



Violència entre déus i humans en la tradició clàssica

Emma Grau i Cabré¹

Resum: Aquest article examina el paper de la violència en les relacions que estableixen déus i humans dins la tradició grecoromana. D'entre les diverses formes que aquesta violència pren en els mites, es tractarà la bèl·lica, la punitiva i la sexual. Aquestes apareixen envoltades de fenòmens com l'orgull humà, l'enveja divina i la metamorfosi física. A més, la violència és també present en pràctiques religioses fonamentals com el sacrifici i entronca amb la problemàtica del destí. Aquesta concepció de la divinitat, però, troba els seus primers crítics dins la mateixa Antiguitat.

Paraules clau: violència; mitologia; religió; déus olímpics; antiguitat; Grècia; Roma.

INTRODUCCIÓ

La violència pren formes molt diverses en l'àmbit del mite i la llegenda: es troba entre guerrers en duels o en grans batalles; es dona entre monstres que maten o perjudiquen grups d'homes, i els homes que al seu torn els donen mort. Hi és, també, entre els mateixos éssers divins que creen o governen el món, en els conflictes entre déus. I és igualment present en les relacions que els humans i aquests déus estableixen.

¹emmacabre66@gmail.com. Universitat de Barcelona.

De fet, es pot considerar que la violència no és merament un element més d'aquestes últimes, sinó que hi resulta estructural en tradicions com la grecoromana.² D'una banda, no és unidireccional, sinó que es pot donar en els dos sentits: dels déus cap als humans o dels humans cap als déus. Ara bé: quan es tracta de fer mal directament, essent els humans mortals i per tant incomparables als déus, només pocs i extraordinaris poden realment arribar a danyar-los. Per fer-ho, poden necessitar l'ajuda d'altres déus que s'hagin enemistat amb la divinitat que es disposen a atacar.

D'altra banda, aquesta violència no és un fet relegat només als relats o a les obres literàries que exploren el lligam del pla humà amb el diví, i no juga el paper únic de ser infligida a uns o altres: també les pràctiques religioses es presenten travessades per motius o actes violents. Certa violència que comença en els humans té en el culte un paper intermediari indispensable que els permet connectar amb els déus.

En aquest sentit, es pot dir que el lligam entre déus i humans no és violent de forma contingent o arbitrària, sinó que ho és essencialment.³ I ho serà encara més –o no–, en funció de la visió que cada obra o cada moment històric presenti del destí; mític o fàctic, el destí del mortal pot ser la violència divina que estructura i ordena la vida humana.

² Si bé aquí no s'abordarà la presència d'aquesta violència en altres tradicions, sens dubte la grecoromana no exhaureix el camp d'estudi possible, que no es limita als politeïsmes de l'Antiguitat. Sense anar més lluny, la crucifixió del fill de Déu situa la violència entre el pla humà i el diví al centre d'un dels moments fundacionals del cristianisme; les plagues i altres càstigs divins en l'Antic Testament són alhora exemples de la violència que Déu pot exercir cap als humans en la tradició judeocristiana.

Cal tenir en compte, alhora, que els pensaments grec i romà no són ni un ni dos blocs homogenis; visions molt diverses del pla diví conviuen i se succeeixen al llarg de segles de canvis polítics, religiosos, socials, culturals, literaris i filosòfics, amb noves narracions d'antics mites, sincretismes amb altres tradicions, i sectes o cultes populars paral·lels a la religió oficial. Dins d'aquesta pluralitat geogràfica i temporal, aquí s'opta per tractar els déus presents en l'èpica homèrica, en la tragèdia àtica del segle V a.C. i en la literatura de principis de l'Imperi Romà, així com la religió en els contextos respectius.

En general, doncs, l'article farà referència als déus Olímpics; amb tot, no es pot dir que la "tradició grecoromana" s'hi redueixi. L'últim apartat pretén il·lustrar breument com, amb les crítiques a la concepció homèrica dels déus, apareixen ja concepcions noves de la divinitat.

³ Amb això no es vol dir que, en una religió tal, aquest vincle sigui *únicament* violent: els mateixos mites i les festivitats dedicades al culte proveïrien contraexemples clars. Es tracta de veure com la relació establida entre humans i déus no es pot deslligar fàcilment de la violència, sense pretendre reduir-la-hi.

VIOLÈNCIA I MITE

Si bé la mort o el dany físic provocat directament o indirecta no és l'única forma que pren la violència entre déus i homes, és la més explícita. La guerra és un del seus escenaris centrals i, de fet, diversos pobles antics afirmen haver rebut el suport d'algun déu en alguna de les seves guerres: per exemple, es diu que els atenesos consideraren que Bòrees els ajudà durant la seva guerra contra Xerxes i destruí part de la flota persa (Heròdot, *Històries*, VII 189).⁴ Però el déu favorable d'uns és l'enemic dels altres, de qui provoca la ruïna o la mort.⁵

La guerra mateixa és personificada pel seu déu, Ares—nom que li és sinònim i que està sempre lligat a la violència—. És percebuda com quelcom diví. Ares és al·ludit en parlar dels mals dels guerrers, o és de fet present en la pugna i qui els dóna mort.⁶ També és culpable de desgràcies en general, fins i tot en pobles que no estan en guerra.⁷

D'entre totes, la mítica guerra de Troia és on més clarament el conflicte humà i el diví es desenvolupen alhora, s'intercalen i es barregen. Mortífera com és pels mortals, té el seu origen en una disputa entre deesses (Hera, Atena i Afrodita): la seva rivalitat desencadena un esclat de violència humana on els déus també prenen part. Ja a l'inici de la *Iliada*, Apol·lo aniquila part dels soldats aqueus per satisfer la petició del seu sacerdot ultratjat; i Apol·lo, amb posterioritat, despulla Patrocle de les seves armes, el colpeja i el

⁴ Les obres clàssiques que constitueixen la bibliografia primària d'aquest article se citaran segons els criteris de citació estàndard de cada obra i/o autor, exceptuant certs casos on s'indiqui una edició concreta.

