
Tombeau de Dumézil

per Jaume Pòrtulas

Per a Cristina

L'octubre d'enguany (1987) s'acompleix el primer aniversari de la mort a París de Georges Dumézil, el qual s'havia anat afermant, al llarg d'una dilatadíssima carrera d'investigador, com el líder indiscutit dels estudis de mitologia indoeuropea comparada. La mort li arribà en plena fama, gairebé (gosaríem dir) en olor de popularitat —una popularitat a la qual contribuïren, pràcticament a parts iguals, la cura amb què la cultura francesa sap embolcallar els seus productes de luxe i el predicament, un mica inesperat, del qual va gaudir als EUA la denominada allí New Comparative Mythology.¹ Aquest, però, no vol ésser —ni tampoc no hi arribaria a temps— un article necrològic.² Sovint, la mort d'un gran investigador ens planteja el repte de què podem aprofitar, a partir de les seves teories, per als nostres propis camps d'estudi (en el cas present, per a la millor comprensió de la mitologia grega), fins i tot si una aplicació massa directa, barroera o acrítica, resta exclosa —o bé quan aquestes teories són força personals i intransferibles i, per tant, incòmodes d'extrapolar més enllà de les seves premisses originals. En el nostre terreny, per acabar-ho d'agreujar, resulta que el mateix Dumézil havia subratllat moltes vegades l'especificitat del «mi-

1. Cf., sobretot, G. SCOTT LITTLETON, *The New Comparative Mythology. An Anthropological Assessment of the Theories of Georges Dumézil* (University of California Press 1982³).

2. Aquesta feina l'ha duta a terme, pel que fa a la cultura catalana, la breu notícia de L. DUCH, «Revista de Catalunya», VIII (maig de 1987), ps. 86-88. Anotem aquí que Dumézil no és absolutament inèdit en català; ara farà un parell d'anys (1985) un dels seus llibres majors, *Els déus sobirans dels indoeuropeus*, va ésser publicat entre els «Clàssics del Pensament Modern», en edició a cura de J. FRIGOLÉ i traducció de C. BOLUDA.

racle hellènic», que fa difícil l'aplicació de la nova mitologia comparada a la més opulenta i enlluernadora, precisament, de totes les mitologies indoeuropees. Aquesta constatació és compartida per la majoria dels que s'han aventurat pel mateix camí;³ les justificacions, en canvi, divergeixen amplament. Dumézil només havia temptat el front grec en provatures de joventut⁴ (després rebutjades), abans de posar a punt el seu utilatge conceptual; però hi havia tornat en l'extrema vellesa, en una sèrie de suggeridors «Esquisses», que no són altra cosa que ràpides, apressades indicacions de vies a seguir, però per al ple desenvolupament de les quals li mancaven, segons ell mateix confessava, espai i temps.⁵

Per altra banda, observar el treball dels mitòlegs constitueix —i, això, independentment de fins a quin punt són sòlids o definitius els resultats als quals pervenen— un experiment intel·lectual fascinant. Alguna volta, des del camp de la semiòtica, sobretot, s'ha remarcat com la tasca d'interpretació a la qual es lliura l'estudiós de la mitologia troba la seva similitud més exacta en la que fou portada a terme, sobre el mateix pensament mític, per la filosofia dels presocràtics.⁶ Així com l'origen de la filosofia es troba, evidentment, associat a la naturalesa del mite, i l'historiador de la filosofia pot observar com aquesta neix d'aquell, hi ha, també, la possibilitat de percaçar com la interpretació dels mites fa sorgir un nou llenguatge ideològic, un metallenguatge amb els seus models i conceptes.

