví i l'humà) estan relacionats, no pas confosos. Els déus també estan sotmesos al destí, com els propis humans.

Al segle VIII a. Cr. trobem els següents déus: Zeus, Hera, Posidó, Hades, Demèter, Apol.lo, Atenea, Ares, Hefest, Afrodita, Àrtemis i Hermes. Hi ha d'altres divinitats que no formen part d'aquest panteó sempre, només hi pertanyen de vegades. És el cas de Dionís, Hèstia, Hècate i Ilítia (possible antiga divinitat mediterrània), que no són divinitats marginals, però sí tractades amb més distància per part de l'oficialitat. El ritual persegueix l'equilibri entre les ambivalències de cada potència divina, igual que ho fa el mite, a nivell intel.lectual.

## **Zeus**

Zeus, déu de la tercera generació, pren la supremacia sobre els homes i els altres déus. Tanmateix, cal no oblidar que tots els déus estan sotmesos a les lleis del destí, fins i tot Zeus, i funcionen autònomament. Originàriament, el nom (cf. llatí *Iuppiter*, sànscrit *Diauspiter*) significa "pare del dia", "de la llum". És, per tant, el **déu del cel**, i s'ha de posar en relació amb els déus orientals del temps atmosfèric.

El seu atribut és el llamp, símbol de la seva capacitat de governar i fer justícia. És una divinitat patriarcal que guarda molta relació amb d'altres déus d'altres cultures indoeuropees.

Es caracteritza per la seva **capacitat de distribuir i d'organitzar el món**, de fer justícia des del seu moment d'arribada al poder. Zeus suposa un tall: abans, no hi havia civilització; després, n'hi ha, el món és ordenat i com cal. En Zeus hi ha la idea del repartiment (*nomos*).

Amb Zeus es relacionen algunes divinitats femenines:

- 1) *Aisa* o *Moira*: és la distribució correcta i immutable garantida per Zeus. No pot fer res en contra, però organitza tot de manera que tot funcioni.
- 2) *Dike*: la justícia, en un temps primigeni es trobava amb els homes, però després se'n va anar al costat de Zeus. La justícia està de la part de Zeus, per fer complir allò que cal (com el poder, *kratos*, i la força, *bia*).
- 3) *Nèmesi*: ve també de l'arrel de *nomos*. És el càstig diví. Quan els homes no fan les coses bé, Zeus els envia Nèmesi ("la distribuïdora"). No és tant un càstig com una reorganització d'allò que ha sortit dels límits. La idea de culpabilitat individual, moral, no està gaire desenvolupada en el món grec (només en l'orfisme i el dionisisme). Traspassar els límits del que ha tocat a cadascú no està permès, però no hi ha sentiment de culpabilitat.

El temps de Zeus és el **temps de l'ordre, de l'estat actual de les coses**. Això es veu clarament en els *Treballs i Dies* d'Hesíode: Zeus és responsable (directament o indirectament) de l'existència de les dones, del fet que s'hagi de llaurar la terra, dels naixements, dels matrimonis, de l'artesanía, de la forja del ferro, de la construcció de vaixells, del foc (gran element civilitzador, ja que serveix tant per coure com per fer sacrificis).

Zeus s'havia empassat **Metis**, per això és el déu més astut, savi i intel·ligent (també de Zeus neix Atena). Zeus és sobirà, rei. És un déu *polieus*, de la ciutat; *xenios*, dels hostes; *chthonios* (epítet curiós, ja que Zeus és un dels déus menys ctònics que hi ha). Els epítets, molts cops, recullen antigues divinitats locals, perquè els déus del panteó representen el final de l'elaboració d'un pensament complex que assimila molts elements religiosos. Aquest pot ser el cas d'alguns epítets de Zeus. Per al culte d'una divinitat **és molt important conèixer els seus epítets**, ja que les ofrenes es fan al déu i al seu epítet, i els rituals són concrets i afecten una part determinada de la realitat: un lloc concret, una gent concreta, una forma concreta i un déu concret, en una de les seves delimitacions. Zeus té molts epítets, amb la idea comuna d'"organització" (és el déu més organitzat de tots, potser juntament amb Apol·lo).

Zeus és el déu amb més relacions amb d'altres divinitats i amb els mortals, a causa de la seva capacitat de **metamorfitzar-se**. Els canvis de Zeus es deuen a Metis. També Atena, filla de Zeus, coneix la capacitat de metamorfosi.

## Hera

Hera, dona i germana de Zeus, està testimoniada des del segon mil.leni a. Cr., quan ja es pot veure l'estructura politeïsta del segle VIIIè a. Cr. No és qualificada com a “mare de deesses” (en canvi, Zeus és pare de déus) però sí que és la senyora, dominadora. És l'hereva d'una figura divina femenina important, situable a Micenes i al Peloponès.

El seu camp d'acció està molt centrat en la **protecció del casament**, com a esposa legal de Zeus que és (el seu matrimoni, tanmateix, no està gaire ben avingut). El seu epítet més famós és *gamelios* (també *zugua*, *gamostolos*, *teleia*), tots ells amb el significat de “casament”. Hi ha unes festes anomenades *gamelia*, on sembla que es casaven diverses parelles.

Hera no és tant la deessa de la sexualitat, com Afrodita, o de la fertilitat, com Demèter. És el símbol de la institucionalització de la parella, el matrimoni, que distingeix els homes i la seva organització d'altres grups animals o no civilitzats. Tanmateix, **té punts de contacte amb el món de la fertilitat**, de la terra, d'un món més feréstec: fins i tot té fills sense marit. Això recull tradicions de divinitats femenines molt importants, de societats rurals i sedentàries, on la terra i la seva fertilitat eren molt importants. Fins i tot té trets de divinitats pre-indoeuropees.

Els fills amb Zeus són Ares i Hebe (la joventut, el punt dolç de l'edat jove, moment apropiat per al matrimoni en les noies i per a la guerra en els nois). Hera, sola, tingué Hefest, que té un naixement insòlit i és, ell mateix, estrany: treballa amb el foc i posseeix un coneixement extraordinari que el margina de la resta de déus.

## **Afrodita**

Afrodita és la **sexualitat en general**, l'ambivalència de la dona d'actuar positivament o negativament, la sexualitat com a potència. Es coneix una Afrodita urània (d'un amor més sublim) i una Afrodita *epidemios*, del poble, més vulgar. Afrodita acompanya el casament i complementa l'esfera d'actuació d'Hera. És temible i té molta capacitat de descontrol.

Hi ha una doble tradició quant al **naixement d'Afrodita**: com a filla de Zeus i Dione (fóra, per tant, una deessa de la quarta generació) o com a deessa anterior a Zeus, nascuda de la sang d'Urà, castrat, i de l'escuma (cf. el seu nom). En aquest cas, fóra una deessa de la segona generació.

Pot ser positiva o negativa (per exemple, quan es venja d'Hipòlit perquè no li fa cas ni li fa les ofrenes que li corresponen).

## **Demèter**

Demèter és la **fertilitat agrària**, però també humana, juntament amb la seva filla, Kore-Persèfone. És el símbol de la natura conreada, no pas salvatge, com Àrtemis. És germana de Zeus i no és una divinitat complexa, sinó una típica divinitat agrària, amb unes arrels mediterrànies molt acusades: el seu nom ja es troba al segon mil.leni i vol dir "Mare Terra" (*De-meter*).

Amb la seva filla, forma una **parella divina molt clara** (les parelles divines són típiques a la religió grega i no tant en els pobles indoeuropeus). Kore és la noia jove, raptada, que genera el cicle de la natura. El mite de Persèfone reflecteix la concepció cíclica del temps per part dels grecs. Persèfone passa mig any amb els morts, sota terra, i mig any amb la mare, a sobre de la terra. Kore forma part d'aquest cicle d'equilibri de forces, que necessita, també, un culte als morts.

**Persèfone és ambigua:** d'una banda, és la noia amable, jove; de l'altra, és la reina dels morts. El món de la mort és la contrapartida del món de la vida, l'altra cara necessària. Per això, Persèfone és la senyora de la vida (en tant que filla de Demèter) i de la mort (en tant que dona d'Hades). El mite té la seva coherència de pensament: cal fer rituals als morts durant l'hivern perquè els camps fructifiquin. Demèter dona el gra, però també el nega quan està trista per la mort de la seva filla. La parella Demèter-Kore simbolitza el cicle de la natura i els tres períodes de la terra: sembrar, llaurar i recol·lectar. El cicle està recollit en dos dels epítets de Demèter: *Chloe* (l'espiga que verdeja, germina, al desembre) i *Ioulo* (l'espiga tendra a punt de madurar, al final de la primavera).

Demèter i Kore són el **nucli dels misteris d'Eleusis**, que busquen la pervivència de l'individual en el més enllà, a través d'una iniciació. La vida que retorna (el mite de Demèter i Persèfone) s'extrapola a la vida de l'home que retorna (és a dir, reviu).

## **Posidó**

**Posidó és el déu del mar.** El nom és molt antic i apareix a la civilització micènica com un déu important. No està clar si sempre fou una divinitat del mar. Per etimologia fins i

tot es va dir que era espòs de Demèter, però vegeu el repartiment de cel, terra i mar en *Il. XV*, 186-193.

En la mitologia dels reis de l'Àtica alguns d'ells són assimilats a Posidó, que sembla ser el moll de l'os de l'estructura divina. Segurament, **Posidó fou desplaçat per la figura de Zeus**. Ara bé, en època clàssica, és molt marítim.

Posidó també és el **déu dels cavalls**, que a Grècia no es conegueren fins després del segon mil.leni. El cavall és un animal d'aigua, hi neix i a la font dels cavalls (*hippou krene*) se li ofereixen cavalls. Posidó aconsegueix Demèter transformat en cavall. Hipòlit fou assassinat per l'acció d'un cavall sortit del mar. El mateix passà a Pegasus.

## **Apol.lo**

Apol.lo i Àrtemis són bessons, fills de Zeus i Leto. Apol.lo no és esmentat fins al segle VIII a. Cr. No apareix a les tauletes micèniques, cosa que tampoc no hauria de voler dir res sobre la seva antiguitat.

Els grecs sempre consideraren, emperò, i sobretot a partir del segle V, **Dionís i Apol.lo com a déus vinguts de fora**, aliens. El parell Apol.lo-Dionís és especial, són déus complementaris: Apol.lo és organitzat, moderat, mesurat i equilibrat, mentre que Dionís és desmesurat, la imatge de l'alteritat.

Apol.lo s'apodera de tota la religiositat grega, presideix tot allò que representi l'equilibri i el bon ordre, tot menjant-se les particularitats dels altres déus. És, així, un déu



legislador, que interpreta les lleis, que dóna consells (oracles), **un déu de la paraula**, en definitiva: la paraula profètica (oracle), legisladora, poètica (déu de les muses i de la poesia, vehicle del mite). En relació amb això, també és el déu de la música i de la lira. Aquest instrument és de corda tensada com la dels arcs, per això Apol.lo també és el déu dels arcs i de les fletxes, de la defensa o del càstig i la imposició de la llei.

Apol.lo actua molt per castigar amb desgràcies de tipus col.lectiu. És un **déu justicier**, però de forma diferent a Zeus: si Zeus ordena, Apol.lo judica l'ordre, envia malalties, epidèmies, sobretot a través de les fletxes enverinades, per tal de castigar la col.lectivitat.

Apol.lo està molt present a la vida col.lectiva, tant en el seu vessant d'explicador del món (poesia mítica, lira) com en aquell que decideix el premi o el càstig per a les actuacions bones o dolentes (fletxes). Les lleis es remetent originàriament a Zeus, però passen per Apol.lo, com a un altre aspecte de la seva paraula profètica. La paraula d'Apol.lo és profètica en el sentit que s'ha de veure què s'ha de fer d'acord amb la voluntat dels déus.

L'oracle indica per on va la voluntat dels déus, a més del destí, del qual ni ells mateixos no poden fugir. Apol.lo és un **déu ambigu**, sempre va de tort (Apol.lo *loxies*, no recte): això fa referència al seu aspecte oracular, ja que els déus sempre diuen la veritat d'una manera incomprendible per als homes, d'una manera esbiaixada. Apol.lo sembla molt clar i definit, però oculta la veritat, l'amaga. Marca la distància entre el món dels homes i el dels déus. És el déu coneixedor de la veritat, que ell mostra als mortals enganyosa. Els homes l'entenen només *a posteriori*, quan ja s'ha acomplert la profecia.

Apol.lo també és un **déu guaridor**, torna les coses al seu lloc. Tanmateix, és més aviat un déu purificador (per exemple, quan hi ha hagut una infracció contra els déus) ja que el déu de la medicina concreta és el seu fill Asclepi.

Apol.lo té dos grans centres de culte: **Delos i Delfos**. Delos, sota l'hegemonia jònico-àtica, fou un gran centre religiós. Delfos, prop de Tebes, enmig de les muntanyes del Parnàs i sense contacte amb Atenes, pogué escapar a la influència d'aquesta ciutat, que com a molt participava en l'organització dels misteris d'Eleusis, però sempre sota el control de Delfos.