Les obres èpiques i els poemes d'Ovidi se citaran amb l'abreviatura corresponent (“*Il.*”, “*Od.*”, “*En.*” i “*Met.*” per *Iliada*, *Odissea*, *Eneida* i les *Metamorfosis*, respectivament), el cant o llibre en xifres romanes, i els versos citats en xifres aràbigues (per exemple: *Il.* IV 101-120). Els poemes d'Hesíode se citaran indicant el títol (*Treballs i Dies*) o l'abreviatura (“*Teog.*” per la *Teogonia*) i els versos citats. Per les tragèdies d'Èsquil i Sòfocles, s'indicarà el títol de l'obra i els versos citats (per exemple: *Èdip Rei*, 503-510; *Àjax*, 230-243). Les referències a fragments dels presocràtics segueixen la numeració de Diels-Kranz (DK, capítol corresponent a l'autor, número de fragment). Els diàlegs de Plató se citaran segons la numeració de l'edició de Stephanus (per exemple: *Timeu*, 29c-30a). La referència de cada obra clàssica d'acord amb el criteri APA, utilitzat per la resta d'obres, es troba a l'apartat de la bibliografia.

⁵ «El que començà, oh senyora, tot el nostre infortuni, fou un geni venjador, un déu malvat aparegut no sé d'on.» Així parla el missatger d'*Els Perses* d'Èsquil en narrar com aquest déu ajudà els atenesos, els seus enemics, durant la guerra (*Tragèdies*, I. 1932. p. 69).

⁶ *vid. Il.* IV 439-441, V 287-289, V 907-909, XIII 567-569.

⁷ «Ares el brutal, que avui, sense el bronze dels escuts, em crema, entre alarits enfrontant-se'm, ah! Fes que en retrògrada cursa giri l'esquena, lluny dels confins de la pàtria» (*Èdip Rei*, 191-193). Aquí el poble de Tebes culpa el déu dels seus sofriments.

deixa perplex i indefens. Patrocle mateix, defallint, reconeix que la seva mort es deu a Apol·lo i a Zeus més que no a Hèctor (*Il.* I 45-53, XVI 786-850).

Al seu torn, Atenea convenç Pàndar de llançar una fletxa a Menelau i fer esclatar així el primer enfrontament de la *Ilíada*; i és Atenea qui enganya Hèctor prenent l'aparença del seu germà perquè s'enfronti a Aquil·les, i retorna a aquest la llança amb què el mata. Com Patrocle, Hèctor comprèn que els déus l'han dut a la mort a mans d'Aquil·les (*Il.* IV 89-100, XXII 294-300).

Ara bé, els déus tenen una altra forma de guiar el curs de la batalla: infonen ànims als guerrers a qui donen suport perquè acabin amb enemics abundants o perillosos, guien les seves armes o els alleugereixen el cos perquè la lluita sigui més fàcil. És a dir, aviven la violència humana cap a altres homes en favor d'un dels dos bàndols.⁸ Així el guerrer Diomedes acaba amb nombrosos troians ajudat per Atenea. Però aquest ajut arriba al punt de dirigir-lo cap a altres déus: Diomedes, guiat per la deessa, fereix amb la llança tant Afrodita com Ares tot i ser ell mortal.⁹

Aquí déus i humans com a agents i víctimes de la violència es barregen en les mateixes accions, i és un dels casos extraordinaris on es veu que els déus, tot i ser definitivament superiors als homes, poden arribar a ser-hi vulnerables. Diona, mare d'Afrodita, consola la filla ferida recordant-li com, per exemple, Hèracles va ferir Hera i Hades al pit amb fletxes. «Els habitants de l'Olimp que han sofert pels homes tals penes, / tot infligint-se mutus i durs sofriments, són nombrosos», diu. Però aviat afegeix: «qui combat els déus immortals té la vida molt curta» (*Il.* V 381-408).

Deixant el camp de batalla enrere, els recorreguts vitals de dos dels participants de la guerra de Troia comparteixen el fet d'estar marcats per desgràcies enviades pels déus: els atacs durant els viatges són una altra forma de violència mítica. Odisseu, havent ofès Posidó, pateix la seva còlera: el seu retorn per mar s'allarga i és a punt de fer-lo morir.¹⁰ Eneas és constantment assetjat per Hera (Juno) fruit de l'enemistat de la deessa amb els troians, «llargament batzegat per les terres i pel mar a causa de la violència [*vis*] dels

⁸ *vid. Il.* V 121-165, XIII 43-80.

⁹ Així parla Atenea: «Fill de Tideu, estimat del meu cor, Diomedes, no temis / Ares ni tinguis por de cap altre dels déus imperibles. / Tan eficaç és l'ajuda que jo sóc capaç d'oferir-te. / Apa, mena contra Ares primer els cavalls d'unglot únic, / dóna-li, ràpid, un cop. No respectis gens l'ardent Ares» (*Il.* V 334-352 i 826-830).

¹⁰ No essent l'única escena que les mostra, les penúries d'Odisseu són clares a *Od.* V 290-470.

déus de Dalt i de la ira memoriosa de Juno» (*En.* I 3-4). La deessa desencadena la guerra al Laci amb l'ajuda d'Al·lecto, una de les erínies—criatures que personifiquen la venjança—, tornant Turn i els seus contra Eneas (*En.* VII 286-625 i IX 1-79).

Seguint amb Hera, una de les deesses més venjatives, també fa embogir Hèracles en diversos moments i l'obliga a haver de purificar-se a través dels seus treballs i, per tant, de la servitud (Grimal, 1965, p.241). Aquest tipus de bogeria és també arma divina contra el mortal; un altre exemple és com Atenea fa perdre el seny a Àjax, que en recuperar-lo es suïcida. En tot moment, els qui l'envolten reconeixen la intervenció dels déus que l'han dut a la mort (*Àjax*, 50-70, 950, 1055).

També es donen casos de competicions entre déus i mortals on aquests són castigats pel déu irat amb qui han gosat competir: és el cas de Màrsies, escorxat per Apol·lo en perdre en un combat musical, i Aracne, condemnada per Atenea a teixir eternament en forma d'aranya en declarar-se millor teixidora que ella. Altres ofenses com la de Níobe (que es declara més digna de culte que Leto), atreviments com el de Beleforont (voler volar fins l'Olimp) i enganys com els Tàntal i Licó (servir la carn dels seus fills com a àpat per comprovar la divinitat dels seus hostes), entre d'altres, han de rebre també respostes exemplar: Apol·lo i Àrtemis maten els fills de Níobe; ella queda convertida en pedra, i els altres que han ofès els déus moren fulminats o reben càstigs eterns (Grimal, 1965, p. 334, 70, 381, 491, 320; *Il.* XXIV 602-620).