Potser l'aspecte del treball de Dumézil que, com a hellenista, m'interessa més i que, sens dubte, té més possibilitats d'endurar el pas del temps, és el que respon a l'ambiciós títol —equivalent a tot un programa— de *mite i epopèia*. És clar que la constitució de l'*epos* posa en joc tota una sèrie de recursos pròpiament literaris; és dintre d'una organització literària que la tradició mítica i llegendària resulta emmotllada. Però aquesta organització no és només literària; és dintre d'una organització literària que la tradició mítica constitueix quelcom més que una matèria primera, dòcil i obedient. S'ha dit que allò que la jurisprudència és al dret, la casuística a la teologia, ho és l'epopeia per al mite: sotmet a un test el funcionament dels seus quadres lògics, els interpreta com una partitura. L'aventura heroica enriqueix el cabal mític, li afegeix prolongacions paradoxals, bé que no incompatibles. Totes aquestes remarques ens ajuden a capir per quins motius l'epopeia grega no es limita, no pot limitar-se a ésser una aplicació mecànica de la ideologia de les tres funcions —fins i tot si admetem que aquesta alguna volta va existir, amb un grau suficient d'articulació, entre els protogrecs.

Llavors, la pregunta a formular és la següent: què trobem en el si més íntim de moltíssimes tradicions heroiques? (Potser ens podríem arriscar a dir la majoria; això, tanmateix, no ha estat indagat, bé que el camp de les exploracions de Dumézil —la sencera tradició indoeuropea— sigui verament im-

3. Cf. B. SERGENT, *Les trois fonctions des indo-européens dans la Grèce ancienne: bilan critique*, «Annales E.S.C.», 34 (1979), ps. 1155-1186; G. SCOTT LITTLETON, *The Problem that was Greece: Some Observations on the Greek Tradition from the Standpoint of the New Comparative Mythology*, «Arethusa», XIII 2 (1980), ps. 141-159.

4. G. DUMÉZIL, *Le festin d'immortalité: Étude de mythologie comparée indoeuropéenne* (París 1924); ID., *Le problème des Centaures* (París 1929).

5. ID., *Apollon Sonore et autres essais. Esquisses de mythologie* (París 1982); *L'oubli de l'homme et l'honneur des dieux* (París 1985).

6. Cf. M. DETIENNE, *L'invention de la mythologie* (París 1981), p. 210, n. 69, citant A. J. Greimas.

mens.) La resposta fóra un nucli duríssim i no conscient que s'expandeix i s'expressa en contalles i figures significatives més enllà d'elles mateixes, governades per una coherència que no és purament psicològica o narrativa —un cor mític, una ideologia, una estructura (sempre que no emprem el mot en el seu sentit més restringidament especialitzat, de tall levistraussia), que s'aplica i es projecta en els avatars de diverses figures heroïques: en allò que viuen, sofreixen i experimenten.

Aquest nucli, evidentment, no és accessible al coneixement empíric; tampoc no es trobava com a tal, deliberat i conscient, en els ànims dels creadors de les epopeies. Tanmateix, és susceptible d'ésser individuat per l'anàlisi i llavors descobrim la seva fantàstica, gairebé marejadora fecunditat. En efecte, constitueix l'expressió a un nivell distint d'algunes vàlues fonamentals de la societat.

En el cas homèric, l'esquema trifuncional no ha estat posat a contribució per articular les línies mestres dels conflictes, ni tampoc per a la caracterització bàsica de la majoria de personatges fonamentals; en canvi, sí que ha servit per estructurar diversos episodis menors, marginals o accessoris. L'exemple més representatiu el constitueix probablement el Judici de Paris entre les tres deesses —encarnació, cada una d'elles respectivament, d'una de les tres funcions—, episodi que dona una base teològica a la maledicció que s'abat sobre el llinatge troià, aquesta opulenta i estranya societat, presentada segons un esquema trifuncional, amb la tercera funció trepitjant repetidament les altres dues i pagant-ne les aspres conseqüències. La responsabilitat de Príam i de Paris, la innocència d'Hèctor en la ruïna de Troia —damnada en l'estirp de Príam i els seus, però salvada en la branca d'Enees— deixen de constituir un misteri i un escàndol que qüestionen durament la justícia i l'ordre divins i adquireixen coherència teològica.