## **Àrtemis**

Àrtemis (Diana en el món llatí) és la germana bessona d'Apol.lo. És una **deessa caçadora** i, com el seu germà, porta arc i fletxes. No és la protectora de la caça sinó la divinitat del món salvatge, enfront del camp conreat. Es troba a l'altra banda del món normal: és la deessa dels animals salvatges, d'allò oposat a la civilització. Juntament amb Dionís, són déus de l'alteritat. La seva **natura feréstega** pot portar coses negatives. És la terra salvatge, gairebé hostil. Es relaciona poc amb la ciutat (els grecs sacrificuen animals domèstics, no salvatges) excepte en el cas d'Esparta, d'on és patrona.

Un altre aspecte que demostra la seva alteritat és que, com Atenea, **roman verge**, refusa el matrimoni –que correspon al món ordenat. Com que al bosc, on viu, no hi ha construccions, tampoc no hi ha lleis.

Àrtemis és **important en les iniciacions**, justament pel seu caràcter forani. La iniciació és el pas d'un món a un altre en la vida d'una persona (el noi esdevé un ciutadà i la noia, esposa del ciutadà i mare). Apol·lo (per als nois) i Àrtemis (per a les noies) garanteixen el pas d'una edat a l'altra. D'altra banda, com que cal que les dones tinguin fills, Àrtemis protegeix els parts, que són també un perill de pas, i s'associa en aquest aspecte amb Ilítia.

És probable que Àrtemis representi una antiga divinitat de les bèsties molt més forta i poderosa, que fou assimilada i civilitzada per una religió patriarcal.

### **Atenea**

Atenea és l'altra figura femenina. Filla de Zeus i Metis, comparteix algunes característiques amb Àrtemis. Sobretot, és la **divinitat protectora d'Atenes i una deessa civilitzadora** en l'artesanaria, l'art, la tècnica o les arts femenines. Se li atribueix la construcció de naus, la donació de l'olivera, la tècnica del filat i del teixit: és a dir, tot allò pròpiament artesà (però no d'aquells àmbits que pertocquen a Hefest, com la forja del ferro, el foc, la terrissa, etc.).

Al costat d'això, Atenea rebutja el matrimoni i fa por (els seus vestits són el casc, el plomall, l'escut) i té un aspecte guerrer. Els seus ulls són atemoridors. En el seu escut hi ha representada la Gorgona. Està relacionada amb la terra, les serps (cf. el mite d'Erictoni). En aquest sentit, està prop d'Àrtemis, al límit de la vida i la mort, de la civilització i la no-civilització.

## **Déus menors**

Tot i que el panteó grec va acabar fixant-se en dotze déus, el nombre d'aquests és, en principi, il·limitat; els déus estudiats són, bàsicament, els que establí la tradició èpica, però això no significa que no n'hi hagi d'altres.

**Ilítia** és la deessa del naixement i del part. Ja està documentada en època micènica; el seu nom s'ha de relacionar, probablement, amb l'arret *Eleuthyia* (la que ve) i té connexions, en època clàssica, amb Àrtemis i Hera.

**Enyalios** i **Hècate** són dos déus que foren associats amb el temps a d'altres dos (Ares i Àrtemis, respectivament), tot i que, probablement, en un principi eren independents. Hècate, concretament, és una deessa dels camins (*enodia*), de la Lluna i de les bruixes que conjuren la nit, com Medea.

**Prometeu**, conegut sobretot per les seves disputes amb Zeus, és objecte de culte a Atenes, on se celebren unes *Prometeia* o curses de torxes. La figura de Prometeu recull, versemblantment, elements del *trickster* del Pròxim Orient.

**Tetis** té un santuari prop de Farsalos, a la Tessàlia, i també té cultes a Esparta. Com a deessa marina, és mare d'Aquil·les.

**Leucotea**, igualment una deessa del mar, era mortal, originàriament. Embogida per Hera, es va llançar per un penyasegat amb els seus fills Palemó i Melicertes. Es pot relacionar, segurament, amb la deessa síria dels peixos Atargatis.

**Pan** és un déu que està al marge de la civilització. Se'l representa sovint amb banyes i en actitud itifàlica, i té cultes importants a Arcàdia.

### **Conjunts de déus**

Alguns déus apareixen sempre en grup. D'altres ho fan esporàdicament, com Pan ("els Pans") o Ilítia ("les Ilíties"). Els grups de déus solen ser homogenis pel que fa al sexe i a l'edat. Més que déus, se'ls anomena *daimones* o *propoloi* (servidors) d'altres divinitats. També solen aparèixer en grup en el vessant cultural de la religió, formant *thiasoi*.

Són molt conegudes les Càrites, les Muses, les Nereides, les Oceànides . . . totes elles caracteritzades per ser joves i de sexe femení. Normalment, aquests grups de déus estan associats amb d'altres déus majors: les Mènades, amb Dionís; les Nimfes, amb Àrtemis; les Muses, amb Apol·lo; les Oceànides, amb Persèfone, etc. També hi ha grups de divinitats abstractes, com ara les *Horai* (les estacions). D'aquests grups de déus, uns apareixen només en els mites (els Titans, els Gegants), mentre que d'altres són també objecte de culte (les Muses de l'Helicó, els Cabirs, etc.).

### **Divinitats de la natura**

Fins al segle XIX, es pretenia veure en la majoria de déus personificacions de fenòmens naturals. Tot i que hi ha una part de veritat, aquesta hipòtesi és, en línies generals, falsa. Una cosa ben diferent són els cultes a determinades divinitats naturals.

Un d'aquests casos són, per exemple, determinats **rius** i **nimfes**. Els rius són objecte de culte en els *temenoi*, per bé que alguns (Pamisos, a Messènia) tenen fins i tot un temple. Una de les mostres del culte als rius són les ofrenes de cabells per part de nois i noies (rituals de pas?).

**Gea** és objecte, en molts indrets, de libacions. No s'ha de confondre amb Demèter ni amb la Gran Deessa oriental; més aviat, aquestes libacions són mostres de pietat (i no propiciatòries de la fecunditat).

Els **vents** també tenen importància religiosa, especialment, pel seu caràcter màgic. A Cnossos (en època minoica) en coneixem una sacerdotessa. Posteriorment, sabem que els atenesos pregunten al Bòrees, o vent del nord, perquè va ajudar a destruir la flota persa, i els espartans canten un pean a Euros, el vent de l'est.

**Helios** té un caràcter sagrat, com es demostra pel fet que Anaxàgores, que el qualificà de "terròs incandescent", fos acusat d'impiu. L'únic culte que en coneixem té lloc, tanmateix, a l'illa de Rodes, on tenia un caràcter antropomòrfic. El famós colós de Rodes, l'estàtua de bronze més gran del món grec, el representava, i un dels cultes de l'illa, en què quatre cavalls que tiraven d'un carro es llançaven al mar, deuria reproduir el mite de Faetó.

### **Déus estrangers**

Un sistema politeista és un sistema obert: hi poden entrar nous déus. El panteó grec no és, en aquest sentit, homogeni, i Apol·lo i Afrodita, per exemple, són posteriors a d'altres déus.

Un déu que és semític amb tota evidència és **Adonis**, el déu que mor o *dying god*. El culte de la **Gran Mare** (*Meter, Cibeles*) té elements micènic-minoics, però també frigis, de l'Àsia Menor. El mateix nom de *Cibeles* sembla que es pot relacionar amb la deessa Kubaba, que es troba, a l'Edat de Bronze, a Carcemish (a la ribera de l'Èufrates) com a deessa de la ciutat. Una mostra del seu caràcter estrany és la dificultat a donar-li una genealogia: per a Homer i Hesíode és una mare de Zeus, Hera i Posidó; en d'altres ocasions, se la presenta com a mare de tots els déus i de tots els homes, i de vegades es confon amb Demèter. El seu culte es caracteritza per la presència de música estrident, com els *tympana* i els *kymbala*, i arriba a l'èxtasi, incloent les famoses autocastracions dels *Galloi*. El culte de Meter va passar a Roma, i d'aquí s'estengué a tot l'Imperi Romà.

Un darrer déu important és **Sabazios**, que procedeix de Frígia i que arribà a Atenes cap al segle V a. Cr.

### **Els *daimones***

Una noció molt important en el món grec és la de *daimon*, que conviu amb la de *theos*. La idea que en tenim ha estat contaminada per Plató, que el considera un ésser espiritual menor i predominantment perillós, però el cert és que els *daimones* apareixen ja en Homer. És molt difícil de definir la noció de *daimon*; en la *Ilíada*, per exemple, s'aplica

als déus de l'Olimp, i de vegades es diu dels herois que són “com *daimones*”. Podríem dir que el *daimon* és un poder ocult, una força que empeny l'home sense que se'n pugui designar l'agent, de manera que hom pot sentir, en les seves accions, que actua *syn daimoni*, essent afavorit, o *pros daimona*, quan un déu beneficia l'adversari. De la mateixa manera, un home que té sort és *eudaimon* (de bon *daimon*), i un que té mala sort és *kakodaimon* o *dysdaimon* (de *daimon* dolent o advers).

Els *daimones* no solen aparèixer en el culte o la iconografia. Tanmateix, els pitagòrics deien que els podien veure. Hesíode diu que els homes de l'Edat d'Or, en extingir-se llur raça, quedaren transformats en *daimones*, per voluntat de Zeus. Per influència d'Hesíode, probablement, algunes grans figures foren honorades com a *daimones* un cop mortes: és el cas del rei Darios, en els *Perses* d'Èsquil, o d'Alcestitis, en l'obra homònima d'Eurípides.

Finalment, cap al segle V a. Cr., el mot *daimon* passà a representar una creença generalitzada en els esperits: un metge diu, per exemple, que les dones i noies neuròtiques podien ser empeses al suïcidi per “mals *daimones*”.

### **III. El sagrat i el profà. L'organització del temps i de l'espai**

Hi ha llocs i moments en què la divinitat està més present que no pas en d'altres. L'oposició no és gaire forta perquè tota la realitat, per als grecs, té un contingut religiós, però hi ha llocs més carregats de sacralitat que d'altres. També els dies més sagrats garanteixen el decurs pacífic dels altres.



## 1) Organització de l'espai

### a) Temple, altar i santuari

L'espai s'organitza i es divideix entre un **espai marcadament sacralitzat i un espai neutre** pel que fa a la sacralitat. Dintre d'això es troba l'organització i divisió de la ciutat. L'àgora o el consell no són el temple, però les estructures cíviques, les institucions, tenen un espai vinculat al diví en oposició a un altre de no vinculat: per obrir l'assemblea, els grecs fan un sacrifici. L'espai polític és envaït per l'espai sagrat, no se'n pot deslligar.

L'espai es pot sacralitzar de tres formes: el santuari, l'altar i el temple. El **santuari** (*temenos*) és un espai sagrat, no edificat, una zona delimitada per oposició a allò que n'és exterior, una zona tancada però no construïda. El santuari és la forma més fàcil de delimitar l'espai sagrat: pot ser un tros de l'àgora, a l'acròpolis, al camp. Cada santuari té tabús per a qui hi entra. Pot estar definit per circumstàncies geogràfiques: muntanyes imponents (Hera *Acraia*, Afrodita d'Acrocorint), coves (no gaire, cf. Eleusis), aiguamolls (*Àrtemis Limnatis*, *Dionís en limnois*), etc., zones que, ajudades per la natura, són considerades sagrades. Sol haver-hi algun signe o element en relació amb la divinitat a la qual està dedicada, no un element fabricat o artificial, sinó natural. En el recinte sagrat pot haver-hi un arbre especial (a Atena, l'olivera: totes les oliveres de l'Acroòpolis són sagrades; a Apol·lo, el llorer de Delfos, o la palmera a Delos, en relació amb Leto), una font, un riu (relacionat amb les nimfes, personificacions d'alguns rius; la font Castàlia a Delfos), una pedra (la pedra on segué Demèter, per exemple).

Tot l'espai sagrat té **propietats i prohibicions**; s'ha d'actuar de forma diferent de com es fa a d'altres indrets. Un mateix espai pot estar dedicat a diversos déus, que poden tenir diversos altars, per exemple, un forat a terra i un d'aixecat. En els santuaris estan prohibits l'assassinat, els parts, els actes sexuals, etc. Els déus sí que hi fan aquestes coses, tot i que sempre des d'un punt de vista mític (Apol·lo i Àrtemis, per exemple, nasqueren a Delos). El sacrifici, encara que sigui impur (per la sang) es fa al santuari perquè és una ofrena als déus. El sacrifici, doncs, comporta una contradicció intrínseca: és l'únic vessament de sang permès al santuari.

El **dret d'asil** és una propietat dels santuaris, la protecció de la divinitat d'aquells que són al seu costat. La contradicció es dona quan hi entra un assassí: llavors actuen les purificacions.