Aquests episodis tenen en comú que giren al voltant d'un pecat d'*hybris*, concepte que normalment es tradueix com “*orgull*” o “*arrogància*” i que designa, molt succintament, el pretendre fer o tenir el que a un no li és lícit. A un mortal no pertoca igualar-se a un déu en honor, talent o bellesa, i mai pot superar els immortals en dignitat. Qui ho intenta o qui menysprea o pretén enganyar els déus, que el superen infinitament, qui s'atreveix, en altres paraules, a desafiar els déus tot i la seva condició humana, paga la seva *hybris* amb una mort violenta o un destí terrible.¹¹

En Homer, aquesta idea és molt present. Reprenent l'exemple de Diomedes, que fereix dues divinitats, no sols Diona li augura una vida curta, sinó que Apol·lo el fa recular a mig combat i l'adverteix del perill a què s'exposa:

¹¹*vid.* *Àjax*, 125, 395 i 755-780, per exemple. Odisseu, davant la situació d'Àjax, reconeix la miserable situació dels mortals en el món; i en adonar-se de la seva bogeria i deshonra, iniciada per la pròpia ira i guiada per Atenea, Àjax, moments abans orgullós, es considera indigne tant dels déus com dels mortals. La desgràcia d'Àjax és, d'altra banda, guanyada pel seu menyspreu als déus, sobretot a Atenea.

«Seny, Tidida, i enrere! No vulguis formar-te els designis
com els dels déus, car seran per sempre distintes les races
dels imperibles déus i dels homes que avancen per terra.» (Il. V 440-443).

Diomedes no ataca Apol·lo; també Aquil·les ha d'acceptar no ser capaç d'enfrontar-s'hi quan Apol·lo s'hi encara («No m'occuràs. A mi el destí no pot subjugar-me»). Però Aquil·les acompanya el reconeixement amb insults («més que tot altre déu execrable») i una amenaça: «Ah si en tingués el poder, quina bella paga et daria!» (Il. XXII 12-20).

La vida immortal, feliç i despreocupada dels déus homèrics no és a l'abast dels mortals ordinaris, per molt que siguin herois. Els déus no moren a la guerra; els homes sí. El que per naturalesa és reservat a uns i altres és frontalment oposat, i l'home no pot tenir cap esperança en creuar aquest abisme que el separa dels déus. La separació eterna entre déus i homes de què parla Apol·lo, protegida pels primers amb la violència necessària per infondre respecte i aplicar càstigs, entronca amb l'anomenat *phthonos* o enveja divina. En la tradició homèrica, heretada pels tràgics del segle IV a.C., el que és dels déus pertany als déus; tot intent de ser com un déu és un excés, és *hybris*. Els déus no permeten que el que els correspon a ells sigui abastable per l'home, i el mortal que persegueixi una glòria massa gran corre el risc de patir aquesta gelosia.¹²

Certament hi ha excepcions en què un mortal pot arribar a divinitzar-se, però és un destí que mai no pot aconseguir un mateix sense ajuda dels déus més poderosos. Un exemple és Hèracles, fill de Zeus, que en acabar la seva vida és acceptat a l'Olimp; un altre és el de Ganímedes, que s'uneix als déus tot i ser mortal i jove en ser segrestat per Zeus.

Això últim ens porta a una altra forma de violència mítica. Guerra, viatges accidentats, bogeria, i ofenses no són les úniques situacions en què la violència dels

¹² Sobre els conceptes d'*hybris* i *phthonos* en major profunditat, *vid.* Dodds, 1983, p. 39-70. D'altra banda, és significatiu que un dels casos més paradigmàtics d'*hybris* no humana és el de Prometeu, que desafia Zeus justament com a major benefactor de la humanitat en robar el foc als déus. Encadenat al Caucas, ho paga amb un patiment que seria etern si Hèracles no l'alliberés i matés l'àliga que el turmenta: «Sóc l'enemic de Zeus, el qui ha incorregut en l'odi de tots els déus que freqüenten la cort de Zeus, per haver estimat massa els homes!»; «Per socórrer els mortals, jo m'he cercat sofrències.» Així es lamenta el tità a la tragèdia d'Èsquil, *Prometeu Encadenat*, 120-123 i 266-267. Però el càstig dictat per Zeus s'estén més enllà de Prometeu i recau sobre la humanitat beneficiada: Pandora, el regal confeccionat pels déus, és portadora de tots els mals que omplen la vida de l'home a la terra i que accentuen la seva distància respecte dels déus. *vid. Teog.*, 535-615 i *Treballs i dies*, 42-105.

déus cau sobre els mortals físicament: un *topos* molt recurrent als mites són els raptos i les violacions. Aquests episodis de violència, no impulsats per l'odi o la gelosia del que és propi, sinó per l'atracció eròtica, sovint impliquen la completa indefensió del mortal (home o dona) davant l'ultratge perpetrat per un déu. Aquest els supera immensament en poder i els sotmet al seu arbitri, o els enganya per aconseguir el seu favor i el seu cos.

Cal tenir en compte que no només els humans són víctimes de raptos o violacions per part dels déus, sinó que altres déus o criatures mítiques, mortals o no, en poden patir i tenir destins semblants. Aquest paral·lelisme no és en va. Les conseqüències que té la guerra per a déus i homes disten abismalment a causa de la mortalitat; el mal que es fan els déus entre sí no pertorba massa la seva existència privilegiada. En canvi, Demèter és violada per Posidó i en queda embarassada com qualsevol de les consorts mortals de Zeus; i el rapte de Persèfone segella el seu futur i el seu paper com a deessa. Deesses, nimfes i humanes poden patir la mateixa violència (sexual) i el seu impacte sense que la condició d'immortals d'unes ho apropi necessàriament a un joc o un conflicte passatger.

És interessant notar que molts dels episodis que presenten aquest tipus de violència comparteixen un fet molt concret: un canvi físic, una transformació, ja sigui en el cos del perpetrador o de la víctima.¹³ És a dir, alguns dels actes de violència de déus cap a humans van acompanyats d'un canvi dràstic per bé o per mal en el cos de l'atacat, per bondat divina o per odi, o bé en el cos de l'atacant. Violència i metamorfosi es presenten sovint juntes al llarg de la tradició, i no sols en els antics mites, sinó també en les reelaboracions poètiques posteriors.