Efectivament, en aquests àmbits de definició incerta, que s'acostumen a ventilar amb les etiquetes còmodes de psicologia i teologia heroïques, i que han estat tradicionalment objecte d'inacabables discussions, les teories dumézilianes, fins i tot quan no es pot dir que resolguin les qüestions més vexades, ofereixen esbossos de solució, utilíssimes vies a seguir.

La caiguda de Troia, la voluntat giragonsant de Zeus se'ns manifesten una mica menys aberrants, una mica menys immotivades. Capim millor el sentit de la impotència de Príam per fer cara al desastre o de l'estrany prestigi funcional que, a despit de totes les seves flaqueses, conserva Paris. Encara que hàgim de continuar invocant els capricis del Cronida i la *machinerie* divina, comprenem més bé que aquesta tampoc no es desencadena en uns nivells d'arbitrarietat total i absoluta. Resulta evident que allò que s'imposa no és una teologia que respongui a les categories modernes del premi i el càstig interpretats intemporalment; però això no té per què sobtar-nos, a despit de la tendència, tan sovintejada, a caure, encara, un i altre cop, en perplexitats anacròniques...

Però l'epopeia és quelcom molt més vast, molt més complex que no l'exposició, subtil i esbiaixada, d'un tractat de teologia: emergeix com d'una crisàl·lide, de l'encotillament dels mites que malden per cloure la societat en una visió integradora. S'aixeca sobre les runes de l'esfondrament d'un sistema ideològic. El singular és que aquest sistema, ja absent de l'estructura central, resulti encara recognoscible en els racons, en els angles. En efecte, res no és tan característic de l'epopeia com la manera segons la qual un esdeveniment gairebé insignificant —un incident menor; per què no una querella entre capitosts, en-

tre Aquilles i Agamèmnon, per exemple?— simbolitza i reflecteix els actes necessaris per al manteniment del cosmos. Aquesta inscripció d'un element vastíssim (el manteniment del cosmos o bé d'una ideologia que serveix de fonament a una societat sencera) en el marc, tan frèvol, d'una disputa entre capitosts, no és quelcom semblant a allò que maldem per atrapar amb l'ajuda de les teories dumézilianes: com un nucli ideològic central, duríssim, germinal, emergeix, troba manifestació i s'expansiona en un seguit d'episodis heroics?

Fins i tot si un hom no està d'acord amb tots els detalls del tractament dumeziliana, resulta obvi que la teoria de les tres funcions dona raó, d'una manera particularment eficaç, d'alguna de les conseqüències unànimement reconegudes de la composició èpica: per exemple, l'estabilització del panteó —estabilització assolida a base de mantenir l'equilibri entre un déu concebut com una unitat abstracta, l'absència del *deus otiosus* i la proliferació anàrquica de divinitats.⁷ És evident que el fet que cada déu s'articuli amb determinades funcions socials bàsiques, sense limitar-se a identificar-s'hi, elimina els riscos de l'abstracció, de la inactivitat divina o d'una divinitat pàl·lidament concebuda, sense substància còrpora —i això per la raó suficient que el déu resta incardinat en una realitat profunda: com un fet social total, hauria dit Marcel Mauss, un dels mestres venerats per Dumézil.

Això no vol pas dir en absolut que el tractament dumeziliana de les divinitats gregues estigui sempre exempt d'aspectes discutibles. La seva presentació d'Apol·lo, per exemple, peca amb claredat de trets massa winkelmannians. Els seus enfrontaments amb Zeus apareixen sistemàticament minimitzats, mentre que se n'exagereu la humanitat, la mansuetud i la moderació. Però, sobretot, Dumézil menysconeix la naturalesa ambigua i violenta, traumàtica, de la relació del déu amb els herois, protegits seus que siguin o bé que li plantin cara; aquest aspecte, tan peculiar, de la religiositat grega, de la dialèctica entre la condició divina i l'heroica esdevé particularment difícil de percaçar per les teories basades en les tres funcions.

