

BURKERT, Walter. 1997.

Homo Necans. Interpretationen altgriechischer Opferriten und Mythen. 2., um eine Nachwort erweiterte Auflage.

Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten, Bd. 32.

Berlín-NovaYork: Walter de Gruyter. XII + 378 p. ISBN: 3-11-015099-9

Vint-i-cinc anys després de ser publicat, apareix la segona edició del revolucionari i controvertit estudi de Walter Burkert *H[omo] N[necans]*. El volum present no és sinó una reproducció mecànica de la primera edició (1972), llevat que l'autor hi ha afegit un epíleg (p. 333-349) i un breu repàs de les darreres descobertes que passen a engrossir el corpus de dades interpretades (p. 349-352). Una nòmina de les publicacions (del mateix Burkert) entorn del ritual sacrificial grec i un breu apartat de *corrigenda* completen el volum.

Avui ningú no pot negar que *HN* ha esdevingut, per a l'estudiós de la religió i del mite grecs, un clàssic imprescindible. Es tracta, tal vegada, de l'obra citada més sovint d'entre la vastíssima producció burkertiana, que compta amb fites com *Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche* (1977; tr. anglesa de 1985) o *Die orientalisierende Epoche in der griechischen Religion und Literatur* (1984; tr. anglesa de 1992). Paradoxalment, però, aquesta obra fou acollida en el seu moment, almenys fora de l'àmbit germànic, amb una sorprenent fredor, tal com el mateix autor ha confessat (vegeu l'entrevista publicada a *Favonius*, 2, 1988, p. 44): en efecte, *HN* rebé escassíssimes ressenyes en les revistes de filologia clàssica (*AJPh*, 98, 1977, p. 321-325); i hagueren de passar una desena d'anys abans que el llibre fos traduït a altres llengües (a l'italià, el 1981, i a l'anglès, el 1983). Com s'explica aquesta negligència? Per què fou tan difícil de reconèixer l'abast i la profunditat d'aquesta obra? Certament, l'ambiciosa i arriscada proposta d'*HN* consisteix a escometre un fenomen com és el sacrifici, central en la religió grega, valent-se dels assoliments de disciplines annexes a la filologia —o només accidentalment connexes:

la prehistòria (primatologia), la psicologia, la biologia (zoobiologia, sociobiologia) o l'etologia. Els esculls per al filòleg, és clar, són obvis a cada passa (no debades, l'autor, en el pròleg de l'edició original, adverteix: «Der Philologe, der von altgriechischen Texten aus biologisch-psychologisch-soziologische Erklärungen religiöser Phänomene versucht, läuft freilich Gefahr, sich zwischen sämtliche Stühle zu setzen», p. 1).

La tesi d'*HN*, la ideologia del sacrifici sagnant, és ben coneguda (p. 1-96): prenent per punt d'arrencada les observacions de Karl Meuli sobre els usos de tribus caçadores (en especial siberianes; vegeu «Griechische Opferbräuche» [1946], *Gesammelte Schriften*, Basilea-Stuttgart [1975], p. 907-1021), Burkert es proposa de reconstruir els orígens del sacrifici animal grec. Són requerits els paral·lelismes amb algunes pràctiques, igualment testimoniades a Grècia, com és ara l'aplec d'ossos de la víctima i la deposició curosa d'aquests, la col·locació del crani en una estaca o en un arbre, o l'extensió de la pell de l'animal, talment *com si* hom pretengués restituir simbòlicament la vida a la víctima. El que l'autor assaja, doncs, és una interpretació històrica —una història d'una excepcional *longue durée*, que ens retrotreu al paleolític. La cacera té, per a les primeres societats, una funció pragmàtica (*sachbezogene*), que és imposada per la necessitat, i per tant no inclou, cal suposar, cap component cerimonial. Per mitjà, però, d'un procés de ritualització, aquesta acció es desprèn de la seva funció pràctica per a adquirir-ne una de nova: la de comunicació en el si de la societat (p. 31-38). En aquest punt, s'entremen l'etologia biològica de K. Lorenz (per a la descripció del ritu) i la tradició sociològica francesa (per al tractament del ritual religiós com a catalitzador

de l'autoconsciència social) per a fer llum sobre un fenomen religiós com és el sacrifici.