Dintre del santuari podem trobar l'**altar**, que no es trobava al temple, on els grecs no entren, sinó al davant seu. Però no sempre l'altar s'identifica amb un santuari. El culte no es fa al temple, sinó a l'altar, que es troba davant del temple, si és que n'hi ha. L'altar, en grec, normalment es diu *bomós*, "lloc sobre el qual s'encén el foc". Un altar particular és la *trapeza*, una pedra plana (també significava la taula on es menjava) on es feia el banquet dels déus, un àpat ritual. La *trapeza* es relaciona amb els déus de sota terra, de difunts i en honor dels morts i el món de les ànimes. El *bomós*, en canvi, és més general, per als déus urànics i tots els altres. El *bomós* pot ser d'origen natural (una pedra), pot ser fet de cendres i ossos (*keraton*), és a dir, de restes d'anteriors rituals, un amuntegament d'ofrenes que esdevenen altar, i el més normal és l'altar construït de pedra polida, més o menys decorat amb volutes i amb poques variants. Els altars són tan

sagrats com els santuaris i tenen tabús homòlegs: només s'hi vessa, per exemple, sang sacrificial.

Els participants es col.loquen al voltant de l'altar, formant un cercle, si és possible, o un semicercle, si hi ha el temple al darrera. L'altar és el punt central, un focus d'atenció, el punt final d'una processó, etc.

El **temple**, en canvi, és el lloc on es guarda la imatge del déu, no és un lloc de culte en ell mateix. No s'hi entra ni s'hi resa. Això s'ha de relacionar amb la idea que la religió grega no és una religió personal i resulta estrany anar a resar individualment i tenir una relació particular amb la divinitat. El temple no acull la gent, sinó que és una mena d'habitatge dels déus. Els temples són les grans construccions arquitectòniques gregues. S'han conservat relativament bé perquè l'espai sagrat és el més conservable al llarg del temps i és reutilitzat per religions posteriors, que el readapten a llurs necessitats. Però, a més d'això, cal tenir en compte que al temple els grecs dedicaven els màxims esforços i recursos. Els temples són centres importantíssims, com es veu només recordant-ne alguns noms: l'Acròpolis, l'*Erecteion*, el temple d'Atenea *Nike*, etc.

Els temples es concentren en un indret i, a dintre de les ciutats, són el centre religiós, social i polític de les ciutats. L'Acròpolis és el lloc més protegit i important de la ciutat. El Partenó és del segle Vè, però no és el primer temple d'Atenea. El més antic és el de l'Erecteu, on després trobarem les Cariàtides. El mateix temple, per dins, també té l'espai distribuït: una cambra petita on hi ha la imatge de la divinitat, d'accés molt restringit (només per a alguns dels oficiants); al darrera pot haver-hi una altra cambra per a útils, etc.; al davant hi ha diferents parts, segons les èpoques i els temples.

L'**estàtua** mateixa de la divinitat és el més sagrat de tot. Les representacions antropomòrfiques són molt antigues. Normalment, les estàtues són de fusta i d'una mida assequible, per tal de rebre ofrenes i ser portades en processó. A mesura que les ciutats s'enriqueixen, les estàtues es magnifiquen, però sempre coexistent amb les antigues de fusta, que continuen essent les més sagrades. La varietat d'estàtues és enorme.

## **b) El sacerdoci**

El sacerdot és una figura que intervé als rituals, allò que posa en contacte el món diví i l'humà. No hi ha **classe sacerdotal**, separada de la resta de la gent. No és una activitat excloent i exclusiva. Qualsevol persona pot fer una ofrena a la divinitat, no cal passar per un especialista que faci de mitjancer. En circumstàncies especials, hi ha d'haver un guia capdavanter, ordenador de la festa. No són sacerdots d'ofici, i segons la cerimònia pot ser-ne un o altre: per exemple, en les cerimònies de difunts, ho pot ser el cap de família.

Els càrrecs públics (a Atenes, els arconts) hi estan relacionats. **El magistrat actua com a sacerdot** al ritual que ha d'iniciar l'assemblea, actua com a celebrant. Aquí, l'espai és el del consell, un espai bàsicament civil i polític, però que es carrega de sacralitat en tant que no és qualsevol espai. En efecte, qualsevol indret, relacionat amb la vida de la ciutat, pot esdevenir un espai religiós.

Els atenesos no són monàrquics, però sí tenen un rei religiós, l'arcont-*basileus*, per a celebracions religioses molt concretes (per exemple, per als misteris, les Lenees i les

Antestèries). A Atenes, aquest arcont-*basileus* és, probablement, una resta d'una organització oligàrquica. Paral·lelament, hi ha en alguns indrets **persones molt més especialitzades en qüestions litúrgiques**. Es troben a Delfos, Delos, Dodona, etc., és a dir, als grans santuaris. Aquestes persones es dediquen a tenir cura del temple, de la divinitat, de les ofrenes, etc., en diferents càrrecs que especialitzen el ritual. En general, però, cal repetir que, a Grècia, el sacerdoci no és vocacional, és un sacerdoci a més a més, no de per vida i, en alguns casos, hereditari (com en els misteris d'Eleusis).

Hi ha alguns sacerdots epònims, és a dir, que donen nom a l'any en què han estat sacerdots. Als rituals hi ha molts sacerdots especialitzats (per degollar l'animal, per presentar-lo, etc.), però només es tracta d'un servei on el sacerdot es difumina i resulta més important fins i tot una altra persona que està present.

Segons la divinitat, el sacerdot porta una vida o una altra. Algunes divinitats, per exemple, exigeixen castedat dels seus sacerdots (Àrtemis, Demèter) o abstinència d'algunes menges (Demèter). Una vida especial és, tanmateix, molt excepcional. El normal és que el sacerdot **no es diferenciï en res** dels no sacerdots. Per altra banda, aquestes exigències s'apliquen també, de vegades, als participants de la festa.

## **2) Organització del temps**

Hi ha, a Grècia, moments concrets molt sacralitzats. La divisió del temps en períodes exactament iguals (setmanes) és un avenç civilitzador que no pertany als grecs sinó al judaisme. A Grècia no hi ha caps de setmana ni tothom comença l'any el mateix dia o mes. La distribució de l'any és diferent de la nostra i està lligada a un antic món molt

rural: els dies agraris marquen els dies de feina i de treball. També les decisions polítiques de celebrar una festa (celebració de la batalla de Marató).

Hi ha grans períodes, **grans èpoques festives**, a començaments de la tardor, cap al febrer, al mig de l'estiu, però també hi ha grans períodes on a penes hi ha cap ritual.

Els grecs no van conèixer fins molt tard el cicle solar i el seu calendari es basava en el cicle lunar, de vint-i-vuit dies. Aquest calendari provoca un caos a les successions d'estacions perquè aquestes es guien pel sol (equinoccis) i no per la lluna. El calendari lunar està desferrat en relació amb els equinoccis i solsticis (diferència d'onze a tretze dies). Els grecs ho arreglaven de tant en tant, afegint un mes quan calia (mesos de traspàs). Les festes es feien al mateix temps per aproximació, no en el mateix dia. Per això és impossible de fer coincidir el calendari grec amb el nostre gregorià. Quan se cita un eclipsi, tenim un bon punt de referència.

La fragmentació del territori grec complica encara més el problema del calendari, perquè cada *polis* té el seu calendari, amb noms diferents o el mateix nom referint-se a diferent mes; el començament de l'any també varia segons les *poleis* (Delfos, Atenes: agost; Beòcia: desembre-gener, etc.). Això dona una idea del poc lligam polític entre les *poleis*, també a nivell religiós (malgrat tot, hi ha punts de contacte i centres importants de globalització). Hesíode només anomena el nom d'un mes perquè vol ser panhel·lènic i dirigir-se al poble pagès i rural. La successió dels esdeveniments naturals marca la distribució del temps, bastant independentment pel que fa al calendari cívic. **El calendari del camp influencia el calendari ritual**, que també té en compte l'altre. Les

festes de caràcter agrícola depenen més del cicle natural; les altres festes de la ciutat poden dependre'n o ser purament convencionals, no tan lligades a moviments naturals.

La concepció del temps, a Grècia, és **cíclica**. Les coses retornen, hi ha una fi i un començament però la fi retorna al començament. El caràcter cíclic té un rerafons agrícola, el mite de Demèter i Persèfone. Allò que ha mort retorna a la vida, vida i mort són dues cares de la mateixa realitat. Allò que passa aquest any es repetirà l'any que ve. No totes les celebracions són anuals: algunes tenen lloc cada quatre anys (com els Jocs Olímpics). El ritual és l'antítesi de la rutina i per això cada quatre anys les festes són menys rutinàries i, per tant, més importants i preparades amb més cura.

L'organització de la vida humana també és objecte de períodes rituals: el casament, cerimònies d'iniciació de nois i noies (incloent-hi el reconeixement del nen, als tres anys, com a membre de la fratria). No són individuals encara que afectin l'individu, sinó que se celebren en dies concrets, perquè alhora que afecten l'individu afecten la ciutat a la qual aquest pertany. Fins i tot és possible que hi hagués un mes per als matrimonis.

#### **IV. El ritual**

L'acció que enllaça el món diví i el món humà és el ritual. Les formes ritualístiques són molt diverses: essencialment, **ofrenes** (libacions, ofrenes de primícies, ofrenes votives i sacrificis) i **rituals de purificació**.

##### **a) Ofrenes, sacrificis**

L'ofrena s'entén tenint en compte el **caràcter col·lectiu, extern i materialista de la religió grega**. Si es vol aconseguir quelcom de la divinitat, cal fer allò que els déus volen perquè siguin favorables (*do ut des*). L'element moral de l'actitud religiosa queda al marge. Hom presenta, ofereix, dóna alguna cosa a la divinitat, i això comporta tenir en compte la divinitat, reverenciar-la, considerar-la; després, la divinitat actuarà segons li correspon, en el seu àmbit, mantenint l'ordre que li pertoca. Els déus són potències interrelacionades que estructurin el món, per això se'ls ha de mantenir favorables. Per tal de mantenir l'ordre humà i diví, s'ha de reverenciar tots els déus. Les ofrenes, i les virtuts en general, pretenen mantenir aquest ordre (*kosmos*) de reconeixement cap als déus a qui van dirigides. Les ofrenes situen l'home en la seva dimensió humana.

Les ofrenes més importants són les ofrenes de **primícies** (*aparchai*). Es tracta d'oferir la primera part d'alguna cosa: per exemple, les primeres espigues de blat segades (ofrena pròpia de moltes cultures agràries), el primer cadell d'una ramada, el primer fruit, la primera planta, el primer pa que s'ha pastat, el primer vi de la verema. El primer sempre representa el millor, el més escollit. Amb aquestes ofrenes es divideix la natura: la resta que queda, després de treure'n la primícia, queda desacralitzada, fora de l'àmbit diví i de la seva ira, i es pot menjar. Trobem aquí novament la idea de repartiment (*nomos*) com a idea d'equilibri: una part per als déus que garanteix la part dels homes. Cal desprendre's d'alguna cosa per conservar la resta sense risc ni negativitat. Cal disminuir les possibilitats d'ira i de supèrbia per tal de no transgredir (*hybris*) els nostres propis límits, envaint els dels déus.

La idea d'ofrena de primícies es retroba en alguns rituals de purificació. Aquestes ofrenes de primícies no són consumides pels homes, sinó que es deixen en un lloc sagrat



(santuari, altar, pedra consagrada) o a l'aigua (mar o fonts) submergides, enfonsades. També es poden cremar per tal que arribin als déus amb el fum.

Les **libacions** (vessar una mica de líquid a terra, el primer de la copa, abans de beure'n) són molt normals entre els grecs. Es fan als àpats, en començar a beure, i s'invoquen els déus, pel següent ordre de prelación:

1. Zeus i els déus olímpics;
2. els herois;
3. Zeus *teleios*, que ho aconpleix tot, o Hermes.

Són també una mena d'ofrenes de primícies: la primera part es concedeix als déus. Però les libacions les trobem a tot arreu i, per als grecs, no són el mateix que les primícies.

Es feien libacions en qualsevol circumstància, també als sacrificis, a les ofrenes als morts, en cas de conclusions de tractats de pau (treves; la paraula *spondai*, que significa "libació", va passar a designar, per metonímia, "treva"), etc. Les libacions no necessiten un espai marcadament sagrat. El líquid vessat es perd per al consum humà i, com a tal, és igualment sacralitzat.

Les **ofrenes votives** són l'acompliment de promeses i l'agraïment del do. Cal correspondre a una acció benèfica de la divinitat, i també es pot fer una ofrena perquè les coses vagin bé. Es tracta de gerres, estatuetes, ceràmica, que servien tant per

manifestar el poder social i econòmic com per regraciar un favor concret. Es donen normalment als grans centres de culte: Delfos, Delos, Dodona. Apol.lo centralitza moltes ofrenes votives perquè arriba a servir per a tot. Els dipòsits d'ofrenes votives (magatzems) constitueixen el que s'anomenen "tresors", i permeten conèixer l'art i la vida quotidiana. Qualsevol cosa pot ser objecte d'una ofrena votiva com, per exemple, uns cabells. Les ofrenes més megalòmanes són les estàtues dels qui les ofereixen.

Les ofrenes votives les poden fer qualsevol individu o una ciutat. Mentre que les ofrenes de primícies són col·lectives, aquestes són individuals. Van acompanyades d'invocacions als déus per tal d'informar la divinitat de què és el que es vol o s'agraeix. Aquestes invocacions es fan en forma de pregàries en veu alta.