Resulta, en efecte, que una de les últimes temptatives de Dumézil en domini grec ha estat la d'anàlitzar les tasques d'Apol·lo, el déu de l'arc i de la lira, a la llum de les tres funcions indoeuropees. Existiria, segons ell, heretada d'una tradició comuna, una teoria trifuncional de la veu humana, dels seus prolongaments i dels seus efectes. Tanmateix, tal com deïem, la caracterització d'Apol·lo que Dumézil presenta no és inobjectable i no ha de constituir pas un dels aspectes més memorables de la seva dilatadíssima producció. En el si d'aquests desenvolupaments, però, hi ha una remarca que, en canvi, em sembla molt fecunda: a saber, que la parella fraternal formada per Apol·lo i Hermes, aquest altre patró de la comunicació,⁸ recorda «en gentil» les relacions entre els herois Nartes Soslan i Syrdon i els «harmònics», sobretot entorn de Loki, que aquests personatges ossetes retroben en la mitologia escandinava. Hermes, déu també de la paraula (i d'una paraula poètica alternativa a la d'Apol·lo)⁹ comet perjuri i mentida davant el tribunal de Zeus; acceptat, gràcies als títols de la seva astúcia i de la seva duplicitat de llenguatge, a l'Olimp, hi representaria el desordre regulat, tal com és admès i reconegut per l'ordre sobirà. Ara bé, el robatori de les vaques d'Apol·lo per part d'Hermes és una proesa tí-

7. Cf. D. MADELÉNAT, *L'épopée* (París 1986).

8. Cf. L. KHAN, *Hermès passe ou les ambiguïtats de la communication* (París 1978).

9. Cf. J. PÒRTULAS, *The fight of Hermes and Apollo for the lyre*, dins C. MIRALLES i J. PÒRTULAS, *Archilochus and the Iambic Poetry* (Roma 1983), ps. 81-126.

picament comparable a les que porta a terme el Loki escandinau. En l'època que els mitòlegs s'aconcentaven a establir paral·lelismes menys sofisticats (a l'època anterior a Dumézil, en definitiva) hom hauria donat fàcilment per bo que Hermes, essent el criat dels déus, pot confrontar-se amb Loki, el qual també és, tipològicament, mig acompanyant mig servent de les altres divinitats. La dificultat rau en el fet que Loki presenta determinats trets d'enemic còsmic de l'ordre diví. En cap sentit això no és predicable d'Hermes: en tot cas, resulta ràpidament integrat. Per aquests motius, podríem sentir la temptació, més aviat, de paral·lelitzar Loki amb Prometeu, l'enemic còsmic del Pare dels déus i dels homes, artífex còsmic de la humanitat (la qual, tanmateix, porta en la seva consubstancial imperfectió traces d'aquest origen defectuós...).

Ara bé, aquestes especulacions, fins a quin punt són útils? Ajuden d'alguna manera a la comprensió de les teories i del sistema de Dumézil, el qual parla sempre d'acomparar funcions homogènies, no figures isolades, o bé contribueixen, com a mínim, a una caracterització més exacta, més acurada, d'Hermes, aquest mestre de les transformacions? D'acord amb el mètode dumezilià, no té sentit establir equiparacions de personatge a personatge, sinó entre paquets de relacions. La qüestió no està a saber amb quin personatge mític grec es paral·lelitzaria Loki, sinó a adonar-se, d'entrada, que les relacions entre Hermes i Apol·lo, per una banda, i Hermes i Zeus, per l'altra, són perfectament comparables amb relacions que es retroben en altres contextos mitològics molt diferents —i no, forçosament, grecs.