Molt sovint és l'atacant, el déu, qui canvia d'aspecte; el canvi, però, és temporal. Zeus, Posidó i qualsevol altre déu prenen i abandonen la forma oportuna o desitjada sense compromís ni problemes; d'aquesta manera, és merament un canvi convenient i útil, i es descarta quan deixa de ser-ho, ja consumat el rapte, la violació o l'engany.

S'ha mencionat ja un dels exemples més cèlebres: per segrestar Ganímedes, Zeus es transforma en àliga. Per Europa, en brau; per Leda, en cigne, etc. Són les cèlebres

¹³ Certament, la violència motivada per l'atracció no és l'única que pot culminar en una transformació; ja s'ha mencionat el cas de Níobe, per exemple. D'altra banda, la transformació física per amor no es limita a acompanyar o respondre a fets violents: al contrari, Apol·lo transforma diversos dels seus amants en flors, arbres o animals quan aquests s'entristeixen, estan a punt de morir o moren de forma tràgica, com Jacint; i molts altres herois o personatges mítics esdevenen constel·lacions arrel de l'amor que els déus senten per ells o el respecte que els infonen. Aquí només es tracta de considerar, en especial, els patrons que mostren un vincle regular entre transformació i violència.

metamorfosis de Zeus per unir-se a les seves amants, però no és l'únic que actua així. Al seu torn, Posidó adopta la forma de l'home que la princesa Tir estima per seduir-la (Grimal, 1965, p. 210, 188, 311, 519).

Ara bé, la transformació no és sempre de l'atacant, sinó que pot ser de la víctima. En aquests casos no és un canvi temporal, excepte si la víctima és una deessa. Aquesta transformació pot ser garantida pel propi atacant o per un altre déu com una mena de compensació per l'ofensa o per prevenir-la, a mode de protecció; o pot ser un càstig afegit que s'infligeix a la persona seduïda o violada, sigui per gelosia o per haver ofès un dels déus. En qualsevol dels casos, el canvi que la violència implica en la víctima sol ser permanent si es tracta d'una víctima mortal que no té poder per revertir el seu estat.

La història de la donzella Caenis és un exemple. Caenis resulta profundament afectada pel patiment quan Posidó la viola. Satisfet ell, li promet concedir-li el desig que ella vulgui. Ovidi narra: «sofrí violència del déu marí» («*Aequorei vim passa dei est*») com una injúria tan gran que, patida aquesta violència (*vis*), desitjà: «que ja no pugui sofrir res de semblant: fes que no sigui una dona» (*Met. XII 195-209*). El déu, com havia promès, la torna permanentment un home impenetrable; amb un cos tal, per tant, que no tornarà a passar pel dolor que ell mateix li ha infringit. Així, la transformació del seu cos és una compensació que alhora serveix per prevenir futurs intents de violació.¹⁴

Dafne, si bé és una nimfa, pot exemplificar bé això: la transformació completa del seu cos en llorer, garantida pel seu pare, evita que sigui violada per Apol·lo. En canvi, Demèter, com ja s'ha dit, és violada pel mateix Posidó tot i temporalment tornar-se una euga, ja que ell es transforma en cavall i l'atrapa (Grimal, 1965, p. 36, 51).

D'altra banda es troba la història d'Io, que intentà en va rebutjar Zeus. Hi ha diverses versions: o bé Zeus la transformà en vaca per amagar-la d'Hera, o Hera la transformà com a càstig per la infidelitat de Zeus.¹⁵ Segons la primera versió, la transformació serviria per protegir Io de la revenja d'Hera; en la segona, la transformació és part de la revenja. Però en qualsevol cas, la transformació estigué igualment seguida de les represàlies d'Hera, que envià un tàvec a picar-la i fer-la fugir.

¹⁴ Debra Freas analitza en major profunditat aquest episodi i el desig de Caenis centrant-se en la relació entre gènere i violència i la importància de la impenetrabilitat (Freas, 2018, pp. 60-84).

¹⁵ Vid. Èsquil, *Suplicants* 297-310 i *Prometeu Encadenat* 645-686. En algunes versions, Zeus segueix visitant Io i ella, al final del seu periple, pot recuperar la forma humana (Grimal, 1965, pp. 289-290).

Amb Io es veu que la víctima és qui rep el càstig, però el seu no es l'únic cas. Altre cop segons Ovidi, Medusa, l'única filla mortal del déu marí Forcis, és violada per Posidó en el temple d'Atenea. Aquesta, ofesa, la converteix en el monstre amb serps com a cabells que Perseu finalment decapita (*Met.* IV 790-804).

DESIGNIS DIVINS

Violents o no, justos o no, els déus són éssers superiors i per tant demanen respecte, culte i tributs. Aquests serveixen tant per aplacar la seva ira i, per tant, no haver de patir la seva violència, com per demanar-los ajut en circumstàncies complicades. Molts afers vitals com viatges o casaments requereixen un déu propici al què s'ha d'accontentar.

La pràctica del sacrifici, reflectida en diverses obres literàries,¹⁶ era per això essencial en la religió olímpica, entre d'altres; no es tracta d'un acte més de violència, sinó que d'ell en depèn la bona voluntat dels déus cap a qui els invoca. Per tant, aquesta violència i les seves implicacions no es troben merament en el pla mític, sinó en el real i quotidià.

En el sacrifici s'ofereix als déus la vida d'altres éssers per així obtenir el seu favor. Es sacrifica normalment part del bestiar que es posseeix. Els animals són aquí considerats inferiors als humans i a la seva disposició, de manera que la violència segueix aquí un recorregut descendent per ascendir: l'home mata un ésser inferior per honrar i plaure un ésser superior. Com més preuat sigui l'animal o més animals s'ofereixin, més valor té el sacrifici; també hi havia animals dedicats a divinitats concretes.