Les **ofrenes de primícies** inauguren un període. N'hi ha moltes, però n'hi ha una de molt particular: l'*eiresione*. Arreu de Grècia es retroba, en nombrosos rituals, la presentació d'una branca ornada de garlandes i amb diferents penjolls, que 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'*eiresione* 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.

El més original de l'*eiresione* àtica és el binomi olivera-llana. Les branques de suplicant són molt diverses, però en aquesta època de l'any, cap a principi de la primavera, són guarnides amb objectes que es mengen. El respecte a aquest ritual suposa que allò que es vol s'aconseguirà: s'ha d'evitar la *hybris* i per això es lliura quelcom al déu (Rodes).

A Samos, el nom d'*eiresione* el rep la cançó, sense que sapiguem si hi ha branca (que és l'*eiresione* pròpiament dita) o no. És un ritual molt popular, festiu, de bon temps.

L'*eiresione* d'Atenes acaba al temple d'Apol.lo perquè la feia tota la ciutat, és col·lectiva. A més, cadascú tenia una branca a la seva porta. L'element més original és la consagració de tota la ciutat a Apol.lo.

## **b) Rituals de purificació i concepte de culpa**

A la religió grega també es distingeixen els conceptes de **pur i impur** (*miasma* és una taca, brutícia, una cosa no neta des del punt de vista moral; un *miarós* és un impur, mentre que el pur és *hágios*). Els espais i temps sagrats, propis de la divinitat, han de ser purs. El sacrifici (que és cruent i taca de sang) crea una tensió amb aquesta idea.

Hi ha **moltes accions que poden provocar impureses**: per exemple, les relacionades amb la sang (el contacte sexual, el naixement, la menstruació, l'assassinat) i la mort. L'assassinat participa de tots dos elements. Durant la pràctica del ritual s'ha d'evitar aquestes circumstàncies. Els sacerdots hauran d'observar castedat sexual mentre toqui. Alguns rituals obliguen a aquesta castedat sexual a tots els participants, o a abstenir-se de menjar segons quines coses en segons quines ocasions, sense que hi hagi elements absolutament prohibits (de vegades, la magrana per a Demèter). També es poden incloure dintre d'aquesta categoria els rituals de purificació de difunts, on els familiars es cobreixen de cendra, etc.

Un cop la impuresa s'ha produït, hi ha unes **pràctiques purificadores**: fer servir l'aigua (rentar-se les mans abans d'un banquet) és la més elemental. Per la por de la impuresa, el bany, a més de rentar-se les mans, és propi de molts rituals, sobretot els iniciàtics, els de matrimoni, els dels misteris, etc. A Grècia també es banyen les estàtues dels déus (les vestidures i tota ella) en una font o al mar. No hi ha una consagració de l'aigua i qualsevol aigua val, tot i que existeixen fonts especials, sense que tinguin aigües termals (per exemple, la de Castàlia a Delfos). L'aigua salada es considera la més purificadora. A Atenes, l'estàtua d'Atenea és banyada al mar.

Altres elements de purificació són el foc i el fum. La purificació dels crims de sang és la més difícil, i s'aconsegueix mitjançant el sacrifici. El sacrifici consisteix a tornar a **fer el mateix acte**, substituint-ne, però, la víctima: l'impur ha de prendre contacte amb la sang, fins i tot, si cal, bevent-la. S'acosta molt a un ritual d'iniciació. Fer un crim fa fora de la societat aquell qui el comet i contamina tothom qui és a prop. Per això, el ritual de purificació suposa tornar a entrar en la societat, és, doncs, una mena de ritual iniciàtic.

**Orestes** és l'assassí per excel·lència del món grec, i els mites sobre la seva purificació són abundosos. A molts indrets de Grècia s'explica que a Orestes (abans de purificar-se a Atenes) se li va construir una cabana per evitar que contaminés els altres. Igualment, en l'àpat en què participà, cadascú va portar el dinar de casa i tot l'àpat va transcórrer sense parlar.

La bogeria i algunes malalties són signes d'impuresa. Al costat d'això, hi ha la idea de la impuresa col·lectiva de la ciutat, per contacte amb alguns individus o per unes situacions concretes. En aquest sentit, cal parlar del ritual del *pharmakós*.

Aquest ritual consisteix a agafar un o dos homes, passejar-los per tota la ciutat en processó, fuetejant-los i colpejant-los i, finalment, expulsar-los-en. A Atenes, als *pharmakoi* se'ls posa un collaret de figues blanques a un i negres a l'altre, que representen els homes i les dones. Acostumaven a ser delinqüents, presoners, etc. Hi ha algun testimoni que el *pharmakós* era mort, però no sembla que fos així en època històrica. A Grècia (i, sobretot, en cultures orientals) hi ha casos en què, un cop assotat l'individu, era perseguit i se li llançaven pedres, tot i que no està clar que es tractés d'una lapidació amb una mort posterior. Un altre possibilitat consistia a estimbar el *pharmakós* daltabaix d'una roca i al mar: se li posaven una mena d'ales i s'enviava una barca per buscar-lo. Aquestes prevencions semblen inútils i contràries al ritual si el que es volia era matar el *pharmakós*. Al contrari, sembla que en època històrica es minimitzen les conseqüències físiques sobre el *pharmakós*, sembla que repugni la idea de la mort dintre del ritual. En època històrica, el ritual (com en totes les cultures) evoluciona cap a la **substitució de la víctima**. El *pharmakós* té una explicació mítica semblant a la de l'*eiresione*: Apol.lo hauria provocat una sequera o epidèmia, conseqüència d'un crim comès per la ciutat, que només desapareixeria amb l'expulsió del *pharmakós*.

**El ritual del *pharmakós* és col.lectiu** i es fa un cop a l'any, encara que no sempre al mateix temps en totes les ciutats gregues. Es tracta d'un ritual de renovació: hi ha una renovació periòdica de la impuresa col.lectiva que és difícil de determinar, contràriament al que passa amb els crims individuals. Un element curiós del ritual del *pharmakós* és que hi ha testimonis –sobretot mífics, però també rituals- que hi va haver *pharmakoi* importants: per exemple, **Èdip Rei** (en tant que assassí de Laios). També, de

vegades, eren escollits com a *pharmakoi* els nois i les noies més maques. En aquest sentit, el *pharmakós* participa de la idea de primícia: es tracta de triar el bo i millor, oferir el més bo.

En el sacrifici intervé un element nou, que és la mort i el vessament de sang. En tot sacrifici hi ha **tres elements**: el sacrificant, la divinitat destinatària i l'intermediari, que és l'objecte consagrat, la víctima. Aquest intermediari és un pas que comunica l'home amb la divinitat. Tanmateix, hi ha una diferència fonamental entre el sacrifici i les altres ofrenes: el sacrifici suposa la destrucció d'allò que es consagra. El sacrifici no és vist ni pels propis grecs com una cosa normal. Hi ha un conflicte, una tensió, entre la mort de la víctima i la negativitat de la sang vessada, com a fet impur. El sacrifici és un vessament de sang que comunica amb la divinitat.

Hi ha **variants de sacrifici**, segons el tipus de víctima, la manera de sacrificar-la o segons el que se'n faci després. L'animal pot ser domèstic o salvatge (no gaire freqüent); també es pot només rostir o destruir-lo totalment. En aquest cas, el sacrifici s'anomena *holocaust* i es considera que tot l'animal va destinat als déus. L'holocaust s'ofereix per purificar un crim de sang (purificació que també es pot fer amb un altre crim, rentant-se les mans amb la sang). L'holocaust és una ofrena absoluta i purificadora. A Atenes només n'hi ha un en tot l'any, una mica abans de les Targèlies (a la primavera).

La víctima se selecciona ja sigui perquè és la millor, ja sigui perquè l'animal ha demostrat que havia de ser escollit. Es treu fora del seu grup i es guarneix, per fer veure, d'alguna manera, que es tracta d'un animal especial. Normalment es porta en processó i,

després de purificar-la amb aigua, se sacrifica en un indret sagrat, damunt d'un altar, que pot estar constituït per restes de cendres que han adquirit caràcter sagrat pels anteriors sacrificis.

El sacrifici acostava el profà al sagrat sense tocar-lo gaire, perquè allò sagrat és sempre perillós. La víctima actua en substitució de la pròpia vida, catalitza l'angúnia i l'anorreament davant del sagrat. No se sap si aquest intermediari fou en algun moment una persona, car d'això només en tenim testimonis mítics i cap ritual concret. Fins i tot als mites s'esdevé que, al final, la víctima humana és substituïda per un animal.

El text d'Hesíode que conté el relat de Prometeu no parla pròpiament del fet de matar el bou sinó només del fet de **repartir-lo**; hi ha un cert refús a expressar l'acte de la mort. El relat hesiòdic marca la distància entre els homes d'abans, que no coneixen el sacrifici, i els de la nova era, marcada per Zeus, que sí que el coneixen. El sacrifici delimita el ser-home del no-ser-home. El foc que intervé al sacrifici (que cou la carn) és un element de progrés, de la nova civilització. A més a més, el sacrifici distingeix allò que correspon als déus i allò que correspon als homes (els dos paquets fets per Prometeu, que tenen correspondència i continuïtat en els rituals: els ossos i el greix es donen als déus, i es cremen per tal que els arribi la seva olor; les vísceres, en canvi, són per als homes). Abans d'aquesta nova era hi havia indiferenciació pel que fa al menjar, fins al punt que tot es compartia amb els déus.

Al món grec només es menja carn **quan ha estat ritualment sacralitzada**, oferta als déus. Mai no es mata una bèstia i es rosteix sense més (menjar carn era excepcional). També hi ha sacrificis de peixos, encara que són un aliment molt vulgar. Es pot

sacrificar tot tipus d'animals, tot i que els bous i les vaques són els més habituals, perquè eren molt més difícils de criar i ajudaven a les feines del camp. Eren animals útils i cars.

Una **explicació del sacrifici** la trobem en la festa de les Dipòlies o Bufònies que, a Atenes, tenen lloc el 14 d'Esciroforió. Han cridat l'atenció de tots els especialistes els detalls particulars del sacrifici. En l'altar de Zeus Polieus, a l'acròpolis, se sacrificava un bou. 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. L'arma és llençada al mar, segons Porfiri, o bé indultada, segons Pausànies. Aquesta “comèdia de la innocència” 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.

Tota la ciutat participa del crim, d'una culpa que ha provocat el *miasma* de la ciutat. Com que no és normal matar un bou, l'home que el va matar demana la ciutadania atenesa i així la ciutat sencera participa en el sacrifici. A més a més, demana que tothom faci allò que fa ell. La culpabilitat se sent amb molta força al voltant del sacrifici; per això es crea la comèdia de la innocència, i es diu que el culpable del sacrifici és el ganivet. El sacrifici representa la **distribució** pròpia de la democràcia. Participar del sacrifici (rebre'n la carn) significa participar de l'estat, del dret de la ciutat. El rebuig a



participar en el sacrifici és un rebuig a participar a la vida ciutadana. Els **òrfics** i els **pitagòrics**, per les seves normes de vida ascètiques (l'ànima empresonada, etc.) i el seu codi moral (cosa molt estranya al món grec) eren vegetarians. Uns quants, els menys puristes, sí que acceptaven la carn (el porc i la cabra, però no el bou ni l'ovella). Aquestes sectes són marginals i se situen fora del món conegut i controlat, perquè subratllen l'element d'assassinat i vessament de sang del sacrifici. Estan al marge de la vida de la ciutat, i això és el realment important (no tant el fet de triar verdures enlloc de carn). Se situen al marge d'un ritual en el qual participa tota la ciutat i això és el perillós. La societat grega era bastant permissiva, però refusar la carn i els rituals que comportava era refusar l'acte col·lectiu de la ciutat.

Els sacrificis són sempre un element present en els **actes polítics**: per inaugurar l'assemblea, per fer un tractat de pau, per entrar en campanya, per inaugurar un procés, etc. Amb ells hom vol propiciar-se els déus.

Els sacrificis segueixen un ritual més o menys complicat segons les circumstàncies. En són, però, **elements imprescindibles**:

- La selecció de la víctima (de vegades, amb la comèdia de l'autoselecció, o oferint la millor víctima);
- La conducció de la víctima cap a l'altar, amb una processó més o menys gran (a Atenes, sol arribar fins al Partenó);
- L'animal s'ha de marcar per distingir-lo de la resta (per exemple, amb cintes al cap);

- L'animal ha d'assentir d'alguna manera. La víctima no és obligada, coneix i accepta el seu destí;
- D'alguna manera, cal que l'animal sigui encetat: tallant-li, per exemple, alguns cabells;
- La mort de l'animal va precedida de l'estaborniment, cal fer-lo sagnar, esquarterar-lo i rostir-lo.

La sang es vessa sobre l'altar, que té un foradet si està dedicat a les divinitats de sota terra, infernals. Aquestes distincions no són absolutes: de vegades, un sacrifici a Hècate o a Zeus ctònic es fa de la forma normal. D'altra banda, hi ha animals favorits per cada déu: els porcs per a Demèter, les cabres per a Dionís, els bous per a Zeus i Atenea, etc. És bastant normatiu que als déus se'ls sacrificuin animals mascles i a les deesses, animals femelles. Igual passa amb els sacerdots (sacerdots per als déus i sacerdotesses per a les deesses). Un cop rostit l'animal, se'n fa la següent distribució:

- la pell: per al sacerdot o participant;
- els ossos, greix, budells i d'altres vísceres no comestibles: per als déus;
- el cor i el fetge: per al celebrant;
- la carn: repartida per al consum allí mateix o per endur-se-la a casa.