Si ens demanem a propòsit de quins passatges més significatius dels poemes homèrics, Hermes, el Cilleni Argifontes, resulta mencionat, evocat per Dumézil, la resposta és que es tracta de la conducció de Príam al camp d'Aquil·les (*Iliada*, xxiv, 334-469) i de l'aventura odísseica de Circe (*Odíssea*, x, 277-307). En cap d'aquests dos episodis, que semblen rebre un tractament segons la teoria de les tres funcions, la figura del déu no hi és analitzada d'acord amb aquest esquema. Cosa que ens ajuda a recordar fins a quin punt la ideologia tripartida no és una panacea —ni per a Dumézil mateix—. Un dels resultats més duradors de la lliçó d'aquest haurà estat de mètode: cal tenir en compte la superposició d'estrats diversos... Per tant, no hi ha base per establir Loki en un paper de mestre de les comunicacions —com Apol·lo, com Hermes. Una elaborada teologia de la paraula és quelcom que sens dubte retrobarem en la tradició sànscrita i entre els grecs; però que no assumeix el mateix abast entre els pobles nòrdics.

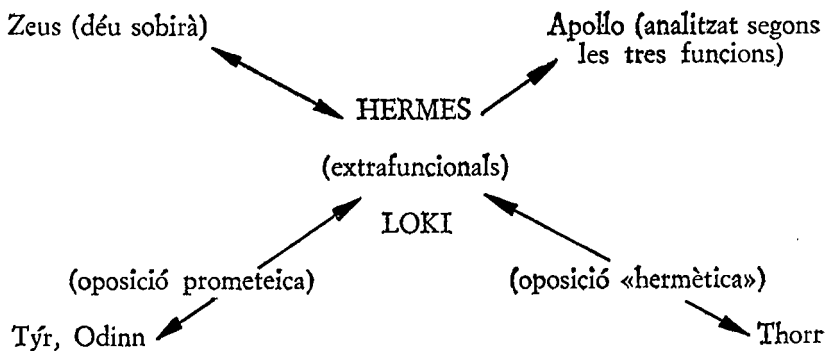
Tanmateix, la comunicació és una funció humana absolutament bàsica que cada poble, a la seva pròpia manera, ha de pensar, formular en termes mítics —no d'una manera omnicomprendensiva, evidentment, sinó emfasitzant, destacant aquells trets que per a ell adopten una importància peculiar, que l'interessen més, en definitiva. Els escandinaus s'han sentit (com molts altres pobles indoeuropeus, grecs i llatins entre ells) atrets, fascinats pel contrast entre la paraula d'elogi i la de blasme: han fet de Loki el mestre d'aquesta darrera (a la *Lokasenna*, l'únic poema de l'*Edda* que li és consagrat). Llavors, Hermes i Loki se situen, l'un i l'altre, *al marge* del sistema trifuncional; però cada un d'ells, a la seva manera i pel seu compte, s'articula, forma sistema enfront de figures com ara l'Apol·lo grec, que sí que s'integren plenament en el sistema. En concret, Apol·lo implicaria una reflexió teològica a propòsit de la interpretació de la paraula segons les tres funcions.

Ja fa molts anys que, en l'estudi comparatiu de religions i mitologies, té una importància cabdal el concepte (constantment redimensionat i refinat en

termes teòrics) de les supervivències.¹⁰ Loki i Hermes poden ésser definits com a *tricksters*. Manllevo a A. Brelich una caracterització estàndard d'aquest personatge, que els antropòlegs han individuat des de fa molt de temps en les cultures d'indrets i períodes diversíssims: «*oltre che ingannatori —del resto molto spesso a loro volta ingannati— questi personaggi sono sempre grossolani e comici; sotto lo stimolo di un'eterna e insaziabile fame o di un appetito sessuale senza limiti, essi passano dall'una all'altra delle loro avventure fantastiche e grottesche, violando continuamente le norme di condotta cui si conforma l'esistenza dei popoli stessi che ne raccontano le storie... Proprio ridendo della grossolana comicità di quelle avventure, la comunità primitiva sanziona la superiorità di un'esistenza piegata a norme e a valori riconosciuti, rispetto al caotico mondo delle origini.*»¹¹