El ritual sacrificial, doncs, tal com el tenim documentat en les antigues societats històriques, i concretament a Grècia, se situa dins un *continuum* amb els usos dels pobles caçadors: la neutralització de la inhibició davant la mort violenta de l'animal estimulen, en el caçador/sacrificador, la por (*Angst*) i el sentiment de culpa (*Schuldgefühl*) per la sang vessada. (Per a les crítiques que ha suggerit aquesta terminologia d'associacions freudianes, vegeu *Le sacrifice dans l'Antiquité. Entretien Hardt XXVII*, p. 126 s.). L'home, però, no pot permetre's el luxe de no voler veure la sang. És així com neixen, d'una banda, els intents simbòlics de reparació i restauració de la víctima; de l'altra, els diversos mecanismes d'exculpació (que poden incloure unes elementals *performances* dramàtiques com la coneguda, des de Meuli, com a *Unschuldskomödie* o *comedy of innocence*). En determinats casos, hom indueix la bèstia a rompre una prohibició o un tabú, la qual cosa serveix de motiu i pretext perquè el sacrificant superi la inhibició que el paralitza i pugui així llevar la vida a l'animal. D'aquesta manera, la mort de l'animal, il·lícita *per se*, pot justificar-se, als ulls de la comunitat, a través d'un sacrilegi inicial (un motiu etiològic com aquest es reproduïx en molts mites de cacera, que tan obsessivament poblaren la religió dels grecs). Altres mecanismes d'eficàcia simbòlica, destinats a evitar que la taca de sang penetri el teixit social, inclouen accions o gestos ritualitzats, com ara fer que la víctima s'atansi «voluntàriament» a l'altar on ha de ser immolada, o bé que l'animal sigui obtingut mitjançant la compra. En cas que la víctima sigui un animal domèstic serà necessària una alienació fictícia: l'animal és aviat per poder-lo «caçar», o bé es venut i tornat a comprar. Altres procediments alternatius, finalment, consisteixen en la inhibició alimentària per part de l'immolador o bé en la tria d'un sacrificador que sigui estrany a la comunitat.

Si amb el neolític, doncs, el sacrifici és concebut com una cacera ritualitzada en què l'animal domèstic és integrat al culte, en una fase posterior (tipològicament i cronològicament), el vi pot substituir la sang, igual com el pa representa simbòlicament la carn (la forma més depurada d'aquesta pràctica la trobem tant en el ritual cristià com en els textos hitites). Sigui com vulgui, la creixent ritualització del sacrifici no li lleva la seva potència comunicativa: és a través de l'acció agressiva exercida col·lectivament com s'enforteixen els lligams de la societat. Cada pacte, cada aliança és ocasió del sacrifici violent. Fins i tot, l'objecte de l'agressió és identificat, en l'expressió verbal, amb el mateix pacte: cloure un pacte és, en grec, *hórkia témnēin*; en llatí, *foedus ferire*. S'entén, doncs, que els contractes poguessin segellar-se amb libacions de vi o les noces amb el tall del pa o del pastís.

No cal insistir en la presència persistent i obsessiva dels sacrificis d'animals en la vida social dels grecs de totes les èpoques. Si, d'altra banda, ens fem càrrec que el ritu sacrificial és, a Grècia, l'experiència fonamental del sagrat (en això, l'ús lingüístic és transparent: *hieréio* i *sacrificare* es vinculen amb *hierós* i *sacer*), haurem de convenir amb Walter Burkert que l'*homo religiosus* sigui concebut com a *homo necans*.

Al llarg dels capítols II a V (p. 97-327) l'autor projecta el *pattern* descrit en el capítol I sobre una sèrie de mites i ritus sacrificials grecs. Burkert, que ha donat volada a una del tot renovada «Myth-and-Ritual Theory», defensa l'existència dels vincles estrets entre mite i ritu: encara que l'un i l'altre puguin tenir orígens diferents, és clar que en un moment històric determinat poden confluïr i reforçar-se mútuament. I encara més important que això: mite i ritu poden compartir una estructura comuna. Segons una hipòtesi que Burkert desenvoluparà en un posterior estudi, també fonamental (*Structure and History in Greek Mythology and Ritual*, 1979), el relat mític és concebut com un «programa d'acció» que es correspon a realitats biològiques o culturals

(així, p. ex., els mites sobre la violació de la noia radiquen en els moments programats biològicament de la vida d'una dona: pubertat, desflorament, embaràs i part). I aquest «programa d'acció», que garanteix el *plot* de la narració, pot igualment estructurar el ritual. De tal manera que el mite podrà fer llum sobre la interpretació del ritu —i viceversa—, en la mesura que un i altre poden indicar connexions entre els elements que resten isolats en la nostra llacunosa documentació.