### c) Rituals femenins

El tipus de persones que participen en un ritual és important. Hi ha festes on no participa tothom, tota la *polis*. Una diferenciació bàsica és la d'esclaus-homes lliures. Hi ha rituals només d'homes lliures i d'altres (com les festes en honor de Cronos) només d'esclaus. L'acció ritual normalment és patrimoni, tanmateix, d'homes lliures. A les Panatenees hi participa tothom.

Alguns tipus de ritus exclouen expressament les dones: per inaugurar l'assemblea, per iniciar una guerra (el món polític és exclusivament masculí). No està clar si les dones anaven al teatre: sembla que, a la tragèdia, no, però sí a la comèdia. També se les exclou d'alguns rituals iniciàtics. Paral·lelament a això, **hi ha curiosos rituals on no poden participar els homes**. Aquest és, per als grecs, el fenomen més sorprenent.

Com a mínim hi ha tres festes, al calendari àtic, on només participen dones. És un fet anormal, dintre d'un context on el món religiós i polític és reservat als homes. Però aquests rituals estan perfectament integrats a l'organització de la ciutat.

Una part dels rituals relacionats amb Demèter fa referència a la fecunditat. Els rituals de dones són, sobretot, rituals de Demèter. Aquests rituals representen l'acció de les dones sobre la ciutat. Els rituals femenins i de grups marginals venen a omplir el calendari religiós per retrobar l'equilibri i la composició total. Són els següents:

Mes de Pianepsió	<i>Tesmofòries</i>	Participació només de dones
------------------	--------------------	-----------------------------

(octubre-novembre)		
Mes de Posidó (desembre-gener)	<i>Haloos</i>	Hi participen només dones en una part
Mes d'Esciroforió (juny-juliol)	<i>Escirofòries</i>	Hi participen només dones en una part

D'aquestes festes i rituals femenins no se'n coneix gaire, perquè els nostres testimonis ens arriben a través de testimonis oficials, que procedeixen d'homes.

### ***Les tesmofòries***

El ritual femení **inverteix la situació habitual** de les dones (tancades a casa i sense participar en cap activitat). A les tesmofòries, les dones passen tres dies fora de la ciutat, de casa i de la família. Es tracta d'un ritual documentat no només a Atenes, sinó a molts indrets de Grècia. Es fa en honor de Demèter (Demèter Tesmòfora) i és secret, només el coneixen les dones que hi participen.

Les tesmofòries, a moltes ciutats gregues (no a Atenes) donen nom al mes. Tanmateix, desconeixem el significat d'aquest nom. Tampoc no en coneixem el ritual amb detall. Es tracta, bàsicament, de presentar ofrenes a Demèter. Les dones surten de casa seva i s'instal·len en un turó que hi ha davant de l'Acropòlis, el *Pnyx*, fora del recinte de la ciutat. Allí munten una espècie de campament. En cadascun dels tres dies es fan activitats diferents. Aquests dies són: *anodos* (pujada), *nesteia* (dejuni) i *kalligeneia* (bon naixement, bona generació). Un element important és l'abstinència sexual. Les

dones que hi participen són només les casades i, naturalment, lliures. Durant els tres dies de festa la ciutat queda paralitzada, tota l'activitat política queda aparcada.

Al final de l'*anodos* s'ofereix un porquet a Demèter. S'ofereix l'animal amb pastes, galetes i coques amb figues diverses i es deixa dins d'una cova o a un forat de terra, on es queda fins a les tesmofòries de l'any vinent. Les dones recullen les restes de l'any anterior, que són triturades i barrejades amb la primera llavor de l'any.

El segon dia, la *nesteia*, és un dia de dol, d'angoixa. És el dia del *miasma*, de la impuresa. Representa el temps de dol que passà Demèter quan perdé Persèfone. Priven els tabús de caràcter individual: dejuni, abstinència sexual, seure a terra, cobertes de terra. Hi ha un element curiós, que són les burles rituals (*aischrologíai*). Es tracta d'un intercanvi absolut d'allò que es pensa sobre els altres; tanmateix, com que es fa en el marc d'un ritual, no hi ha ofensa: hom insulta, però es deixa, també, insultar. Es creu que aquests insults no eren insults espontanis, sinó que hi havia estereotips, inclús sota forma mètrica. El fet d'acceptar aquesta agressió externa és un acte d'evitació de la *hybris* i, per tant, la possibilitat de purificació, per tal de poder seguir amb el ritual. És una purificació individual, en contra del *pharmakós*, que és una purificació col·lectiva.

El tercer dia, la *kalligeneia*, explica la funció de la festa, que és més ampla que l'exclusivament agrària. Les festes es clouen amb un banquet sacrificial. És probable que fossin les mateixes dones les que sacrificuessin, però no es pot saber amb certesa. Acabem, doncs, amb l'època de dol i dejuni. Darrera d'aquest ritual, que podríem entendre com exclusivament mimètic del mite de Demèter, podem entreveure la funció pròpia de les dones que s'apleguen. El que es vincula no és només l'aspecte agrari de la

deessa, sinó també la idea de la renovació i pervivència del cicle de la vida, relacionat amb el concepte humà. Aparentment, les dones no tenen relevància dins de la *polis*, però són tan importants que tota la ciutat està pendent de la festa de les tesmofòries, car són les dones les úniques que en poden assegurar la pervivència. Per tal que un home sigui reconegut com a ciutadà, ha de ser fill i nét matern de ciutadà. És per això que només participen a la festa les dones casades amb ciutadans. La dona esdevé protagonista de la continuïtat de la ciutat.

### 3) La religiositat popular

Al costat de la religiositat oficial, que ha estat la tractada fins ara, n'hi ha una de caràcter popular, de la qual no tenim gaire informació. **Totes dues són complementàries** i hi ha divinitats més relacionades amb la vida familiar, més personals: Hècate, Hermes, Hèstia.

**Hèstia** és la divinitat del foc domèstic (la llar), de gran importància pel seu caràcter de nucli familiar.

**Hermes** és un déu lladre, viatger, ambigu, conductor cap al món dels morts, coneixedor d'ardids.

**Hècate** no es troba als poemes o himnes homèrics, però sí a la *Teogonia* d'Hesíode. És una divinitat antiga d'àmbit domèstic i de caràcter màgic, és una divinitat del llindar, del pas. Encarna la part més negativa del món dels morts (en comparació amb Persèfone) i és temible. De totes les divinitats, és la que té un to negatiu més marcat. Està

públicament exclosa de la religió cívica, fet totalment anormal en la religió grega, on tots els déus han de ser honorats. Només es coneix un santuari d'Hècate a l'illa d'Egina i uns misteris en honor seu a l'Àsia Menor. No són freqüents les ofrenes a Hècate. En canvi, sol haver-hi estàtues d'Hermes i d'Hècate davant de les portes de les cases (el seu epítet és "Hècate la de davant de les portes"). Hi ha casos rars en què Apol·lo també assumeix aquesta funció. Hècate protegeix dels esperits de dintre de casa, amb neteges periòdiques que no tenen un moment concret en el calendari. No se sap gaire com es feien aquestes purificacions: probablement, es feia una escombrada, perquè se'ns diu que el resultat d'aquestes purificacions es porten a les cruïlles dels camins (Hècate també és protectora de les cruïlles i dels camins).

Les **cruïlles** i les bifurcacions dels camins són perilloses per l'elecció que representen, de tria, que pot ser bona o no. A les cruïlles hi ha els mals esperits. La cruïlla, per als grecs, és "de tres camins", i per això les estàtues d'Hècate tenen tres cares, per tal de vigilar els tres camins. Això també té a veure amb l'estreta relació que hi ha entre Hècate i la lluna. La lluna (més tard, una divinitat) es relaciona amb el món terrible dels morts. Les tres fases de la lluna (la lluna nova no es considera una fase) es relacionen, doncs, amb l'Hècate triforme. La nit (amb la lluna) és el moment clau per a l'actuació dels morts, dels mals esperits, de les bruixes . . . A les cruïlles apareixen fantasmes de figures variades i gossos udolants, infernals (el gos és l'animal d'Hècate). Les torxes enceses i el foc són atributs dels morts. Hècate també pot ser una aparició temible, rodejada de gossos, torxes enceses i tot tipus de monstres.

Per evitar això, s'ha d'aplicar la divinitat i fer-li ofrenes: coca, pastes, pa, oli, llet i mel. Alguns dies del mes es feien ofrenes a Hècate a les cruïlles: s'untaven les pedres amb

oli, s'hi deixaven coques (que els grecs deien que es menjaven els viatgers del camí), etc.

Hècate està molt relacionada amb la **màgia** i la **bruixeria** grega. Quan fa un nus al part d'Alcmena, practica una espècie de màgia. També, per a aquesta història, la mostela (que era com el gat domèstic d'avui dia, i feia neteja de la casa) es fa acompanyant d'Hècate. Les supersticions entorn a les mosteles són semblants a les que nosaltres tenim sobre els gats negres. Si hom es troba una mostela, ha de llançar-li pedres o esperar que algú passi per davant. A Grècia, finalment, no hi ha pròpiament mags o bruixeria institucionalitzada, sinó només creences populars, sense tocar l'oficialitat. **Circe, Medea**, etc. són bruixes que coneixen de forma pràctica la natura, el món d'Hècate.

Hècate té una sèrie de monstres: Empusa (amb un peu de bronze i un altre ple de porqueria), la Gorgona, Làmia (que, de nit, es menja les criatures), etc. Aquests éssers són canviants i polimorfs, no tenen una definició precisa; tenen trets múltiples (d'animal, d'home). El fenomen polimorf és propi de l'àmbit del pas. A Hècate se li sacrifiquen peixos (éssers també polimorfs). El fet que Hècate sigui tan popular fa que se li ofereixin coses quotidianes i senzilles, com peixos.

Hi ha algun aspecte positiu d'Hècate, encara que es tracta de la divinitat més connotada negativament. **El món dels morts no és, per als grecs, exclusivament negatiu**; és l'altra cara de la vida, que cal assegurar-se per tal que l'altra part (la vida) quedi garantida (com sempre, en relació amb el cicle agrari i de reproducció humana, basat en el binomi mort-vida). Hècate pot significar la vida humana en general (cf. l'*Himne a*



*Hècate* de la *Teogonia* d'Hesíode, vv. 400 i segs.), sobretot en la seva identificació amb Ilítia (divinitat del part) i amb Persèfone, Àrtemis i Selene.

## V. El cicle festiu àtic. Algunes festes importants

Les Olimpíades (la primera tingé lloc el 776 a. Cr.) són un factor unitari del calendari grec. Constitueixen un còmput que afecta els anys, no els dies o els mesos. A Atenes no hi ha pròpiament un dia de cap d'any. El canvi d'any es marca a les Panatenees. L'any atenès queda distribuït en tres etapes:

- a) Pianèpsies-Antestèries: conreu de la terra-hivern. Demèter roman sota terra;
- b) Antestèries-Targèlies: període d'inseguretat, encara que hagin marxat les ànimes. No és hivern, però tampoc no és una època plena; si les coses no anaven bé, els magatzems queden buits: tot està florit, però es pateix gana. Per això hi ha sensació de risc i se celebren cerimònies de purificació per acollir el nou període que entra. En aquesta època es fan holocausts a Zeus *meilichios* (del bon temps), molt propers als rituals expiatoris;
- c) Targèlies-Pianèpsies: període d'estiu.

És possible que coexistissin **més d'un cap d'any**. Hi ha diferents canvis d'any segons els contextos i àmbits socials a què fan referència. Una cerimònia expiatòria com la del *pharmakós* és perfectament un punt de canvi de períodes o cicles. Però també ho són la *panspermia* i l'*eiresione* de les Pianèpsies. Especialment el *pharmakós* pot ser el canvi

d'any d'una societat menys cívica, perquè el canvi de la societat civil són, evidentment, les Panatenees. A continuació, s'estableix una relació de les festes àtiques més importants:

<b>Festa</b>	<b>Descripció</b>
<i>Crònies</i>	Relacionada amb el no-ordre o l'ordenació anterior a Zeus (l'Edat d'or de la <i>Teogonia</i> ). Inversió de la realitat, recordant l'època en què el món no era món tal com és ara. Hi participen els esclaus, que seuen amb els amos en un banquet col·lectiu. És una festa fora del temps i de l'ordre.
<i>Sinècies</i>	Recorda l'aplec dels diferents casals en un sol estat. És una festa molt política, tot i que menor.
<i>Panatenees</i>	Festa del canvi d'any des del punt de vista civil: canvis de magistratures, còmput per als crims i, en general, qualsevol còmput del pas dels anys.
<i>Festa d'Hèracles</i>	Probablement, festes locals i de veïnats.
<i>Nicetèries</i> <i>Genèsies</i> <i>Boedròmies</i>	Dedicades a Apol·lo. En les Nicetèries se celebra la victòria d'Atenea sobre Posidó. En les Boedròmies se celebra la victòria d'Ió sobre Eumolp i de Teseu sobre les Amazones. Hi ha sacrificis de carn.
<i>Proeròsies</i>	Anunci oficial de la temporada de sembra.
<i>Cibernèsies</i>	En honor d'Apol·lo.
<i>Pianèpsies, Tesees</i>	Teseu és el primer rei (mític) d'Atenes. Són festes en honor d'Apol·lo. Consisteixen en processons (amb branques de vi, tot i que no és una festa de la verema) i <i>eiresione</i> .