Les cultures indoeuropees, força complexes, reflexionen els seus problemes en el si d'uns quadres de pensament que no són ja els dels pobles arcaics, que desenvolupen mitologies típicament tricksterianes. Per tant, figures com Hermes i Loki pertanyen a un estrat més antic, menys estructurat, que se situa *al marge* dels problemes trifuncionals. Subsumida en el marc d'una ideologia indoeuropea, el primer requisit que ha de complir una figura tricksteriana és el d'entrar en oposició sistemàtica —seguint modalitats i d'acord amb interessos cada vegada divergents— amb personatges que pertanyen als propis panteons, estructurats d'acord amb la ideologia tripartida.

Així, en el cas grec, Hermes (divinitat extrafuncional) entra en oposició amb Zeus, déu de la primera funció, déu sobirà, i amb Apollo, entorn del qual s'articula una reflexió teològica sobre la paraula en un quadre trifuncional; mentre que, en el panteó escandinau, Loki, també extrafuncional, i que està emparentat tipològicament (no genèticament) amb Hermes, s'articula amb els déus sobirans Odinn y Tyr, en una oposició de tipus prometeic (còsmic) i amb la divinitat de segona funció, Thorr, del qual és mig acompanyant, mig servent, amb una relació que podríem denominar «hermètica». Potser el conjunt es deixa sintetitzar en un quadre com el següent:



10. Cf. Ad. E. JENSEN, *Mito y culto entre los pueblos primitivos* (Mèxic 1966) (la primera edició alemanya és de Wiesbaden 1960).

11. Cf. A. BRELICH, *Aristofane: commedia e religione*, «Acta class. Univ. Debrec.», 5 (1969), ps. 22-30 (reeditat a *Il mito. Guida storica e critica*, a cura de M. DETIENNE [Bari 1976], ps. 103 i ss.).

Per la seva banda, els ossetes es limitaren a estructurar una oposició entre la figura reminiscent d'Hermes i Loki, Syrdon, i l'heroi «solar» Soslan.

Dumézil no haurà estat, certament, el primer o l'únic a reconèixer que les religions constitueixen conjunts en el si dels quals conceptes, imatges i accions s'articulen i formen, amb llurs entrelaçaments, una mena de xarxa on, en principi, tota la matèria de l'experiència humana ha de distribuir-se. En elles existeix sempre, virtualment o en acte, una representació del món i, dintre seu, de l'acció humana —representació que funciona a nivells diversos i segons espècies peculiars. Com a nucli, com a eix pivotant de cada religió, hi ha un conjunt de relacions fonamentals de naturalesa intel·lectual, una estructura conceptual més o menys explícita, de vegades inconscient, però present sempre i que dóna lloc al camp de forces sobre el qual tota la resta es disposa i s'orienta. En un grau diferent d'abstracció, se situen els mites que figuren i posen en escena aquestes relacions intel·lectuals fonamentals. Aquesta és, també, la matriu emmotlladora de l'epopeia.

Si la reflexió de Dumézil s'hagués mantingut sempre en aquests termes vagues, no li hauria pas estat possible de relacionar de manera intel·lectualment productiva els mites grecs i els de la majoria dels seus cosins indoeuropeus; sobretot, tenint en compte que l'herència indoeuropea de la mitologia grega, com més amunt assenyalàvem, no assoleix nivells d'organització globalitzadora, omnicomprendensiva. I, en bona veritat, la matriu indoeuropea no es deixa derivar a partir de l'estructura profunda dels poemes homèrics. Però les premisses de Dumézil són inequívocament sanes i hi ha en elles molts aspectes dignes d'ésser assimilats. Si la trifuncionalitat no ha deixat un rastre inequívoc en l'*èpos* grec, sí que ha omplert d'ecos i ressonàncies una sèrie d'aspectes puntuals i de racons marginals d'aquesta tradició vastíssima.

JAUME PÒRTULAS