Les restes òssies i greixoses de l'animal es cremaven pels déus, mentre que la seva carn servia per banquetejar, fos en grans celebracions o en esdeveniments públics o familiars. Per tant, el sacrifici és un acte alhora religiós i social, una violència ritual que vincula els homes tant amb els déus com amb els altres homes: mentre s'honren els

¹⁶ Per exemple, *Od.* III 418. El sacrifici com a via de comunicació i coexistència entre humans i déus en què es comparteix el menjar d'un àpat té, segons certs mites, origen diví en Prometeu (*Teog.* 535). També es diu que el primer dur-ne un a terme fou Hermes: *Himne a Hermes*, 105-141 (Balasch, 1974, p. 45-46). Alhora, el sacrifici, si bé central, no és l'únic acte ritual on hi ha un entrellaçament de la violència humana i el pla diví; per a més, *vid.* Vernant, Vidal-Naquet (1972, p. 120-129).

déus, es reforcen els vincles humans. Les dues vessants del ritual no poden dissociar-se, com no es pot dissociar la religió oficial de la política local: el pes social del sacrifici dins la comunitat de què s'era part, ja sigui la *polis* o l'imperi, implicava el ciutadà en el ritual com a costum institucionalitzat, cregués o no en la realitat dels déus oficials.

No es tracta, doncs, d'un fet supersticiós o únicament explicat per les creences íntimes o l'experiència religiosa personal de qui esperava atènyer el favor d'una divinitat. Com a acte polític, està lligat als interessos de les classes governants. A través dels sacrificis i les senyals que hi veïessin, els sacerdots interpretaven la voluntat divina: per exemple, en el fetge de l'animal sacrificat. Apel·lant als déus, legitimaven i donaven o no llum verda a decisions polítiques com la de construir o no una ciutat o començar una guerra.

La violència sacrificial, catalitzadora dels desitjos humans i divins, era per tant al centre de la presa de decisions que afectaven tant el pla més personal com la comunitat sencera, i servia per oficialitzar-les en nom del diví. És una mostra de com la voluntat humana i la divina, i els precis i les ordres respectives, es trobaven i barrejaven en les institucions i els costums que estructuraven, a diversos nivells, la vida de i en la comunitat, en aquest cas per mitjà de la matança ritual d'animals.¹⁷

La demanda i interpretació del parer dels déus en el sacrifici no és l'única manera de rebre missatges dels déus; una de les vies més cèlebres són els somnis.¹⁸ Però el mètode paradigmàtic de revelació dels designis divins són els oracles. Les sacerdotesses com la Sibila de Delfos o la de Cumes, posseïdes pels déus en un estat de trànsit, anunciaven de formes més o menys enigmàtiques el que havia de passar en el futur o el que els déus ordenaven que els mortals duguessin a terme. En tant que la profecia oracular revela el que encara no ha passat, entronca de ple amb la problemàtica del destí dictat per la divinitat. Es pot veure en aquest destí la forma més subtil de violència divina.

¹⁷ Les explicacions dels sacrificis rituals en l'Antiguitat són diverses i parteixen de diferents disciplines més enllà dels estudis clàssics: s'han estudiat, sense pretendre una llista exhaustiva, des de la filosofia, l'antropologia, la sociologia, la psicoanàlisi i la política. Walter Burkert és un estudiós de referència en aquesta pluralitat de visions en què aquí no podem entrar. Pel que fa específicament a la religió romana, destaca Jörg Rüpke.

¹⁸ No només en la literatura es relata l'aparició dels déus o missatgers en somnis; qui hi retia culte podia igualment tenir aquest tipus d'experiència onírica. Si bé no es tracta d'una via violenta, res impedeix que els missatges transmesos oníricament induïxin a actes violents. D'altra banda, era un recurs notablement utilitzat en l'àmbit de la medicina (Dodds, 1983, pp. 103-131).

L'existència i la caracterització del destí en l'Antiguitat és a vegades ambigua i no és uniforme al llarg dels segles; la seva conceptualització i interpretació per part nostra és sovint temptativa. Es pot considerar que ni tan sols els déus són lliures del destí, sinó que aquest està fins i tot per sobre d'ells, i també ells, per tant, s'hi sotmeten.¹⁹ Alhora, però, en el mateix Homer es parla del destí i de tot el que passa a la guerra de Troia, amb cada mort, com la voluntat de Zeus: «Zeus son designi acomplia» (*Il.* I 5). Així el representa Aquil·les, repartint béns i mals a cada home:

«Car de res no serveixen els planys que sanglacen. D'eix mode han filat els déus el destí dels mortals sens ventura: viure sofrint, mentre ells, per llur part, no coneixen penes. Dues tines al sòl de Zeus es troben posades: l'una aboca mals, l'altra béns. Aquell a qui dóna Zeus, amic del llamp, aquests presents en barreja, tan aviat coneix la dissort com obté benaurança. Mes aquell a qui dóna tristos esdevé menyspreable. Mala gana l'empeny a través de la terra divina i erra d'ací i d'allà viltingut dels déus i dels homes» (*Il.* XXIV, 524-533.)

La representació tradicional d'aquest destí són les tres Moires, filles de Zeus (Grimal, 1954, p. 364). Conceptualment, però, la *moira* de cada home és el que li toca al llarg de la seva vida, el destí que viu. Assenyala el límit a què cadascú pot aspirar; en aquest sentit, pretendre fer o tenir el que no està destinat a un és, de nou, *hybris*. Sigui el destí una força superior als déus que governen o sigui la voluntat d'aquests, té estatut diví: les desgràcies que pateix cada mortal són divines.

Les raons divines sovint escapen els homes, la qual cosa fa difícil acusar una divinitat de malvolença o crueltat arbitrària. Els mortals no sempre poden saber si els mals que han de patir, provinents dels déus, tenen més sentit que l'acompliment de la necessitat fatal o de la voluntat d'aquests; o si és més que una venjança, un favor a algú o una maledicció d'algú, o un restabliment de l'ordre diví amenaçat per l'*hybris*.

¹⁹ En veure que Patrocleea disposa a lluitar amb Sarpèdon, Zeus es debat entre salvar-lo o fer-lo morir: «Ah, com em dol! Sarpèdon per mi, el més car d'entre els homes, / té per destí ser domtat per Patrocleea, fill de Meneti. / Tot angoixat, agita el meu cor un doble designi.» (*Il.* XVI 433-435). També dubta pel que fa a Hèctor, però el fat fa inclinar la balança que ell sosté marcant la mort del troià; en aquest punt l'abandona Apol·lo, que fins llavors l'ajudava, i Atenea intervé (*Il.* XXII 167-221). A l'*Eneida*, la mort de Turn i el destí d'Eneas són causa d'una conversa semblant (*En.* XII 791-952). No és fàcil, doncs, dir si el destí és decidit en última instància per Zeus, per un designi anterior o pel propi esdevenir de la guerra.