<i>Estènies</i>	Preparació de les Tesmofòries.
<i>Chalkeia</i>	Festes del bronze. És un dia destinat a iniciar el teixit del vestit d'Atenea per a les Panatenees següents.
<i>Apatúries</i>	Festa iniciàtica de nois (no, emperò, del pas de noi a adult, sinó el reconeixement de la pertinença del noi a la seva ciutat, a un grup familiar).
<i>Posidees</i>	Festes més aviat suposades que testimoniades. Posidó és un déu antic amb molta tradició mítica a l'Àtica: pare de Teseu, té una discussió amb Atenea pel patronatge d'Atenes, i molts mites de reis de l'Àtica s'identifiquen amb el mateix déu Posidó. Tanmateix, els rituals de Posidó no es coneixen gaire, i probablement havien decaïgut en època clàssica.
<i>Dionísies rurals</i>	En oposició a les <i>Grans Dionísies</i> de la ciutat. De caràcter agrícola, d'aplec i banquet comú. Se celebren als mesos de Dionís (entre Posideó i Muniquíó) i no hi apareix Apol·lo, figura antagonista. L'hivern és dionisiac.
<i>Lenees</i>	Sacrificis de cabres a Dionís, amb balls i possibles representacions en honor de Dionís (preàmbul de la tragèdia).
<i>Grans Dionísies</i>	Consisteixen en un sacrifici i un cant en honor de Dionís, però sobretot en la maximització de la paraula poètica: s'hi representen, durant una setmana, tragèdies, en un context religiós però amb força pròpia. El teatre és un acte ritual que només s'esdevé en aquest mes d'Elafebolió.
<i>Diàisies</i>	Se celebren el mes d'Antesterió i estan dedicades a Zeus <i>meilichios</i> . Són, probablement, ofrenes pel Diluvi, on és molt

	important l'element purificador: es recorda la purificació de Teseu, abans d'entrar a l'Àtica, i es fa un holocaust.
<i>Muníquies o Braurònies</i>	Festa iniciàtica femenina. Les noies es consagren a Àrtemis durant un any i després ja estan preparades per a la vida ciutadana (el casament). Àrtemis és la deessa que, malgrat el seu caràcter salvatge i de verge, assisteix els parts i presideix els rituals de dones-noies. Sembla que les noies es vestien d'ossa (les festes estaven dedicades a Àrtemis ossa).
<i>Plintèries i Cal.lintèries</i>	Festes de purificació de temples i estàtues. Tenen lloc el mateix mes de la purificació del <i>pharmakós</i> . No es tracta ben bé de purificar el temple, ja que el temple no és impur, sinó més aviat, de netejar-lo. Es porta l'estàtua d'Atenea al mar per netejar-la, en secret, no en processó, ja que l'estàtua del déu és sagrada. Es tracta d'un ritual tècnic, on adquireixen gran importància els sacerdots. L'estàtua es renta amb l'aigua més pura, que és l'aigua salada d'una font prop del mar.
<i>Escirofòries</i>	Hi ha una processó masculina i una processó femenina.
<i>Arrefòries</i>	Integració de la dona a la ciutat. No són pràctiques purament iniciàtiques, però fan entrar la dona en l'activitat ciutadana. Hi ha una processó nocturna de dues noies de l'aristocràcia atenesa que simbolitzen les noies de la ciutat.
<i>Dipòlies</i>	Grans festes de Zeus. Hi ha un sacrifici, amb reconstrucció de l'animal i el judici-comèdia del ganivet. S'acaben amb un gran àpat de carn.

## 1) Les Antestèries

Aquesta festa dóna nom al mes (febrer-març) i es fan **en honor de Dionís**. Hi ha molts elements rituals, tanmateix, que no només fan referència a aquest déu, són complexos i fan referència (potser) a festes més antigues. El primer dia s'anomena *Pythoiguiai*, i consisteix en l'obertura de les gerres; el segon s'anomena *Choes*, que vol dir "gerres" i el tercer, *Chytrai* ("olles").

Els dos primers dies són els més pròpiament dedicats a Dionís, amb la festa del vi (d'aquí les gerres). Es tracta de la festa del **primer tast** del vi d'aquell any (per això tenen lloc al mes de febrer, ja que no és una festa de collita del vi, sinó del tast del vi). Igualment, constitueixen una ofrena d'aquest primer vi (ofrena de primícies), el primer dia, després de l'obertura solemne de les gerres. El segon dia té un caràcter més lúdic, pel consum del vi. La *choes* és una gerra manejable, la més típica a Grècia, que té una vora en forma de trèvol. Hi participen criatures, de més de tres anys, amb petites *choes*. S'hi fa, igualment, una mena de banquet amb un concurs de beguda. No és un banquet pròpiament dit, ja que el menjar el porta la gent de casa seva, i només el vi és de la comunitat. No hi ha sacrifici, però sí prescripció de silenci. Aquesta prescripció té una explicació mítica, que és l'assassinat d'Orestes i la petició d'aquest del dret d'asil. També el segon dia hi ha una **curiosa processó amb hierogàmia (matrimoni sagrat)**: es trasllada una estàtua de Dionís fins al seu temple (Dionís dels aiguamolls); aquesta processó simbolitza la història de Dionís, déu estranger, que ve de fora a través del mar, i per això es fa una processó en un vaixell amb rodes. Hi ha una persona que acompanya l'estàtua: la reina (*basilinna*). Això representava la unió sagrada del déu amb una mortal. Les hierogàmies a Grècia són molt rares en el ritual (en canvi, són habituals en

els mites). Els acompanyants de la processó portaven màscares, fet normal en una festa de Dionís, déu de l'alteritat. També s'hi fan burles rituals, com a les Tesmofòries, en honor de Demèter.

**Al tercer dia, la festa sembla canviar de signe:** no hi tenen protagonisme ni Dionís ni el vi, i el déu important és Hermes. És un dia nefast, de dissort (*miará heméra*). Cal evitar les potències negatives del món diví. En aquest dia, les ànimes vagaregen, però no es tracta d'una festa de difunts, perquè no hi ha rituals de difunts, sinó, més aviat, rituals apotropaics. Els temples romanen absolutament tancats (normalment, els grecs no entraven en els temples, però aquests romanien oberts). Es presenta una ofrena al món dels difunts, dedicada a Hermes, conductor dels morts. Aquesta ofrena és una *panspermia* (totes les llavors), de llegums (essencialment, faves) i cereals (blat o ordi) o bé farina, tot això bullit o torrat i barrejat amb mel i potser també amb plantes, menta i, en algunes ocasions, vi. És una recepta atípica, fins i tot per als grecs. Les faves estan míticament molt connotades (el seu suc s'equipara a la sang humana, es creu –sobretot els pitagòrics- que comuniquen amb el món dels morts perquè estan sota terra). També la mel és una ofrena tradicionalment funerària, perquè és considerada com un element absolutament pur. La *panspermia* no es menjava. Actualment, es continua fent, de forma similar, dintre de l'església ortodoxa. Al final del dia hi ha un crit ritual: “fugiu, ànimes, que les Antestèries s'han acabat”.

Sembla molt forta la divisió que hi ha entre els dos primers dies i l'últim, però no és així, perquè ja en el banquet del segon dia la manera de beure el vi era especial. La festa del vi, doncs, no és tan lúdica com pot semblar. El començament de l'any, amb l'inici

de la primavera, dóna la impressió que la ciutat s'ha de purificar, i el tercer dia acumula tota la càrrega negativa.

## 2) Les Panatenees

L'època de les Panatenees (agost) és propícia per fer una festa tan llarga com aquesta (una setmana), perquè no hi ha gaire feina de cap tipus. Cal distingir la celebració de les **Panatenees cada any i la celebració cada quatre anys**. En efecte, cada quatre anys la festa s'allarga i es fa més important, anomenant-se "Grans Panatenees". La diferència sol ser d'intensitat (per exemple, tres curses de cavalls enlloc d'una, etc.).

Hi ha un sacrifici i una ofrena d'un vestit a Atenea. Això constitueix l'aspecte religiós, de contacte amb la divinitat, de la festa. Però també hi ha **poesia i esport, que per als grecs estan molt lligats al fenomen religiós**: per exemple, les curses de cavalls no s'entenen sense identificar-les amb la divinitat, un heroi o els difunts. La relació amb la divinitat és el pretext per desenvolupar aquestes activitats. A Grècia, hi ha quatre grans moments de competició atlètica (els Jocs Olímpics, Pítics, Nemeics i Ístmics). Cap d'aquests moments no té lloc a l'Àtica. Per això, els atenesos van introduir l'element de les competicions atlètiques a les seves Panatenees, sobretot a les Grans Panatenees.

L'element caracteritzador de les Panatenees és **l'ofrena d'un peplos**, la típica túnica femenina, a la divinitat. En un primer moment, el vestit nou s'oferia a l'estàtua petita, que era molt més antiga que la gran i es trobava a l'*Erecteion*. En època clàssica l'ofrena es fa a l'estàtua de Fídies i, per tant, al Partenó. Per teixir el *peplos*, es procedeix de la següent manera: nou mesos abans, a finals de Pianepsió, a la festa de les

*Chalkeia*, unes noies selectes i aristocràtiques es tanquen en un santuari d'Atenea i sota les ordres d'una sacerdotessa. Són elles les que fan la túnica que després s'ofereix a les Panatenees. Atenea és la divinitat que ensenyà les dones a cosir. Les dones experimenten el fet de filar com un acte ritual; aquestes noies selectes representen tot el col·lectiu de noies de la seva mateixa edat. S'anomenen *ergastinai* (treballadores) i filen i teixeixen escenes al·lusives a la mitologia d'Atenea. El vestit era portat sobre una cadira, en una carrossa, i fa el recorregut *Dipylon* – àgora – acròpolis. Les noies també participen d'aquesta processó.

A més, hi participen sacerdots i sacerdotesses i totes les magistratures. Totes les noies de bona família porten els instruments per al sacrifici. Es tracta de noies una mica més grans que les *ergastinai*, és a dir, noies a punt de casar, anomenades *canèfores* (portadores de gerres). Novament, representen tot l'estament femení de la ciutat.

Les Panatenees són una gran ocasió per als atenesos de fer un sacrifici col·lectiu i **que tothom mengi carn**. Els bous podien arribar, fins i tot, al centenar. La manera de participar en les despeses és interessant: les vaques (que simbolitzen l'arada, un dels atributs d'Atenea) eren aportades pels diferents dems de l'Àtica, segons la població i el poder econòmic de cadascun d'ells. Els bous se sacrificaven tots junts i es repartien segons el que corresponia (idea de la *isonomia*). Es reunien els bous com es reunien els dems i eren propietat de la *polis*.

El foc d'aquest sacrifici era encès mitjançant una **cursa de torxes**. No era una cursa de relleus, sinó una cursa de velocitat i destresa. Són importants també els *tal·lòfors*



(“portadors de branques”), que porten branques d’olivera (un dels símbols d’Atenea) durant la processó.

Entre les **competicions esportives**, podem esmentar la cursa de velocitat, el pugilat, les curses de cavalls, la dansa pírrica (dansa guerrera atribuïda a Atenea) i una certa competició de vaixells, una cursa naval, molt lògica si tenim en compte que Atenes va disposar d’una gran flota. El premi per al guanyador és l’honor, reflectit en una corona d’olivera (o de llorer, en d’altres llocs). S’hi afegeix un premi considerat com a important materialment: una àmfora plena d’oli d’oliva, un ungüent molt apreciat pels atletes. A causa d’aquestes competicions, les Panatenees ateneses atrauen gent de tot arreu. Sobretot a les Grans Panatenees, Atenes esdevé un **nucli religiós** tan important com Olímpia i Nemea durant la celebració dels jocs.

## **VI. Les alternatives a la religió cívica. La religió mistèrica**

La religió grega no necessita una adhesió personal per part de la gent. La gent **no creu en els déus**, els déus hi són i la gent no hi pensa gaire. El que compta és el valor social de la religió, com a element integrador de la gent en un grup.

Paral·lelament a això, hi ha el desenvolupament d’un cert sentit de la individualitat, un desenvolupament progressiu no gaire clar. La religió oficial és paral·lela al sentit de **supervivència social**, en el sentit que manté un ordre concret. Al seu costat, emperò, es desenvolupa la idea de la **supervivència individual**, és a dir, la supervivència dels fills i del llinatge, la supervivència de la fama i, finalment, la supervivència pròpia.

