

Recensió de Christiane Sourvinou-Inwood, *Tragedy and Athenian Religion*, Lanham-Boulder-New York-Oxford, Lexington Books, 2003, xviii + 547 pp.

L'ambició d'aquest estudi és considerable: es tracta de passar d'una interpretació *política* de la tragèdia a la seva valoració com a part del 'discurs religiós', de 'les exploracions religioses' de la *polis*. Podríem dir que es tracta d'un autèntic canvi de paradigma. No cal insistir que, si se n'accepta la tesi principal, la llista de damnificats és tan llarga com il·lustre: Jean Pierre Vernant, P. Vidal-Naquet, Christian Meier, fins i tot Karl Reinhardt i Bernard Knox (almenys en un cert sentit: *vide* Appendix 1, pp. 410-14); però la víctima més il·lustre de totes, sense punt de comparació, és el vell Aristòtil. (Tampoc Aristòfanes — o més ben dit, els seus intèrprets — en surten gaire ben parats: cf. pp. 294-7).

L'estructuració del llibre sembla pensada per convertir-lo en una poderosa màquina argumentativa, que avança de manera feixuga al servei de la tesi que acabem d'enunciar. Aquesta, per la seva naturalesa, exigeix d'endinsar-se en una infinitat de detalls puntuals i controvertits, especialitat dels arqueòlegs, i de discussions molt circumstanciades, que fan les delícies dels iconòlegs; però el conjunt queda enquadrat entre una Part I (*Tragedy, Audiences and Religion*, pp. 1-66), on l'autora declara la seva opinió de manera abrupta, i la Part IV (*A Summary of the Central Conclusion*, pp. 513-18), que la resumeix i reafirma, per a benefici dels qui haguessin pogut naufragar en el pèlag de problemes concrets. El fet d'emprar Eurípides (*Erecteu, Ifigènia Tàurica*) com a punt de partença per a postular el sentit radicalment religiós de drama àtic (pp. 25-40) pot semblar, en principi, paradoxal; però, en realitat, ho és molt menys del que hom pensaria, tenint present la noció 'institucional' de la religió que **S-I** fa servir (sense definir-la mai, per desgràcia). Més reserves mereix la utilització d'una obra tan fragmentària com l'*Erecteu* com a pedra de toc per a l'argumentació; però la reconstrucció de **S-I** no s'aparta mai dels paràmetres del que és generalment acceptat.

La segona part, *The Ritual Context*, es divideix en dos grans blocs i una coda: primer, una descripció minuciosa de les Dionísies Urbanes (pp. 67-140), no pas exempta de punts de vista propis i d'interpretacions polèmiques; després, una agosarada temptativa de reconstruir (i de construir, alhora, lògicament i històricament) els inicis del festival tràgic (pp. 141-96); finalment, un sumari intitulat *The Great Dionysia and the 'Ritual Matrix' of Tragedy*. Amb prou feines em deturaré en la primera part, no pas perquè tot plegat em sembli incontrovertible (això seria impossible), sinó perquè qüestions menors, com ara el decurs exacte de la *pompè*, o el paper dels *ithyphalloi*, poden ser molt interessants per si mateixos, però no posen seriosament en perill la tesi principal del llibre. El punt més important (la llarga parada de la processó vora

l'*eschara* propera als Dotze Déus, a l'Àgora) sembla establert d'una manera força segura. En canvi, convé salutar el coratge de replantejar, encara un cop, l'ancestral problema dels orígens de la tragèdia. L'origen remot de la festa tràgica hauria radicat en una cerimònia de *xenismos* (així ho deien els antics; modernament se sol emprar més el terme *teoxènia*) en honor de Dionís Eleutereus per part dels atenesos, que, d'acord amb l'habitual 'mite de resistència', de primer l'haurien rebutjat, i haurien estat severament punits pel déu, amb un accés d'impotència o, més probablement, segons **S-I**, de priapisme. El *xenismos* hauria tingut lloc inicialment al prítaneu; després s'hauria traslladat al teatre del flanc de l'Acròpolis, però no sense que la comitiva, procedent de l'Acadèmia, fes una parada vora l'*eschara* veïna als Dotze Déus (arqueològicament ben documentada), a l'Àgora, on, com és ben sabut, el certamen teatral havia tingut lloc abans de la construcció del teatre.

A continuació, **S-I** reconstrueix els orígens del drama a partir d'un *hypokritês* que s'adreça, parlant *propria persona*, a un Cor desproveït encara de màscares. De la notícia que Tespis inventà la màscara *per a ell mateix*, se'n dedueix que la prototragèdia tardà relativament força a esdevenir un gènere mimètic. Per obra d'autors de talent, els himnes cantats entorn de l'*eschara* del prítaneu esdevingueren cada cop més 'interessants'; per aquest motiu, hom feu eixir la cerimònia del prítaneu, a benefici d'un públic menys restringit, i l'*hypokritês* ocupà progressivament l'espai del sacrifici, dedicant-se a dialogar amb el Cor (potser des de la taula mateix on s'havia trossejat el sacrifici, si hom accepta una controvertida notícia de l'*Onomasticon* de Pòl.lux). No m'entretindrè a destacar que totes aquestes hipòtesis no tenen, *per se*, res d'impossibles, encara que pengin de fils sovint molt tènues; però sí que vull fer notar que aquesta noció de "problemàtica religiosa interessant" constitueix un concepte més aviat maldestre; ha de referir-se, suposo, a quelcom com ara el qüestionament del mite de Neoptòlem a la *Nemea* VII de Píndar o al d'Aiax a la *Nemea* VIII. Seria del tot injust afirmar que les llargues i detallades reconstruccions de la Segona Part tenen res d'impossible o inversemblant; **S-I** empra regularment (encara que se'n defensi; cf., *ex.gr.*, p. 195 n. 176) la noció de versemblança, tan perillosa per a la reconstrucció històrica i, sobretot, tan difícil de controlar. Superat un primer moviment d'admiració per l'enginy i l'erudició posats a prova, el lector se sent guanyat per una sensació de fatiga, davant d'un tal encastellament d'hipòtesis sobre bases documentals poc o gens adequades. Per altra banda, tampoc hi manquen determinats *partis pris* insuficientment justificats; un d'ells és que la festivitat tràgica no va adquirir un caràcter agonístic fins un moment relativament tardà, fins a la reforma de Clístenes, concretament. Com que el certamen ditiràmbic s'articulava segons les tribus clistèniques, resulta indubtable que en aquesta època la festa sofrí una sèrie de remodelacions, probablement profundes; però, donat que les pràctiques agonals són un dels elements més constants de la religió i de la cultura