D'altra banda, el destí avança per via tant d'accions i decisions divines com humanes. Aquil·les sap els seus destins: morir jove i amb glòria, o una vida llarga i anònima. Són els seus actes i les seves tries el que en última instància ha d'acomplir el destí. El fet és que, almenys en el llenguatge, es responsabilitza els déus dels mals que els poden destruir fins al punt de ser, com ell diu, rebutjat pels homes i pels déus.

Els autors tràgics atenencs del segle V a.C. exploten àmpliament aquest tema i la seva complexitat. Per a Èsquil, els déus fan créixer l'home i l'omplen de virtuts i glòria, però ho fan tal volta a través d'un destí violent o difícil. En Sòfocles, en canvi, l'heroi tràgic abocat al seu destí difícilment pot trobar aquest consol.²⁰

Dos dels exemples més representatius són Èdip i Àjax. Així parla el que, com l'endeví havia vaticinat, ha esdevingut l'home més desgraciat i menyspreable: «Apol·lo, ha estat Apol·lo, amics, l'autor d'aquestes males, d'aquestes males sofrències meves» (*Èdip Rei*, 1329). Èdip ha comprès que tots els seus intents d'evitar el que els oracles i endevins anunciaven sols han assegurat que es complís: va matar el seu pare i es va casar amb la seva mare. La profecia venia de Delfos, i per tant, era paraula del déu Apol·lo, a qui acusa de tots els seus mals. Com li passa a l'Àjax de Sòfocles, quan pensa que els déus li són favorables, semblen donar-li l'esquena. La decisió que Èdip pren consegüentment és buidar-se els ulls amb les agulles del vestit de la seva mare, que s'ha penjat en saber la veritat; un mal del qual ell sol és responsable (*Èdip Rei*, 1331). Ara bé, els déus mateixos no han intervingut directament en el seu destí com Atenea sí que intervé en el d'Àjax. Aquest destí s'ha teixit inconscientment amb les seves pròpies accions i les de qui l'envoltaven en néixer.

Un cop més, no és clar si es legítim culpar els déus d'un destí ja escrit que es desplega imposant-se, o si el destí són les accions de qui el realitza, de manera que el poder diví només prediu, no dicta.²¹ Però la resposta d'Èdip en el moment de claredat

²⁰ Per una comparació concisa entre aquests dos plantejaments i un aprofundiment en el segon, *vid.* Knox (1964, p. 4-7) i Reinhardt (1947, p. 20-24).

²¹ Es pot estendre el problema del destí d'Èdip més enllà de Sòfocles: segons la llegenda, la nissaga de Laios, pare d'Èdip, va ser maleïda per Pèlops en segrestar el seu fill, Crisip; alhora, Pèlops havia estat maleït per Mirtíl, a qui havia traït i assassinat (Grimal, 1965, p. 147, 310, 368). Les accions d'Èdip, com les de la seva filla Antígona, són en aquest sentit part d'un entramat que els sobrepassa i que està destinat a la ruïna familiar, independentment de si ells ho volen o no, de si decideixen fer el que fan o no.

D'altra banda, el tractament que fa Sòfocles del mite d'Èdip i de la situació humana respecte els déus tal com es presenta en la tragèdia és complex i mereix extensos comentaris. A part dels dos estudis sobre Sòfocles ja citats, *vid.* Vernant, Vidal-Naquet (1972, p. 79-137), especialment p. 85 i 111-119, i el pròleg

on el destí es revela és l'afirmació de l'ordre diví que abans semblava desmentit. Per tant, més enllà d'on es fixi la responsabilitat, el fet és que els qui el viuen el perceben com un mal diví; i qualsevol consol possible és destruït per la consciència d'aquest mal patit i perpetrat.

Els que envolten Àjax no dubten en concebre's sotmesos a aquest poder diví que pot resultar el seu pitjor mal. El corifeu lamenta que aquest destí, un cop determinat i dut a terme, no es presta a cap alternativa: «¿Per què desolar-te? Ja està fet: el que és, no pot ésser altrament.» La necessitat del destí, la presenta Tecmessa en termes de fortuna (τύχη, *týkhe*): «No hi ha mal pitjor per als homes que ésser joguina de la Fortuna». Finalment, però, res dissuadeix Àjax de donar-se mort per les seves accions; i Teucro, company seu, conclou així el seu lament davant del cadàver d'Àjax: «Jo, els qui maquinen als humans això que hem vist, com tot, afirmaria que són sempre els déus.» (*Àjax*, 355, 485 i 1036).

Els que envolten Èdip, en canvi, dubten: la seva esposa i mare intenta dissuadir-lo i dissuadir-se a sí mateixa de la validesa dels oracles, i el cor lamenta l'alternativa: o l'abandó dels déus, o la condició terrible d'Èdip. Èdip, amb tot, tem: «Oh Zeus, ¿què tens pensat fer-ne, de mi?» (*Èdip Rei*, 738). Però tot i que al principi es parla d'Ares com a déu terrible i al final sembla que sigui Apol·lo qui ha orquestrat tots aquells mals, en la seva tercera intervenció, el cor s'aferra a la idea que el destí executa la justícia divina i castiga les males accions dels mortals, l'excés del seu orgull. Si el destí no funciona així, acaba afirmant, no queden raons per adorar els déus (*Èdip Rei*, 873-896):

La supèrbia [ὑβρις, *hýbris*], quan follament s'ha omplert de massa coses que no són pròpies de l'hora ni útils, i quan al cim dels parapets s'ha enfilat, <de sobte> s'esbalça en un fat precipitós [...]

Però el qui fa via, amb orgull en els seus gestos i en els seus mots, sense temor de la Justícia ni respecte als estatges dels númens, que un trist destí [κακάμοῖρα, *kakámoîra*] s'empari d'ell en càstig a la seva funesta insolència, si no guanya el seu guany a bon dret i de sacrilegis no es priva o al que és intocable posa mà, en la seva follia. Quin mortal encara llavors es podrà vanar que dels trets de la ira preserva la seva ànima? Si són les fetes així que es premien, ¿per què cal que jo formi cors?