La supervivència individual en el més enllà no és present, gairebé en absolut, en Homer. Apareix la idea que, per tenir una supervivència digna després de la mort, cal fer alguns rituals i tenir uns coneixements, que són secrets i als quals s'ha d'accedir d'una manera determinada. En la religió cívica no hi ha res de secret (només alguns rituals femenins). En els rituals místics, en canvi, només el iniciats poden participar-hi i parlar-ne. Això divideix la gent en dos grups: **els iniciats i els no-iniciats**. Tanmateix, les dues religions **no són excloents**, i gairebé tots els grecs passaren per Eleusis.

### 1) Els misteris d'Eleusis

Aquests misteris consisteixen a anar a Eleusis, una ciutat propera a Atenes, i presenciar i participar en unes pràctiques rituals que culminen en una visió o coneixement del secret de Demèter. Algunes pràctiques es poden presenciar per tothom, però l'últim esglaió és només per a l'iniciat (“vaig fer, vaig dir, vaig veure”).

La religió mística crea una terminologia pròpia. Heus aquí la més important:

<i>myein</i>	iniciar-se, participar en els misteris
<i>mystes</i>	l'iniciat
<i>telein</i>	dur a terme la iniciació
<i>telesterion</i>	temples d'iniciació a Eleusis. Només hi poden entrar els que s'inicien.

Eleusis durà molts segles. No està gaire clar que existís al segon mil.leni, ni que fos un assentament ja micènic. Però, com a culte a Demèter, va durar ben bé 1000 anys.

Després, entrà en oposició amb la religió pagana. En cert sentit, Eleusis és semblant a Delfos, però en diferents àmbits: a Delfos es manifesta la voluntat del déu a través de l'oracle, a Eleusis hi ha un coneixement individual i místic.

La ciutat d'Eleusis es troba **sota el domini** (polític i econòmic) **d'Atenes**. Era, doncs, un centre d'influència atenesa, encara que no des del començament (hi ha mites a propòsit dels conflictes entre les dues ciutats). El fet que la festa fos introduïda per Demèter, una divinitat eminentment agrària, li dóna aquest caràcter agrícola que no és, tanmateix, l'únic element d'aquests misteris. El cicle mort-vida s'estén, i allò que atrau tanta gent és la idea de pervivència després de la mort. Els misteris són un ritual de pas, un ritual que indica la manera de fer el pas cap a la mort, un coneixement especial.

Hi ha **dos graus d'iniciació**: el *mystes* (l'iniciat) i l'*epoptes* (el que veu, el que ha vist la darrera revelació). El primer pas era el que gairebé tothom havia fet, mentre que el grau d'*epoptes* és més escollit i selecte. El *mystes* ha de passar per tres graus: veure, dir i fer. No se sap en absolut l'objecte d'aquests tres verbs, aplicats al *mystes*.

El **secret d'Eleusis**, almenys el del primer grau, el deuria conèixer tothom, però hi ha algun tipus de tabú per parlar-ne per escrit. Per això els únics testimonis són des del segle II d. Cr. fins al IV d. Cr., quan els misteris ja no tenien la força d'abans. Les parts no secretes es coneixen molt millor: per exemple, la processó fins a Eleusis (per anar a Eleusis es fa una sortida comuna des d'Atenes, fent una processó). Encara que els misteris són individuals, l'iniciat no hi pot anar quan vol, sinó a la seva època, que és el mes de boedromió (setembre-octubre), durant cinc o sis dies. Hi ha una pre-iniciació al

mes d'antesterió (febrer-març), a Agra. No és una iniciació obligatòria, per això s'ha pensat que aquesta festa podria ser local i s'hauria acabat identificant amb Eleusis.

El camí d'Eleusis s'anomena *hierá odós* ("camí sagrat") i és l'únic camí que porta aquest nom. Travessa el Ceràmic, que és el barri artesà, paral·lelament al camí de les Panatenees (inicialment). El camí transcorre al costat del mar. La processó suposa la socialització d'un acte que, en principi, és individual. La sacralització del temps i de l'espai (des d'Atenes, en processó) dóna un caràcter social als misteris d'Eleusis.

A la processó i als misteris trobem **famílies lligades al culte**. Determinats serveis litúrgics estan lligats amb determinades famílies: per exemple, els *Eumòlpides* (família d'Eumolp) fan de hierofants, els *Kerukes* són els portadors de torxes.

Durant la processó, es duïen a terme una **sèrie de rituals**, entre ells, l'ofrena d'un porquet (animal preferit de forma especial per Demèter) per part de cadascun dels iniciats. Junt amb això, hi ha una purificació (un bany lustral) amb aigua de mar, al crit inicial de "cap al mar!". Eleusis està també plena d'ofrenes diferents de porquets, com ara figures d'argila, etc. Hi ha també, durant la processó, burles rituals o *gephyrismoí* ("les coses que es diuen en passar el pont"). En travessar un rierol del camí, hi ha intercanvis d'insults i burles entre els membres de la processó i els espectadors.

Les burles rituals poden ser una mena de catarsi o de purificació. Una altra explicació és que volen evitar que els mals esperits s'apoderin d'un (aquesta explicació peca d'animista, per al món grec). La tercera explicació és la del **joc de l'alteritat**. Les burles es donen sempre en un temps sagrat i en un espai, si no sagrat, sí molt concret, en

absolut cap altre. Al camí d'Eleusis, l'espai de les burles rituals és sempre aquell pont. El pont també ens porta a la idea de pas, de canvi d'un món a l'altre. Els *gephyrismoi* tenen un rerafons mític: corresponen a l'episodi del mite de Demèter i Kore en el qual la serventa del casal d'Eleusis aconsegueix fer riure Demèter amb provocacions obscenes.

La processó és rítmica: avança amb uns crits rituals i un pas marcat, acompassat. El crit és el nom d'una divinitat: *Iacchos*. Per a alguns, aquesta divinitat està associada a Demèter, i no fóra altra cosa que un seu epítet. Per a d'altres, es tractaria d'un epítet de Dionís.

Un cop arribats a Eleusis, no se sap gaire bé què s'hi fa. Abans de la iniciació es fa un dejuni durant un cert període. Això recorda la història de la pèrdua de la fertilitat dels camps quan Kore és sota terra. Després es fa una **beguda ritual**, ordenada per Demèter (el *kykeon*, que està compost d'aigua, farina d'ordi i menta). Aquesta beguda és típica d'Eleusis i acaba el dejuni d'una forma ritual i introdueix en el món ritual de Demèter.

L'acte final sembla que consisteix en la **contemplació d'una espiga de blat** i de dues cistelles. En aquest sentit, cal tenir en compte que la preparació des de la sortida d'Atenes fins a Eleusis està molt carregada simbòlicament i aclareix el frenesí final davant d'un element aparentment banal com una espiga de blat. Precisament els misteris són allò més **simbòlic** i transcendent de la religió grega. Els misteris són veritablement una experiència religiosa molt més forta que no la religió cívica, perquè fan reflexionar sobre la transcendència de l'individu, no gaire racionalment sinó, més aviat, pràcticament (l'objectiu és garantir una vida de qualitat després de la mort).

## 2) Dionís i els misteris dionisiacs

### a) Caracterització del déu. Rituals i festes

A primer cop d'ull, podríem dir que Dionís és el déu del vi, però, en realitat, ho és de la **mania, és a dir, del deliri**, de la sortida fora de si. Dionís s'envolta de persones en frenesí; qui s'hi acosta, s'arrisca a perdre la seva identitat de cada dia i esdevenir foll. De forma significativa, d'altra banda, els seus seguidors porten màscara, perdent la seva identitat.

Un déu d'aquesta mena es va pensar des d'antic que contrastava amb el que era típicament grec (Nietzsche, com se sap, feia una oposició entre Apol·lo i Dionís) i per això hom va creure que procedia de Tràcia (Heròdot conta mites de resistència a Dionís, que semblen reflectir una oposició a l'entrada d'un nou déu). Actualment, aquesta versió està abandonada, ja que el nom de Dionís està testimoniats a les tauletes de Linear B de Pylos i és, per tant, un déu molt antic dins del panteó grec. El mateix nom de *Dionís* conté l'arrel de *Zeus* (de vegades, se li diu *Dios Dionysos*, ço és, "Dionís, fill de Zeus"), fet que remarca igualment la seva antiguitat.

Tot això no vol dir que no hi hagi **elements d'estrangeria molt significatius** dintre del culte de Dionís. La tradició grega l'associa amb les regions de Frígia i Lídia, i també amb Cibeles, la Mare dels Déus frígia; són noms no grecs el *tirs* (la vara sagrada del culte del déu, que es relaciona amb el *tirsu* ugarític o amb el *tuwarsa* o vi hitita), el *thyrambos* o *dithyrambos* i el nom de *Bakkhos*, que podria ser un préstec semític amb el significat de "gemec".

Amb Dionís s'associen quatre tipus de festes:

- i) Les *Antestèries*, en l'àmbit jònic-àtic;
- ii) Les *Agriònies*, que són dòrico-eòliques, en les quals les dones se subverteixen, enfollides (*enthousiasmos*) i fins i tot practiquen el canibalisme;
- iii) Les *Dionísies del camp*, que consisteixen en sacrificis de cabres i en processons de fal·lus;
- iv) Les *Grans Dionísies*, introduïdes a Atenes des del segle VI a. Cr. Aquestes són especialment importants perquè s'hi representen tragèdies, i una de les explicacions més consolidades sobre l'origen de la tragèdia és precisament aquesta (segons això, el nom de *tragèdia* fóra un compost de *tragos*, boc, i *ode*, cant, cosa que comportaria sacrificis de bocs a Dionís, animal, per altra banda, que li és predilecte).

A més, hi ha les *orgia*, festes no estatals, sinó celebrades per grups més petits, com ara col·legis o associacions culturals, i que presenten la peculiaritat de ser trietàriques, és a dir, de tenir lloc any sí any no.

En l'èpica hi ha poques referències a Dionís (només fragments de l'*Himne a Dionís*, que estigué al començament de la col·lecció homèrica) i l'obra literària que més ens informa del déu i del seu culte són les *Bacants* d'Eurípides, representades el 400 a. Cr.

Dionís és qualificat de *polygethes*, és a dir, que porta la joia, a causa de la seva connexió amb el vi; d'altra banda, porta el son i l'oblit de les preocupacions diàries. Curiosament, però, **els mites que expliquen el descobriment i la introducció del vi tenen un final poc feliç**: per exemple, Icari, a qui Dionís revelà el secret de com plantar el vi i premsar-lo, fou mort per d'altres camperols que creien que els volia enverinar. La seva filla Erígone, després de buscar llargament el seu pare, en troba el cadàver i es penja. Probablement, hi ha aquí una associació entre vi i sang que ha estat objecte de més d'un estudi.

Un altre cas és el següent: Teseu va abandonar Ariadna a Naxos, sigui per voluntat pròpia o per ordre d'un déu, i Dionís pren Ariadna, aleshores, com a dona seva. En les Antestèries, la dona del rei, la *basilinna*, s'ofereix ritualment a Dionís, recordant la història que Teseu lliurà Ariadna al déu. Aquestes noces sagrades, tanmateix, es produeixen entre rituals tenebrosos, el dia de les ofrenes a Hermes ctònic. Torna a haver-hi aquí, per tant, una associació entre el vi i la mort.

Un element característic del culte a Dionís és la **bogeria**. A Tènedos, Dionís és anomenat *anthroporraistes* o destructor d'homes, a Lesbos es menja carn crua (*omestes*), sovint, hi ha representacions de desllorigaments d'animals, sense parlar de les enfollides mènades, que ja apareixen en la *Ilíada*. La història de bogeria més impressionant és la descrita en les *Bacants*. Penteu no es creu la natura divina de Dionís, i aquest prepara un pla per venjar-se'n. Fa que la seva mare Àgave, esdevinguda una mènade, el destrossi juntament amb d'altres dones igualment fora de si, en un moment en què Penteu, vestit de dona i, per tant, també fora dels esquemes que li pertocuen,



havia anat a observar els rituals dionisiacs. Ningú, doncs, no pot oposar-se al poder del déu. D'altra banda, cal recordar que aquesta història es desenrotlla a la muntanya (*oreibasia*), fet que no ens ha d'estranyar perquè Dionís, d'eu de la subversió, exigeix que els seus cultes es facin en un lloc apartat de l'ordre establert i civilitzat.

Un altre mite important és el del **naixement del déu**, que tingué lloc a Tebes. Zeus s'uneix a Sèmele i la fulmina. En treu, però, Dionís, que encara no està ben format, i se'l cus a la cuixa per acabar la gestació. Un cop format, Hermes condueix el nen a les mènades per la plana de Nisa, que en tenen cura. D'aquesta manera, l'etimologia popular diu que Dionís vol dir "el déu nascut dues vegades", de Sèmele i del mateix Zeus.

**L'arribada de Dionís en vaixell** és celebrada des del segle VI a. Cr. És el mite dels pirates tirrens, representat en un conegudíssim vas d'Exèquies que es conserva a Munic. Aquest episodi s'esdevingué quan Dionís era conduït a Naxos per uns pirates tirrens. Els pirates fixaren el rumb cap a Àsia, amb la idea de vendre el seu passatger com a esclau. Quan Dionís se n'adonà, transformà els remes en serps, omplí la barca d'heura i féu que resonessin flautes invisibles. Els pirates, embogits, es llençaren al mar, convertint-se en dofins. En aquest moment, el poder de Dionís fou reconegut per tot el món, i el déu pujà al cel (segons algunes versions).