gregues, l'afirmació que aquest tret és tardà en les Grans Dionísies imposa indiscutiblement l'*onus probandi* a l'autora.

No m'entretindrè en la discussió dels capítols I ('*Starting*' with *Aeschylus*, pp. 201-63) i II (*From Phrynichos to Euripides: The Tragic Choruses*, pp. 265-89) de la Tercera Part. No hi ha cap dubte que 'el filtre' o 'la matriu' interpretatius (per emprar dos termes que agraden a **S-I**) són extraordinàriament coherents — per no dir molt rígids; però tampoc hi ha dubte, almenys per a mi, que les seves percepcions són bàsicament correctes, encara que sovint (com s'esdevé a propòsit del matricidi d'Orestes, idiosincràticament qualificat de "unpleasant thing"; cf. pp. 242-4) formulades amb una manca de matisos i de finesa irritants. Pel que fa a les seves raons per excloure Sòfocles de l' anàlisi, no deixen de ser plausibles i, en tot cas, no comprometen les línies mestres de la seva argumentació: la religiositat pregona del tràgic de Colonos no ha estat mai posada en dubte. En canvi, en el capítol sobre *Euripidean Tragedy and Religious Exploration* (pp. 291-458) que és el més extens del llibre, trobo que la *pars destruens* resulta notòriament millor que la *pars construens*. No deixa de ser un deslliurament que quedin enrere els vells clixés sobre Eurípides, l'ateu, el racionalista (o l'irracionalista, tant se val), el poeta de l'*Aufklärung* grega, el pessimista/nihilista, etc. La tendència, prevalent durant tants anys, de minimitzar els finals euripidis *ex machina* com a recursos de darrera hora per 'salvar' la contalla tradicional, reverències buides a la religió establerta o paròdies descarades, resultava del tot injustificable; ara bé, tampoc crec que considerar una tragèdia sencera com un simple pedestal per fonamentar *ex machina* l'erecció d'un ritual sigui satisfactori. Per aquestes raons, aquesta part del llibre és la que pot suscitar judicis més oposats: la rigidesa i el dogmatisme resulten molt difícils d'encaixar amb els matisos, les ambivalences i allò que alguns crítics anomenarien les 'contradiccions' d'Eurípides. Al costat de bones observacions sobre la *Ifigènia Tàurica*, l'*Alcestitis*, o els *Heràclides*, trobem interpretacions de l'*Electra* o de l'*Hercules Furens* molt esbiaixades: es força la lectura fins a extrems sorprenents, es defensa una interpretació de la condició heroica (em refereixo al sentit estrictament grec, religiós, del terme, tal com els historiadors de les religions han mirat de precisar-lo) del tot antihistòrica. Quan **S-I** aconsegueix d'integrar el sentit 'recte' d'un final *ex machina* amb el desenvolupament 'global' de l'obra, els resultats de la seva lectura poden ser brillants; però quan es produeixen dissonàncies, la seva solució habitual és negar-les, amb el pretext que ho són per a nosaltres però no per als destinataris inicials de l'obra: una afirmació que caldria provar cas per cas, i amb lectures més matisades.

Per acabar, he de dir que al llarg de la lectura del llibre se m'ha plantejat una qüestió inquietant: què entén, l'autora, per **religió**? Enlloc no he vist que la qüestió fos ni tant sols insinuada. Censurar la indigència teòrica de **S-I** en aquest terreny no és gratuït; a partir de la lectura del

seu llibre, es podria deduir que un sacrifici, una libació un *kômos* o una *pompê* són actes religiosos, però que la narració (per no parlar de la representació dramàtica) d'un mite, ho és d'una manera distinta, i 'més feble'. La conseqüència més nefasta es troba en la noció que qualsevol al·lusion, per mínima que sigui, a qualsevol episodi o personatge mític, "activa en el públic" *totes* les variants de la contalla, per contradictòries que puguin ésser (entre elles i/o amb el que està passant en escena: cf., només *ex. gr.*, pp. 364-7, a propòsit d'Heracles). Tenint en compte l'aclaparadora abundància de variants que fa la riquesa de la mitologia grega — i entre les quals el poeta tria, i fa triar al seu públic; si no, quina fóra, la seva tasca? — això no vol dir pas preferir les percepcions antigues als 'prejudicis moderns'; equival simplement a una patent de cors interpretativa (també en el cas d'Esquil, no només en el d'Eurípides). Tot plegat comporta una distorsió encara més greu: la dicotomia "interpretació política vs interpretació religiosa" perd bastant de la seva acuitat si recordàvem que els grecs antics, titulars d'una "religió política", dividien i classificaven el *continuum* de la realitat d'una manera radicalment distinta de la nostra; potser acabarà resultant que la dicotomia no té tant de sentit com això. Es pot concloure que aquest és, també, un dels terrenys on hom corre el risc que allò que s'ha expulsat per la porta torni a entrar per la finestra.