Sigui per ennoblir-los —com vol pensar Èsquil—, sigui per castigar-los en tant que justa retribució, o per desig arbitrari, o sigui simplement incompreensible, el destí dels homes està plegat de sofriments que venen dels déus. En altres paraules, la vida humana està travessada per la violència divina. Fins i tot si el destí no és un càstig, conté la barreja de mals amb béns. Al cap i a la fi, els mortals són això: mortals a qui la felicitat dels immortals està vetada. Tota relació que l'home estableixi amb els déus, fins i tot la més cordial o amistosa, inevitablement se'n fa ressò.

DIVINITAT I HUMANITAT

La tradició homèrica presenta, com s'ha mostrat, uns déus que poden ser violents i cruels amb els homes, per pur caprici o per respondre una ofensa. La seva violència, de fet, és molt humana: matar a la guerra o fora d'aquesta, violar, venjar-se. El seu poder, no obstant, és tan gran que torna aquesta violència inapel·lable, i la seva aplicació pot semblar desproporcionada o fins i tot arbitrària a qui la pateix. D'altra banda, el destí respon a qualsevol acte d'*hybris* que pugui indignar els déus, de forma que, des d'aquesta òptica, també el destí és una arma dels déus contra els humans. Així doncs, la vida humana es pot trobar travessada i impulsada per una violència divina que pot semblar més aviat pròpia dels mateixos humans, de les passions humanes.

La mateixa Antiguitat grecoromana dirigeix fortes crítiques a aquesta visió dels déus, així com propostes alternatives amb noves concepcions de la divinitat. Diversos autors, com ara es veurà, replantegen i critiquen aquesta presència de la violència, indissoluble dels diferents aspectes de la relació humana i divina analitzats fins aquí: les llegendes sobre aquesta relació, els rituals de culte, i la idea d'un destí determinat per la divinitat.

Els dos punts problemàtics més àmpliament atacats són l'antropomorfització dels déus—no només física, sinó pel que fa al seu comportament—, i l'afirmació del *phthonos* de la divinitat. En el fons, ambdues coses estan lligades: s'atribueix a la divinitat un sentiment humà, que és l'enveja o el recel pel què és propi i la negació a compartir-ho amb qui és o es considera inferior; i aquest sentiment esdevé una raó per desencadenar represàlies violentes. En aquest marc conceptual, els humans es troben en una relació de

submissió completa respecte dels déus sense marge de millora, perquè el pla diví és inabastable, ineludible i incontestable.

L'antropomorfització va ser ja atacada entre els segles VI i V a.C. per Xenòfanes de Colofó, poeta i filòsof especialment crític amb la tradició homèrica i hesiòdica. La seva denuncia es focalitza, d'una banda, en l'atribució als déus del que entre els humans és de fet vergonyós i reprobable; i de l'altra, que aquesta humanitat respon a una visió de la divinitat, en els nostres termes, antropocèntrica, i que està lligada alhora a la cultura de cada lloc: si els animals poguessin representar els seus déus, els farien a imatge dels animals (DK 21 B 11, 12, 14, 15). Són déus massa humans; la verdadera divinitat no pot ser semblant a l'home.²²

Per altra banda, la dràstica distinció entre la mortalitat humana i la immortalitat dels déus, guardada gelosament per aquests, es difumina amb la concepció d'una ànima humana que és, tot i estar en un cos, divina. Això es dona, a Grècia, amb les doctrines òrfiques i pitagòriques: l'ànima pot purificar-se i retornar amb els déus si, al llarg de les seves reencarnacions, expia la culpa que porta. Aquesta culpa és encara, però, la marca d'una violència primera: els titans van matar Dionís, déu infant, i per això van ser fulminats per Zeus; de les seves cendres en van néixer els homes.²³ Tot i que la mitologia òrfica no elimina el vincle de la violència, ja dissipa el *phthonos* dels déus, que accepten les ànimes dels humans que poden unir-se a ells. Alhora, el destí de l'home no està explícitament segellat: l'ànima pot ascendir si millora. Els òrfics, a més, prohibien la matança d'animals i promovien el vegetarianisme en base a la idea que, en la seva transmigració, una ànima pot reencarnar-se en un animal; per això, si es volia fer una ofrena, les sectes òrfiques rebutjaven el sacrifici de bestiar. Així, la comunicació amb els déus ja no implicava un acte violent en el ritual que la permetia.

Plató és hereu tant de la crítica a l'antropomorfisme com de les doctrines pitagòriques sobre l'ànima, de forma que en diversos dels seus diàlegs es troben desenvolupades les dues vessants principals de la crítica a la tradició homèrica. A la *República* es censura aquesta visió antropomòrfica dels déus per perjudicial: la

²² Per aprofundir en aquestes idees, *vid.* Pòrtulas, Grau (2011, pp. 395-397 i 432-443).

²³ És difícil establir la cronologia de les creences religioses i filosòfiques òrfiques i pitagòriques, així com destriar la veracitat de la llegenda al voltant de les seves figures representatives. Per a un recull que il·lustri sumàriament els debats al respecte i el desenvolupament d'aquestes concepcions de l'ànima i la divinitat, *vid.* Pòrtulas, Grau (2011, pp. 309-331, 664-673, 781-815).

comunitat que situa aquests éssers superiors com a model de conducta, es governa, en teoria, segons la seva llei; per això mateix, educar els joves amb històries que presenten uns déus cruels i indignes, que es deixen dominar per passions que no són pròpies de la seva superioritat, té conseqüències desastroses per a aquesta comunitat (*República* II i III, 379a-395b).²⁴

Una bona educació ha de transmetre un concepte correcte dels déus exclouent uns comportaments com aquests: el que no es tolera als homes no és tolerable en els déus. Per a Plató, la divinitat és bona; ho ha de ser, ja que és una existència excelsa. Però els déus, en aquest sentit, no poden ser font de mals, sinó només del que és bo. És un error, llavors, pensar que un destí ple de mals pot provenir de Zeus. El destí no és, en aquest sentit, ni càstig ni arma seva.

Aquesta nova visió de la divinitat ha d'excloure per tant que pugui ser envejosa, és a dir, que pugui actuar o deixar d'actuar per *phthonos*. Com que la divinitat és bona, no se li pot atribuir enveja o mesquinesa; sinó que, com s'afirma al *Timeu*, «quedant aquesta exclosa, volgué que tot fos tant com fos possible semblant a ell mateix». És a dir, que el déu de què es parla vol que tot pugui ser bo com ell ho és; aquesta actitud es troba a les antípodes del *phthonos*. «És que al qui és el millor de tots no li era ni li és permès de fer res que no sigui d'allò més bell» (*Timeu*, 29d-30b). Per tant, les decisions divines estaran guiades pel desig de bondat del que en resulti; i aquest és el model que han de seguir els homes.