Al segle VI a. Cr., en els vasos àtics, el mite de Dionís esdevingué extremadament popular, i apareix sempre vorejat de vi, fulles de parra, mènades i sàtirs masculins. Les mènades solen estar vestides amb una *nebris* o pell de cérvol, mentre que la presència

de sàtirs, amb una barreja de trets humans i animals, s'ha d'entendre com una altra forma d'emascarament.

El mateix déu té moltes formes. En la més simple, pot ser representat per una màscara que es penja d'una columna engalanada amb una peça de roba. A Naxos hi ha dues classes de màscares del déu: la del déu embogit (*Bacus*), feta de vi i de fusta, i la del déu apaivagat (*Meilichios*), feta de fusta de figuera, que potser fa referència al món subterrani. També hi ha *xoana*.

Les pintures sobre vasos dels segles VII i VI a. Cr. mostren Dionís com un home vell, amb barba i sostenint un *kantharos* o copa de vi. A mitjan segle V a. Cr., Dionís, igual que Hermes, experimenta un rejuveniment i se'l representa jove i despullat. Amb el temps, d'altra banda, el déu es va anar carregant d'erotisme: el vi i el sexe van acabar junts.

## **b) Els misteris bàquics**

El culte a Dionís és molt antic a Grècia. Arquíloc, per exemple, passa per haver estat el fundador de les processons fàl·liques dionisíiques. Cap al 530/520 a. Cr., la iconografia del *thiasos* dionisíic, amb sàtirs i mènades, va assolir la seva forma canònica, mentre que el **ditirambe i la tragèdia, formes d'expressió dionisíiques**, entraren en el món de la gran literatura.

**Dionís és el déu de l'excelsiu.** Potencia l'individualisme, en contrast amb els cultes de la *polis*, que són col·lectius. Els seus misteris, en conseqüència, demanen una

iniciació individual o *telete*; tenen lloc de nit i són esotèrics. D'altra banda, hi ha *mystai* femenins i masculins, i sembla, per tant, que el sexe no era un element d'exclusió.

El testimoni més antic de *bakhoi* i *mystai* és Heràclit. També en tenim en Heròdot, que ens parla, per exemple, del rei Esquiles de la ciutat d'Òlbia que, iniciat en el "Dionís bàquic", anava d'una banda a l'altra de la ciutat fent el boig, cosa que li va costar el tron i la vida. Heròdot es refereix a Milet com a metròpoli d'Òlbia i, efectivament, a Milet es troben inscripcions relatives al culte bàquic.

El procés iniciàtic és secret, i no es pot revelar res a ningú que no estigui participant en *bakkheia*. Sembla, però, que s'aconsegueix mitjançant el frenesí, fins a esdevenir *bakkos*, en un estat de benedicció en què, segons Eurípides, la mel i la llet brollen de terra espontàniament. En el centre d'aquestes iniciacions hi ha, emperò, un gran **salvatgisme**. Els participants, per exemple, esdevenen caçadors d'animals i d'homes i tenen el desig de **menjar carn crua**. L'èxtasi a què arriben té les seves pròpies lleis de consecució i manteniment: **alcohol, excitació sexual i simbolisme fàl·lic**.

Una mostra de com, amb el temps, els misteris bàquics arribaren a desbordar-se el constitueix el *Senatusconsultum de Bacchanalibus*, que l'any 186 a. Cr. prohibí, a Roma, les Bacanals o festes en honor de Bacus (Dionís). Els frescos de la *Villa dei Misteri* de Pompeia –que són de l'època de Cèsar– reproduïxen, en aquest sentit, uns fal·lus de grans proporcions que envolten Dionís.

Finalment, hi ha referències que ens diuen que la iniciació consistia en la pràctica de relacions homosexuals; d'altres diuen que no hi poden participar verges, sinó només dones, i les parelles constituïdes eren iniciades juntes.

### **c) El Dionisisme i l'esperança en la vida del Més Enllà**

Hi ha una sèrie de làmines d'or que s'han trobat al sud d'Itàlia, a Tessàlia i a Creta, amb textos en hexàmetres, que donen instruccions precises al mort sobre el camí que haurà de seguir en l'altre món. D'aquests textos, el més conegut és el d'Hipòlion, que es pot datar amb exactitud del 400 a. Cr. pel context arqueològic en què ha aparegut. Fa així:

*A la casa d'Hades hi ha una font a la dreta i, al seu costat, hi ha un xiprer blanc. Aquí les ànimes, baixant-hi, es refreden. No t'acostessis pas a aquesta font! Més endavant, trobaràs aigua fresca que baixa de l'Estany del Record. Hi ha uns guardes al seu davant que et preguntaran, amb llur mentalitat sensible, per què camines per les foscos del corruptible Hades. Respon-los: "Sóc fill de la terra i del cel estelat, però estic assedegat i m'estic morint; per tant, doneu-me ràpidament aigua de la que baixa de l'Estany del Record". I aleshores, els servents del Rei Ctònic tindran pietat de tu i et daran de beure de l'Estany del Record. I, certament, aniràs per un camí llarg i sagrat que només trepitgen gloriosament d'altres iniciats i seguidors de Dionís.*

En aquest text es presenta una escena enigmàtica del món subterrani, que és coneguda a través de la iniciació. Té paral·lels en el *Llibre dels Morts* egipci. Hi ha una gran valoració del record i la memòria –com passa en el pitagorisme.

Les prescripcions bàquiques que tenen a veure amb l'enterrament i el culte als morts foren establertes, míticament, per Orfeu. D'altra banda, una tomba de Cumes diu que està reservada als *bebakkheumenoï*, és a dir, als qui s'han iniciat en els misteris bàquics, i això en correspondència amb la **sort especial que els correspondrà a l'altre món**. En aquestes tauletes veiem com es manté l'equiparació entre els dos sexes, i trobem formes masculines i femenines referint-se als iniciats.

Els qui s'iniciaven en els rituals bàquics eren coronats d'àlber, perquè aquesta planta és ctònica, igual que Dionís, fill de Persèfone segons la mitologia òrfica. L'àlber creix, es diu, al voltant de l'Aqueront.

L'esperança bàquica en una vida en el Més Enllà és reblada per la trobada d'objectes a les tombes, que havien de ser útils al mort. A Derveni, per exemple, a més de trobar-se un paper molt famós que conté prescripcions bàquiques, ha aparegut, amb les restes d'un noble macedoni, una cratera de bronze de gran valor.

No sembla que les *teletai* estiguessin associades, primàriament, amb la vida del Més Enllà, però tots aquests elements indiquen, amb independència del fet iniciàtic, una creença bàquica en una vida futura.

### **3) L'orfisme**

Al costat del dionisisme hi ha l'orfisme, difícil de distingir i amb molts interrogants. Té molts punts de contacte amb el dionisisme, i potser n'es una particularització. Aquesta

pràctica religiosa es remet a un fundador mític, però concret, en un estadi intermedi entre els homes i els déus: **Orfeu**.

Orfeu és un poeta i un cantor mític, amb alguns poemes atribuïts a ell, que, tot i que segurament no existí, és considerat com el gran cantor i coneixedor de la música i la poesia (sempre lligades). Orfeu baixa a l'Hades i en torna (cf. el mite d'Orfeu i Eurídice), i després mor a mans d'unes bacants. El seu mite té paral·lelismes amb els d'altres herois o personatges, però el fet que baixi i pugi de l'Hades i que sigui el millor poeta el fa especial, destacat. Orfeu esdevé **un segon Apol·lo**, l'únic que se li pot oposar; d'altra banda, coneix els secrets de l'Hades. Està relacionat amb el món salvatge de Dionís pel fet que domina les feres amb la seva música.

Dintre dels òrfics hi ha **diferències**: els absolutament purs i d'altres de més transigents, que toleren la mort del porc (que es menjà les espigues de Demèter) i la cabra (que va fer una cosa semblant amb el raïm de Dionís). Hi ha d'altres pràctiques de tipus moral, com la purificació a base del domini de les passions. N'hi ha que es remeten més a Dionís, arrauxat pels camps, d'altres que es remeten més a Orfeu i d'altres, finalment, que es remeten a un personatge històric, Pitàgores (els pitagòrics). Tots ells, tanmateix, són òrfics, i aquestes diferències estan condicionades només pels llocs i els temps.

Una particularitat de l'orfisme són els **escrits de prescripcions** sobre allò que s'ha de fer en el més enllà, recollits en uns fragments poètics escrits sobre tauletes d'or. A més, amb Orfeu es relaciona una **cosmogonia** i una antropogonia diferent de la d'Hesíode. Hi ha una altra versió de la formació del món: l'origen primer és un ou que s'esquinça en dues parts, un principi dual (que influí molt en la filosofia grega més important). Aquest

dualisme es relaciona amb el doble naixement de Dionís. D'altra banda, també s'explica que, dels titans fulminats per Zeus, barrejats amb la terra, sorgí la raça dels homes que té, per tant, dues parts: una de divina (els titans) i una de material (la terra). És la primera vegada que, a Grècia, es parla de caràcters negatius i positius i, per tant, de la necessitat de bandejar la part dolenta de l'ésser humà. Això comporta una **moralitat específica**: eliminar allò més material i potenciar allò més espiritual. Aquesta teoria pren força a partir del segle III a. Cr., però Plató ja mostra influències òrfiques.

La secta òrfica sembla que era molt minoritària al principi. Els únics testimonis són tardans, d'època hel·lenística. El que sabem és que les idees òrfiques circulaven ja des d'abans, però res més a propòsit de l'origen de la seva organització com a grup concret.

Els òrfics parlen de la **transmigració de les ànimes**, la part divina (els titans) dels homes. Les ànimes van pujant una sèrie de graons, segons el comportament, fins aconseguir lliurar-se de la part material que les envolta. Darrera d'això hi ha una idea de culpa i de responsabilitat moral dels humans. La religió cívica era externa, d'actituds legals cap a la ciutat. En l'orfisme, en canvi, apareix aquest altre element nou: el comportament individual en funció del dualisme. Aquest dualisme tindrà molta influència sobre corrents filosòfics de gran tradició posterior. El nombre de transmigracions és limitat; l'ànima, doncs, pot aconseguir o no deslliurar-se de l'aspecte material.

És una idea típicament òrfica la concepció del cos com a tomba de l'ànima. D'aquí surt el joc de paraules soma – sema (cos – tomba). Hi ha, doncs, **menyspreu dels aspectes materials de l'home** i, per tant, dels rituals cívics, com el fet de menjar carn: els òrfics

són vegetarians. Els òrfics no mengen faves perquè aquestes són considerades (per la seva forma, el suc, etc.) com a semi-humanes, en contacte amb el món dels morts i amb possibilitats de transmigració.

L'orfisme no fou tant una oposició a la religió oficial com una **alternativa** a aquesta. És una **religió individual**, els coneixements de la qual poden ser adquirits mitjançant la lectura dels textos. Amb l'orfisme passem doncs a una transmissió escrita de la doctrina, paral·lel al desenvolupament de l'escriptura. La societat rural és oral, col·lectiva. Amb les tauletes d'or, la idea potenciada és la de l'individu particular i la de la transmigració de la seva pròpia ànima.

### **BIBLIOGRAFIA:**

U. BIANCHI, *La religione greca*, Torino, 1975.

A. BRELICH, *I greci e gli dei*, Napoli, 1985.

W. BURKERT, *Greek Religion*, Oxford, 1985 (ed. alemanya 1977).

I. CHIRASSI COLOMBO, *La religione in Grecia*, Roma-Bari, 1983.

E. DES PLACES, *La religion grecque: dieux, cultes, rites et sentiments dans la Grèce antique*, Paris, 1969.

E. R. DODDS, *The Greeks and the Irrational*, Berkeley-Los Angeles, 1952.

G. DUMÉZIL, *Els déus sobirans dels indoeuropeus*, Barcelona, 1985.

M. ELIADE, *Lo sagrado y lo profano*, Barcelona, 1973.

L. GERNET – A. BOULANGER, *Le génie grec dans la religion*, Paris, 1970.

L. GERNET, *Anthropologie de la Grèce antique*, Paris, 1958.

P. GRIMAL, *Diccionario de mitología griega y romana*, Barcelona, 1981.



- K. KERENYI, *Miti e misteri*, Torino, 1979.
- L. R. MARTIN – H. METZGER, *La religión griega*, Madrid, 1977.
- M. M. P. NILSSON, *Historia de la religión griega*, Buenos Aires, 1968.
- D. SABBATUCCI, *Saggio sul misticismo greco*, Roma, 1965.
- J. P. VERNANT, *Religions, histoires, raisons*, Paris, 1979.
- J. P. VERNANT, *Religion grecque, religions antiques*, Paris, 1976.
- F. VIAN, “La religión griega en las épocas arcaica y clásica”, a *Religiones Antiguas*, vol. II, col. Historia de las Religiones, Madrid, 1980.