Són interpretats, doncs, entre d'altres, els complexos mítico-rituals del mont Liceu (l'àpat caníbal de Licàon), els sacrificis a Olímpia, la mort d'Acteó, l'episodi odisseic del ciclop Polifem (cap. II); el cicle de festivals i rituals d'Any Nou a Atenes (Panatenees, Dipòlies, Arrefòries...) o el mite de les dones de Lemnos (cap. III); els festivals en ocasió de les Antestèries (cap. IV); i finalment els misteris d'Eleusis (cap. V). Si ens fem càrrec de la sèrie de fenòmens —àmplia i complexa— que Burkert escomet, és del tot comprensible que les interpretacions proposades no siguin sempre igualment satisfactòries. En efecte: sovint l'autor incorre en simplificacions, al nostre entendre, inacceptables. Podem preguntar-nos, posem per cas, si és de cap ajuda el recurs a la ideologia sacrificial descrita, a l'hora d'interpretar el concurs de beguda que té lloc durant el segon dia de les Antestèries, en què cada ciutadà rep, enmig d'una atmosfera silenciosa i solemne, una gerra de més de dos litres de vi (vegeu p. 239-250); o bé, a l'hora d'interpretar uns festivals que celebren les fites periòdiques, com ara els d'Any Nou (p. 152 ss.). La insistència en els paral·lelismes estructurals de mites i ritus pot arribar a obscurir, com ha advertit Jan Bremmer, les particularitats d'una cultura (vegeu la seva ressenya de la versió anglesa d'*HN* a *CR*, 35, 1985, p. 312-313).

D'altra banda, tal com reconeix el mateix autor en el *Nachwort* d'aquesta segona edició, des de la publicació de l'obra, l'any 1972, ha progressat força l'estudi de la

prehistòria (i en concret la primatologia); a més, el presumpte paper de la cacera en el desenvolupament dels homínids ha estat qüestionat insistentment en els darrers anys. Si l'obra present és reeditada sense *aggiornamento* de cap mena (amb la qual cosa s'han perdut lamentablement les actualitzacions i els afegits introduïts en l'edició anglesa) és perquè l'autor pretén proposar-la com a objecte de discussió oberta (p. 335). En canvi, l'epíleg forneix l'ocasió perquè algunes antigues asseveracions entorn de la controvertida qüestió de la *violence fondatrice* (la casualitat va voler que el mateix 1972 aparegués l'obra de René Giraud *La violence et le sacré*), siguin matisades o corregides: «Es gibt aggressive Solidarisierung, wie sie Konrad Lorenz bei Tier und Mensch beschrieben hat; daß jedoch Gemeinschaft schlechthin „aus gemeinsamer“ Aggression“ entstehe, ist eine übertriebene, einseitige These» (p. 336-337).

Efectivament, les principals crítiques de què ha estat objecte *HN* concerneixen el concepte d'agressió de què es val l'autor. Walter Burkert és, en aquest aspecte, deutor de Konrad Lorenz (*Das sogenannte Böse*, 1963) i de les seves inquietants hipòtesis sobre les arrels innates de l'agressió i les necessàries funcions d'aquesta. En contrapartida, el ritual és, per a Burkert, un mitjà de comunicació i solidaritat imprescindible per a neutralitzar els problemes d'atracció i, sobretot, d'agressió al si de la comunitat: és a dir, l'execució del ritu garanteix una descàrrega periòdica de les tensions constants que amenacen l'equilibri social (vegeu el seu article «Jason, Hypsipyle, and New Fire at Lemnos. A Study in Myth and Ritual», *CQ*, 20, 1970, p. 16).

Des del punt de vista d'una certa sociologia, però, sembla inacceptable d'explicar els comportaments humans a partir d'un paradigma zoobiològic (J.-P. Vernant ha dit: «de l'animal à l'homme, le changement de niveau est tel qu'on ne peut transférer aux faits proprement humains les types d'explication qui paraissent s'imposer dans le domaine de conduites animales»); vegeu

Le sacrifice dans l'Antiquité. Entretiens Hardt XXVII, p. 129). Sigui com vulgui, avui, com l'any 1972, ressonen interrogadores les paraules amb què Burkert encetava *HN*: «L'agressió, la violència de l'home contra l'home, tal com es manifesta al bell mig del nostre progrés civilitzat i amb el qual més aviat sembla augmentar, ha esdevingut un problema central del present. Les anàlisis que miren de comprendre l'arrel del mal són, sovint, curtes de mira, com si la causa hagués de radicar en el fracàs de l'educació

individual, o bé en un desenvolupament mancat de les tradicions nacionals particulars o d'un sistema econòmic. Més a fons apunta la constatació següent: tots els ordres i formes de domini de la societat humana recolzen sobre una violència institucionalitzada» (p. 8).

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