Aquest apunt final ha estat només una breu menció d'altres vies per concebre els déus i la seva relació amb els humans dins la pròpia Antiguitat grecoromana tenint en compte el seu vessant més crític amb la seva tradició, i no esgota totes les propostes.

CONCLUSIONS

El nostre objectiu ha estat centrar l'atenció de l'estudi dels mites i la religiositat grega en el seu element de violència entre déus i humans, i veure fins a quin punt la violència pot arribar a ser constant i estructural en les diverses relacions que aquests

²⁴ En aquests fragments, Plató acompanya el debat sobre l'educació òptima dels guardians de la ciutat amb la discussió d'alguns dels fragments d'Homer aquí comentats, entre d'altres. La discussió sobre la poesia homèrica reapareix al llibre X de la *República*; el mite d'Er, amb què conclou, presenta a més una nova formulació mítica del repartiment del destí de les ànimes humanes (*República* X, 614b-621d).

estableixen. S'ha vist que la violència és a l'ordre del dia en la mitologia antiga, sigui de forma directa (com en la guerra o en l'atracció eròtica) o recoberta de la problemàtica del destí i la profecia; s'ha vist, també, que la mera comunicació amb els déus en el pla real, dels hàbits socials, implica l'ús de la violència. Podem dir, per tant, i de manera general, que la violència no és sols un element habitual sinó essencial d'aquesta relació en la tradició grecoromana –concretament en referència als déus olímpics–, sense afirmar que es tracti, en qualsevol cas, de l'únic o en últim terme definitori.

Aquesta tradició religiosa i literària al voltant dels déus olímpics és prou rica i complexa com per convidar a un major tractament de tots aquests temes i analitzar-los amb més profunditat del que aquest article permet.²⁵ A part de l'ulterior aprofundiment en els temes tractats, també sobrepassa aquest article un estudi del paper de la violència, tant en el concepte de la divinitat com en la praxi humana que l'envolta o a què convida, d'altres corrents poètiques, religioses o filosòfiques de diversa pretensió: per exemple, de les religions místiques i gnòstiques, del judaisme i el cristianisme, de l'estoïcisme i l'epicureisme com a doctrines vitals, o de la sàtira de la segona sofística.

En últim terme, aquest article, en el seu caràcter d'aproximació a l'element violent i als fenòmens que l'envolten en el mite i en la praxi, ha pretès assenyalar alguns dels factors que hi ha en joc en les vivències religioses i en la seva narració dins la tradició clàssica grecoromana per contribuir a una major comprensió d'aquestes.

BIBLIOGRAFIA PRIMÀRIA

- Èsquil, C. Riba (Trad.) (1932). *Tragèdies, I*. Fundació Bernat Metge, Barcelona.
- Èsquil, C. Riba (Trad.) (1933). *Tragèdies, II*. Fundació Bernat Metge, Barcelona.
- Hesíodo, A. Pérez, A. Martínez (Trad.) (1982). *Obras y fragmentos*, Editorial Gredos, Madrid.

²⁵ Tot i perdre força al llarg dels segles, i tot i l'expansió de cultes orientals i esotèrics tant per Grècia com per Roma, els déus olímpics van continuar sent adorats, al menys segons la norma oficial, fins la convulsa adopció del cristianisme com a religió oficial de l'Imperi Romà. A partir de llavors, aquests déus van ser demonitzats i el seu culte perseguit, com abans s'havia perseguit el cristianisme. Un anàlisi del possible *phthonos* de la nova divinitat tal com la caracteritzen els diversos textos sagrats, i de la seva violència envers els homes o altres déus, així com la seva aplicació política, si bé obre una àmplia via de recerca mitològica, historiogràfica i filosòfica, escapa de la tradició grecoromana.

- Heròdot, C. Schrader (Trad.) (1982). *Historia, II*, Editorial Gredos, Madrid.
- Homer, M. Peix (Trad.) (1978). *Ilíada*. Editorial Alpha, Barcelona.
- Homer, C. Riba (Trad.) (1953). *Odissea*. Editorial Alpha, Barcelona.
- M. Balasch (Trad.) (1974). *Himnes Homèrics*, Curial, Barcelona.
- Ovidi, A. Trepà, A. de Saavedra (Trad.) (1929). *Les metamorfosis, I*. Fundació Bernat Metge, Barcelona.
- Ovidi, A. Trepà, A. de Saavedra (Trad.) (1932). *Les metamorfosis, III*. Fundació Bernat Metge, Barcelona.
- Plató, J. Vives (Trad.) (2000). *Diàlegs, XVIII*. Fundació Bernat Metge, Barcelona.
- Platón, J.M. Pabón, M. Fernández-Galiano (Trad.) (2013). *República*, Ailanza Editorial, Madrid.
- Sòfocles, C. Riba (Trad.) (1959). *Tragèdies, II*. Fundació Bernat Metge, Barcelona.
- Virgili, M. Dolç (Trad.) (1958). *Eneida*. Editorial Alpha, Barcelona.

BIBLIOGRAFIA SECUNDÀRIA

- Dodds, E.R. (1983). *Los griegos y lo irracional*. Alianza Editorial, Madrid.
- Freas, D. (2018). “*Da femina ne sim: gender, genre and violence in Ovid’s Caenis episode*”. *The Classical Journal. The Classical Association of the Middle West and the South*, vol. 114, núm. 1, p. 60-84.
- Grimal, P. (1965). *Diccionario de mitología griega y romana*, Editorial Labor, Barcelona.
- Knox, B. (1964). *The heroic temper: studies in sophoclean tragedy*. University of California Press, LTD, London.
- Pòrtulas, J., Grau, S. (2011). *Saviesa grega arcaica*, Adesiara editorial, Martorell.
- Reinhardt, K. (2010). *Sófocles*, Editorial Gredos, Madrid.
- Vernant, P., Vidal-Naquet, P. (1972), *Mito y tragedia en la Grecia Antigua, I*. Ediciones Paidós Ibérica, Barcelona.